



ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК 1 (47+57) (091)

ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ МЕТОДОВ В ФИЛОСОФИИ Г.Г. ШПЕТА

EXPERIENCE RECONSTRUCTION OF HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL METHODS IN PHILOSOPHY G.G. SHPET

В.П. Римский¹, С.И. Рубежанский², В.В. Терехов³
V.P. Rimskiy, S.I. Rubezhanskiy, V.V. Terehov

¹Белгородский государственный институт искусств и культуры, Россия, 308033, Белгород, ул. Королёва, 7
Belgorod State University of Arts and Culture, 7 Korolev St, Belgorod, 308033, Russia

²Белгородский государственный национальный исследовательский университет, Россия, 308015, г. Белгород,
ул. Победы, 85

Belgorod State National Research University, 85 Pobeda St, Belgorod, 308015, Russia

³Орловский государственный университет, Россия, 30202, Орел, ул. Комсомольская, 95.
Orel state University, 95 Komsomolskaya St, Orel, 30202, Russia

E-mail: rimskiy@bsu.edu.ru; rubej31@mail.ru; doktorant2008@yandex.ru

Ключевые слова: история русской философии, историко-философские методы, сравнительно-философский метод, имманентно-критический метод, контекстный метод, биографический метод, институциональный метод.

Key words: history of Russian philosophy, historical and philosophical methods, comparative and philosophical method, immanent-critical method, the shortcut method, biographical, institutional approach.

Аннотация. В статье предпринята попытка реконструкции методов историко-философского исследования в контексте философии Г.Г. Шпета, который последовательно вводил в свои работы и использовал в философско-исторической и историко-философской методологии *основные измерения философии: история философских идей*, выраженная в концептуальных системах и текстах; *история людей*, которые занимались философией, как основным экзистенциальным делом собственной жизни; *история социокультурных институтов*, в рамках и под влиянием которых эти идеи создавались и писались философские тексты; сравнительно-философское исследование «идей, людей и институтов».

Resume. In article attempt of reconstruction of the methods of historical and philosophical research in the context of the philosophy of G. G. Shpet, who has consistently put in their work and used it in a philosophical-historical and historical-philosophical methodology main dimensions of philosophy: a history of philosophical ideas expressed in conceptual systems and texts; the history of the people who studied philosophy, as the main existential destiny of his own life; the history of social and cultural institutions, within and under the influence which these ideas were created and written philosophical texts; comparative philosophical study «of ideas, people and institutions».

Как показывает анализ состояния «шпетоведения» в отечественной философской литературе, нам предстоит сложная задача внесения хотя бы малейшей новизны в состояние заявленной тематики статьи – столь много уже сделано на данный момент, особенно усилиями Т.Г. Щедриной [Щедрина, 2004]. Прежде мы попытаемся определиться в том состоянии историко-философской методологии, в котором на данный момент пребывает отечественная философия.

Парадокс заключается в том, что на данный момент фактически нет узкоспециальных работ (таковым могут считаться монографическое или диссертационное исследование),



посвящённых целостной методологии историко-философских исследований. До сих пор исключение составляют монографии З.А. Каменского [См.: Каменский: История философии как наука; Каменский: История философии как наука в России; Каменский: Методология историко-философского исследования], в которых автор с марксистских позиций провёл систематическое исследование историографии и состояния методологии историко-философских исследований в отечественной философии и науке от начала XIX и до конца XX вв. Вряд ли уместно выискивать у З.А. Каменского какие-либо «марксистские грехи» – таковое было бы возможно, имейся на данный момент нечто сопоставимое в русле иной методологии. Мы должны быть благодарны автору за ту работу, которую он проделал. Он и сам осознавал ограниченность подходов в рамках догматического марксизма: «Если в дореволюционное время, как мы помним, в российской науке царил абсолютный плюрализм – мы сталкивались и с шеллингианской, и с гегельянской, и с позитивистской традициями, и с «вольными» учеными, не принадлежавшими к какому-либо одному идейному направлению, то теперь, после краткого периода относительной свободы мысли, все теоретические поиски, анализы, обобщения подчинялись абсолютному монизму.

В рамках специальной проблематики истории философии как науки это сводилось к доминированию проблемы происхождения и развития идей вообще и философских в частности. В сферу теоретического рассмотрения была включена и непосредственно связанная с названной *проблема традиции* в развитии философии. Однако все эти проблемы рассматривались с применением определенного методологического приема – аргументации *ad hominem*: все новые идеи должны были пройти проверку соотношением их с формулами Маркса и Энгельса. С самого начала такой подход накладывал печать догматизма на всю структуру рассматриваемой науки, что, впрочем, было характерно и для всех других областей официальной советской философии» [Каменский: История философии как наука в России]. Однако, сам З.А. Каменский в своих плодотворных работах почему-то обошёл стороной методологические идеи исторического и историко-философского познания в работах Г.Г. Шпета, удостоив его лишь отдельных упоминаний, как и важную дискуссию в журнале «Вопросы философии» конца 60-х годов прошлого века.

Обращаясь к проблеме реконструкции философско-методологической и положительной философской позиции Г.Г. Шпета, мы не будем сбрасывать со счетов те методологические принципы исследования, на которые указывал сам З.А. Каменский: «Операция реконструкции состоит в решении двух задач: а) реконструкции внешней системы и б) реконструкции внутренней системы... При реконструкции системы мыслителя выясняется и фиксируется не та система, которую строит (если строит!) сам изучаемый мыслитель, а система *объективная, которую устанавливает исследователь* (выделено нами – авт.)... Отбор материала совершенно необходим, поскольку философская мысль далеко не всегда объективируется в документах, строго соответствующих предмету философии. Она вплетена в контекст духовной культуры, объективно существующей как сложнейшее взаимодействие идей и построений, осуществленных деятелями самых разных ее отраслей, и притом не только отраслей науки... Однако при анализе истории философии в национальном плане, когда в поле зрения историка попадают *документы нерафинированные* (выделено – нами – авт.), не имеющие всемирно-исторического значения, являющиеся зачастую синтетическими, включающими в себя элементы разных форм духовной культуры, а также при использовании собственно философских сочинений общепризнанных и даже великих философов... редукция становится важнейшим методологическим средством, которое может быть реализовано на основании предметной детерминации формирования и развития философского знания и строгого определения предмета философии как науки» [Каменский: Методология историко-философского исследования]. С определения методов историко-философского исследования в работах самого Г.Г. Шпета, которая в определённой мере перекликается и со шпетовской методологией*, и начнём собственную реконструкцию его историко-философской методологии и философской позиции в контексте истории русской и мировой культуры и философии.

О последнем моменте хорошо пишет Л.Е. Яковлева: «Одной из важнейших проблем методологии историко-философской науки последних десятилетий является проблема соотношения общего и особенного, универсального и локального в историко-философском

* Если «редукцию» понимать не как упрощение предметности, а феноменологически, как сведение предмета исследования к его сущности и «чистоте».

процессе. Существуют две основные модели решения этой проблемы. История философии рассматривается либо как взаимосвязанная и внутренне логичная последовательность философских событий в пространстве и времени, реализующая определенную цель (гегельянская традиция), либо как набор отдельных, не связанных по смыслу философских учений, «концептов», допускающих многообразную интерпретацию (постмодернизм) [Яковлева, С. 4]. Опять же, Г.Г. Шпет был одним из первых, кто в нашей философии поставил данную задачу определения «специфики русской философии».

С выходом эмигрантских «историй русской философии» были запущены в отечественный контекст поверхностные интерпретации о личности и философии Г.Г. Шпета, вызванные порой личными философскими и политическими пристрастиями и антипатиями их авторов: представление о Г.Г. Шпете как «правовернейшем последователе Гуссерля», «чистом гуссерлианце», «самодовольном, сектантском исповеднике гуссерлианства», «критикане», о «вторичности» и «не оригинальности» его философии, её «атеистичности» (В.В. Зеньковский, которого Г.Г. Шпет имел неосторожность в своё время критиковать) [Зеньковский, С. 133-136]. Б.В. Яковенко наряду с объективными характеристиками продуцировал видение его в качестве «истинного и одновременно самоуверенного и оригинального сторонника» Гуссерля, «феноменологического платоника», «неожиданно» обнаружившего после революции «четкую склонность к диалектике» и создавшего «философию языка» [Яковлева: История русской философии, С. 381-381, 430-431]. Н.О. Лосский, кратко упоминая имя философа в длинном ряду других (при этом были моменты, когда они общались достаточно «плотно») определяет его наряду с самим Гуссерлем в сторонники неокантианцев [Лосский, С. 421], в круг авторов журнала «Логос», что не соответствует реалиям ни жизненным, ни теоретическим и также, скорее всего, стало расплатой за острый критико-аналитический шпетовский ум, отлично работавший в написании рецензий и характеристике философских взглядов коллег в его статьях и монографиях.

Если необдуманно не приписывать философскую позицию Г.Г. Шпета, развиваемую им на протяжении всей его жизни, к соловьёвскому полемическому скептицизму (такое прочтение его «Очерка развития русской философии» в качестве «критического памфлета» мы наблюдаем с момента публикации этой работы до сих пор) или «гуссерлевскому феноменализму», то она представляет собой именно отбрасывание догм и демифологизацию истории философии, как русской, так и западной, попытку диалектического снятия дилеммы «заимствования» и «самобытности» той или иной «национальной философии».

Последнее присутствует не только в реконструкции полного состава его «Очерка развития русской философии», проделанного Т.Г. Щедриной, которая справедливо пишет: «Просто очень важно, чтобы мы, читая книгу, задумались о том, почему мы сегодня зачастую поступаем, как критикуемые Шпетом в главах второго тома Белинский, Чернышевский и громим в псевдокритических журналах малейшие ростки философской мысли, не имея при этом достаточной философской и научной основательности для разгромных суждений; мы отказываемся от своего родства с русской философией советского периода (как будто в этот период не было ничего достойного внимания, способного послужить основой для рефлексивного освоения европейских философских тенденций и проблем). Как и прежде, мы отказываемся от собственного философского и культурного опыта и продолжаем нерелексивное заимствование методологических традиций, схем и понятий из европейской философии. Иными словами, мы сегодня продолжаем делать то, против чего выступал Шпет. А потом мы долго сетуем на семинарах по русской философии, что вот, дескать, нет у нас сегодня настоящих русских философов» [Щедрина 2009, С. 13]. И во всех других работах, начиная с его первых опубликованных и неопубликованных рецензий и докладов по истории философии, Г.Г. Шпет показывает не только глубокое профессиональное знание истории мировой философии, но и сознательную выработку историко-философской и исторической методологии, разрушающей все теоретические и мировоззренческие догмы.

В частности, в своей опубликованной магистерской диссертации «История как проблема логики. Критические и методологические исследования» он дал достойные образцы преодоления историко-философской догматики в понимании философии Канта и интерпретации специфики европейского Просвещения в его национальных формах, которое якобы не обладало «историзмом» и не внесло вклада в развитие философии истории и исторической науки. В диссертации он, например, на несколько лет опередил близкие соображения Э. Кассирера [Кассирер: Философия Просвещения, С. 220-258],



продемонстрировав и более подробный, и более глубокий анализ историзма Просвещения. Кстати, именно в анализе «английского», «французского» и «немецкого» Просвещения [См.: Шпет: История как проблема логики, С. 63-175] Г.Г. Шпет демонстрирует виртуозную диалектику национально-локального и общеевропейского, заимствованного и оригинального в истории философии, основанную на герменевтической интерпретации текстов и феноменологическом проникновении в предметную суть исследуемых философских систем.

Жаль, что Г.Г. Шпет упустил собственный опыт при трактовке русского Просвещения, на что в своей рецензии критически указывал в своё время Д.И. Чижевский [Прокофьев: Густав Шпет. Очерки развития русской философии, С. XVI-350; Чижевский, С. 390-402]. Принося значимость русского Просвещения, Г.Г. Шпет не задался вполне логичным вопросом: а так ли уж оригинальными были сами европейские национальные «просвещения»? Г.Г. Шпет в своей диссертации и ряде статей неоднократно писал как о политико-прагматическом характере французской философии, так и о моралистическом и этатистском прагматизме всего немецкого классического идеализма. Тогда также возникает и другой вопрос: почему в исследовании генеалогии русской философии он ставит ей в вину именно «прагматизм», как политический и этатистский, так и моралистический, будто где-то существовала в те времена (как во все времена) некая «чистая философия».

Ведь он очень хорошо проследил в диссертации эволюцию английского «просвещения» во французское, а их вместе взятых и в сложном переплетении – трансформированными в концепции немецких «просветителей». Причём, он правильно отмечал, что немецкое Просвещение, последним представителем которого стал И. Кант (К. Поппер в этом опоздал – такое понимание кантовской философии уже присутствовало в русской философии начала XX века), было шагом вперёд именно на пути к «чистой философии» и новым горизонтам исторического мышления.

Последнее, кстати, в своей историко-философской концепции не увидел Гегель, игнорируя и принижая немецкое национальное Просвещение. Его русский последователь Г.Г. Шпет здесь и откорректировал его [См.: Белоненко, Римский: 2015, С. 5-24; Белоненко, Римский: 2015, С. 65-80]. Но, к сожалению, сам не смог проделать этого в отношении русской традиции – отечественного «просвещения» и философии. Он не задал себе, современникам и нам, будущим его читателями один элементарный вопрос, поставленный русским кантианцем (почему сразу пишут о «русском неокантианстве»?) А.И. Введенским: разве мы одни заимствовали? Ведь и сам Г.Г. Шпет прекрасно показывает, как в философии французы заимствовали у англичан, а немцы – у французов и англичан одновременно. Никто ведь не отменял принцип аккумуляции идей в науке и философии, как и в целом принцип *философской традиции*, на который всё время делал упор Г.Г. Шпет, до сих пор вызывая недоумения разного рода «новаторов». Ведь следование традиции – ещё не есть свидетельство не оригинальности, её репродуктивного и не творческого восприятия. Вот здесь и возникает проблема объективности и оценки в социально-гуманитарных и философских исследованиях, которую мы пока выносим «за скобки», как и содержательную полемику с Г.Г. Шпетом. Но его собственный опыт понимания истории философии (удачный и не вполне удачный) для нас важен как для реконструкции его собственных философских идей и позиции, так и для уяснения методологии историко-философского исследования.

Особенно репрезентативной в интересующем нас тематическом плане является статья Г.Г. Шпета «К вопросу о гегельянстве Белинского», написанная им в 1923 г. и непосредственно примыкающая к опубликованному в 1922 г. «Очерку развития русской философии», что делает обоснованным включение Т.Г. Щедриной этой статьи и примыкающих материалов в реконструируемую «вторую часть» «Очерков» [Шпет: К вопросу о гегельянстве Белинского, С 100-184]. Здесь нам имеет смысл применить герменевтическую методологию, показав на примере отдельной статьи как разработку целостной шпетовской методологии, так и её применения в понимании специфики русской философии через интерпретацию текстов В.Г. Белинского, одного из родоначальников отечественного «философского мировоззрения».

Первая методологическая установка или принцип (принцип – не только предпосылка и основа, но и установка, «взгляд на совокупность фактов»), из которого исходил Г.Г. Шпет, состоял в *феноменологической редукции*: выведении «за скобки» той догматики и схематизма, которые накопились в интерпретации истории русской философии и, в частности, философской позиции В.Г. Белинского. Он выделил в качестве такого схематизма, во-первых, разбивку идейной позиции В.Г. Белинского на «периоды», с

выделением как наиболее важного «гегельянского»: «Беспечно, как игрушку, мы развинтили духовный остов Белинского на отдельные части, разложили их по более или менее удобной для нас схеме, установили «периоды», «эпохи» в его духовном развитии, и популяризуем все это, мало заботясь и о формальной и о материальной проверке» [Шпет: К вопросу о гегельянстве Белинского, С. 100]. Другой стереотип в исследовании русской философии первой половины XIX века (М.А. Бакунин, В.Г. Белинский, А.И. Герцен и др.) Г.Г. Шпет определил, как «её основное ядро, смысл и новизна – ставшее впоследствии пресловутым сопоставление разумности и действительности» [Шпет: К вопросу о гегельянстве Белинского, С. 103]. Но как произвести «проверку» этих схематизмов?

Г.Г. Шпет выдвигает в качестве предварительного условия проверки помимо феноменологической установки «выведения за скобки» этих схематизмов, т.е. их *критику*, также *принцип историзма*, т.е. интерпретацию той или иной философии в контексте социально-исторического развития, в выявлении её будущих «последствий» в «контексте современности»: «А, кажется, никогда потребность проверки не была более насущной и своевременной, чем теперь, когда в красном зареве настоящего все прошлое видно яснее, четче, строже» [Шпет: К вопросу о гегельянстве Белинского, С. 100]. Но здесь мы видим такую опасность, как возможность «модернизации» истории философии. Как избежать её? Как достичь «объективно-научного» результата в исследовании истории философии?

И Г.Г. Шпет связывает проблему «объективности» в историко-философском исследовании с другой методологической проблемой: как изучать историю философию – как «историю идей» или «историю людей»? В тексте мы прямо находим это словосочетание об истории «идей и людей» [Шпет: К вопросу о гегельянстве Белинского, С. 178], что прокладывает историческую и логическую параллель его методологии с дискуссионной статьёй М.К. Петрова шестидесятых годов прошлого века о специфике и методологии историко-философских исследований, стоившей ему отлучения от преподавания философии. М.К. Петров писал о необходимости сопряжения «реалистической истории» философских идей и «номиналистической истории» философов-людей: «В принципе необходимы, видимо, оба пути: историко-философский «реализм», когда вклад отдельных философов или философских групп берется лишь в отношении к общему движению философской проблематики, а также, и историко-философский «номинализм», когда центр тяжести анализа переносится на философствующих людей, а общее движение философской проблематики показывается производно, как продукт деятельности философов» [Петров, С. 85]. Мы видим, что и Г.Г. Шпет всегда имел в виду эту дилемму не только в историко-философских и философско-исторических штудиях, но и в развитии собственной «положительной философии», что ещё раз подтверждает шпетовскую мысль «хождения по кругу» русской философии, вынужденной восстанавливать идеи и принципы, однажды ею изобретенные и потом утерянные в катаклизмах истории.

И общая дилемма «истории идей – история людей» в статье Г.Г. Шпета конкретизируется в сопоставлении *критико-имманентного метода* [См.: Куренной: Заметки о некоторых проблемах... С. 3-29], включающего феноменологическую и герменевтическую реконструкцию «чистых идей» (со всеми специальными «текстологическими» практиками, методиками и технологиями определения «филологических контекстов») и *метода биографического*, предполагающего выявление культурно-коммуникативных контекстов путём использования исторических, персонологических, психологических и т.п. методик.

Г.Г. Шпет изначально заявляет о *вторичности* биографического метода в исследовании философской позиции В.Г. Белинского: «Мы интересовались его биографией, бытовой и исторической обстановкою, в которой он жил, как будто не стоит труда передумать его мысли – то, чем он жил... С точки зрения интереса к жизни и быту человека, биографический подход – самый короткий и прямой. С точки зрения объективного изображения развития идей, где важно не личное образование писателя, а последовательность в раскрытии самого содержания проповедуемых идей, биографические объяснения имеют лишь вспомогательное и подчиненное значение» [Шпет: К вопросу о гегельянстве Белинского, С. 100, 101]. И отдаёт *приоритет* методу критико-имманентного исследования истории философии: «Поэтому в свете общего развития русской философской мысли существеннее уяснить, в каком идейном окружении выступал Белинский, каков был тот круг идей, который он поддерживал и который его поддерживал» [Шпет: К вопросу о гегельянстве Белинского, С. 101]. Каково же взаимоотношение критико-имманентного и



биографического методов в процессе конкретного историко-философского исследования по Г.Г. Шпету?

Прежде всего, биографический метод служит лишь для *подтверждения выводов*, полученных в ходе аналитики, описания и интерпретации основных идей того или иного мыслителя, т.е. в процессе исследования методом имманентной критики как феноменологической редукции и «узрения», герменевтического «понимания» и философского «уразумения» (мы сознательно используем эти термины из шпетовских работ) основных философских понятийно-категориальных значений и смыслов в *опубликованных работах*, что предполагает самый широкий спектр филологических (текстологических) методик: от уточнения смысла и перевода тех или иных терминов (что он и производит применительно к текстам Гегеля, немецкого идеализма и художественной литературы, используя словарные и собственные этимологии и коннотации) – до выявления экзистенциальных и культурных контекстов идей (концептов и понятий) в самих текстах.

Г.Г. Шпет предостерегает от того методологического искушения, которое он отметил у видного исследователя философии Гегеля К. Фишера: «Но путь Фишера – не от смыслового анализа к подтверждению его результатов иными данными, а обратный, более грубый путь – от данных биографии и истории работ Гегеля к толкованию смысла... Но мы сами, и с особым упорством, настаиваем на том, что путь биографический не есть объяснение развития общественного и культурного сознания, и как бы Белинский ни пришел к своей проповеди гегельянства, общество, читатели, продолжатели дела Белинского воспринимали его проповедь прежде всего со стороны её объективного смысла и по её предметному значению» [Шпет: К вопросу о гегельянстве Белинского, С. 131-132, 177]. При этом, как мы уже отметили, «последнее решение принадлежит не биографии, а *публичному, печатному выражению мыслей* (выделено нами – авт.)... Таков вообще основной источник и первоисточник развития философской мысли в обществе, и это же – источник для историка этой мысли» [Шпет: К вопросу о гегельянстве Белинского, С. 135]. Но сам Г.Г. Шпет далее вполне осторожно и вдумчиво использует в качестве философских источников письма, дневники и воспоминания мыслителей и их современников, т.е. то, что Т.Г. Щедрина удачно исследует как «архив эпохи», дающий историку философии возможность реконструировать диалогическую культурно-коммуникативную (контекстную) «сферу разговора» философов-людей [Щедрина: «Я пишу как эхо другого...», 2004; Щедрина: Архив эпохи: тематическое единство..., 2008]. Именно в исследовании «архива эпохи», как филологического контекста опубликованных при жизни текстов философов, и «сферы разговора», как культурно-коммуникативных контекстов, проявляет себя *контекстный метод*, который применяется в историко-философских реконструкциях концептных и понятийно-категориальных смыслов и значений философских систем, доктрин и «мировоззрений», т.е. служит пониманию конкретно-исторических *философских дискурсов*, выражаясь актуальным языком.

Под дискурсом мы понимаем не только и не столько формально-логические и рассудочные формы мышления, но *особую систему смыслов*, связанных с культурной ментальностью и идеологией той или иной эпохи, которая *выражена в концептах* и представлена в самых разнообразных языках (текстах, знаково-символических формах), обладающих связностью и целостностью и погруженных в *речевые и культурно-коммуникативные практики*, в жизнедеятельность конкретного человека, в социокультурный, иррационально-психологический и другие *контексты*, т.е. в *экзистенциальный пласт бытия*. И чтобы схватить «смыслы дискурса» в процедурах понимания, необходимо не только прочитывать некоторые «тексты», но и заглянуть в их «зазеркалье» – в контексты, где и формируются объективно-мыслительные и идеально-бессознательные стереотипы мыслительной деятельности человека, экзистенциальные смыслы человеческой жизни. При этом любой «текст культуры» не только погружён в самые разнообразные культурные контексты, но и, в свою очередь, становится *контекстом* для *других текстов*, включенных в дискурсные коммуникации. Взаимодействие конкретно-исторических *дискурсных формаций как открытых систем* и предполагает *взаимообмен смыслами* текстов и контекстов (дискурсное смысловое поле), которые создаются (пишутся) не только великими личностями, но и простыми людьми той или иной эпохи, а уж затем «прочитываются» исследователями и интерпретаторами. Это означает применительно к познанию, интерпретации, пониманию и переживанию любой конкретно-исторической эпохи учет *системного многообразия как текстов, так и контекстов* [Будянская, Римский: Социокультурные и ментальные контексты... С. 7-8; Мельник, Римский: Время жить и время

созерцать... С. 34, 35-36]. Г.Г. Шпет, на наш взгляд, и в этом плане опередил своё время, неявно сформулировав в своих философско-методологических диалогах феноменологии и герменевтики будущие перспективы исследования дискурсов.

«Относительно моих *ссылок на письма* (выделено нами – авт.), – пишет о своей контекстной методологии Г.Г. Шпет в примечаниях статьи, – я просил бы читателя иметь всюду в виду, что, прибегая к ним, ни в коем случае не хочу дать этим цитатам общей характеристики писателя Белинского. Это только такие личные клочки, отмечающие одно мгновение, против которых столько же других клочков, сколько мгновений в скачках настроений Белинского. В целом такие цитаты – только формальная (?) характеристика отношения Белинского к мысли и философии. Если бы собрать все эти мгновения в их противоречивости, характеристика не изменилась бы, а только обнажилась бы в ужасающую картину душевного распада, до которого может быть доведен человек, лишенный веры в объективность истины и не способный выйти из мглы и мрака субъективных утверждений и самоутверждений. Но *этого человеческого я не касаюсь* (выделено нами – авт.), как и вообще не имею в виду личности его, – мои цитаты из писем, следовательно, только случайные иллюстрации выводов, что получаются из анализа писателя» [Шпет: К вопросу о гегельянстве Белинского, С. 182]. Хотя он видит и значимость «биографического метода», позволяющего реконструировать экзистенциальные контексты философских исканий В.Г. Белинского.

Биографический метод даёт возможность историку философии более конкретно представить публике «эволюцию мыслителя». Что значит «биография» с точки зрения читателя-современника и историка-исследователя? Г.Г. Шпет замечает: «Принципиальной разницы нет, и читатель, не знавший личной жизни Белинского, мог думать, что отношение Белинского к русской действительности с начала его литературной деятельности не менялось, возрастал только объяснительный и оправдывающий материал вместе с образовательным развитием самого Белинского. Только из биографии его мы узнаем, в каком хаосе влияний билась все это время его неустойчивая мысль, как мучителен для него был выбор и как страстно было его подчинение всякому новому влиянию» [Шпет: К вопросу о гегельянстве Белинского, С. 149-150]. Он подчёркивает, что применение биографического и контекстного методов (понимание «сферы общения» через реконструкцию «архива эпохи»), даёт возможность лучше понять и сугубо философские, внутренние смыслы текстов («внутренние идеальные формы»).

Он, в частности, пишет: «Белинский, вместе с Бакуниным, выносит на публику то, что имело для друзей личное значение и что, надо думать, не раз обсуждалось между друзьями, и притом, вероятно, с особым вниманием к соответствующим местам Гегеля. Есть основание предполагать, что и Гамлет обсуждался друзьями прежде, чем Белинский выступил с публичным применением к нему гегелевской теории» [Шпет: К вопросу о гегельянстве Белинского, С. 156-157]. Используя в своём исследовании переписку, документы и воспоминания (метод архива), Г.Г. Шпет не только фиксирует все тонкости (и грубости!) мыслительной работы В.Г. Белинского, но и генеалогию его замыслов, позже реализованных в текстах. Это позволяет ему постоянно совершать своеобразный герменевтико-феноменологический круг, возвращаясь от «контекстов» к значениям и коннотациям идей в текстах и обратно – к культурно-историческим и экзистенциальным контекстам смыслам философских концептов и понятий.

Интересно, как здесь у него всплывает *аналогия* работы учёного-гуманитария с творчеством учёного-естествоиспытателя, которая найдёт в наши дни уже строгое методологическое развитие в исследовании «лабораторной жизни» Б. Латуром [Латур 2002, С. 1-32; Латур, 2013; Латур, 2006; Латур, 2014]. Б. Латур в одной из последних работ, отмечая, что «мы пишем тексты, а не смотрим в окно», контекстно иронизирует над дотошностью феноменологов и делает парадоксальный, на первый взгляд, вывод: «Текстовые отчеты – лаборатория социологов, и если лабораторная практика идет впереди, то объективность может быть достигнута именно благодаря искусственной природе этого места и при условии, что непрерывное и настойчивое внимание будет направлено на выявление артефактов... Текстовые описания точно так же могут оказаться провальными, как это часто бывает с экспериментами» [Латур 2014, С. 179,180]. А вот поразительное по совпадению и не менее парадоксальное высказывание Г.Г. Шпета, когда он через исследование переписки В.Г. Белинского выявляет генеалогию его текстов: «*Лабораторная работа* (выделено нами – авт.) для читателя оставалась скрытой, он мог узнавать только результаты её и по ним только учиться и философии, и способу обращения с нею. Что же он получал для своего ученья и для



отношения к изучаемому?» [Шпет: К вопросу о гегельянстве Белинского, С. 151]. Вот так, как трудный лабораторный труд учёного, понимал Г.Г. Шпет работу учёного-гуманитария и философа над собственными текстами. Как говорится, всё новое – хорошо забытое старое... Мы ещё вернёмся к параллелям идей Г.Г. Шпета и современного методолога и социолога науки Б. Латура.

Какова же роль *контекстного метода* историко-философского исследования (реконструкция «архива» и «сферы разговора»), дополняющего одновременно и метод критико-имманентный, и биографический?

Во-первых, этот метод связан с *эмпирическими методиками* собственно исторического исследования (например, архивного) и позволяет конкретизировать идеи, выраженные в опубликованных источниках, в плане культурных коммуникаций: публичных и межличностных. В этом пересечении возникает возможность *конкретизации* и *идей*, и их биографических, экзистенциальных и культурных *контекстов*, путём выявления за «историческими фактами», устанавливаемыми эмпирически, и «чистых предметных» *философских значений и смыслов*, полученных феноменологически и герменевтически (филологическая текстология органично включается в этот метод), и более глубоких временных и *культурно-исторических смыслов*. Во-вторых, именно здесь открывается возможность для логико-методологического проведения «историко-философских сопоставлений», по терминологии Г.Г. Шпета, т.е. применения *сравнительно-философского метода*.

Философская компаративистика может быть представлена как *диалог философских идей и стилей мышления, практик интерпретации философских текстов и контекстов, культурных и философских дискурсов той или иной эпохи*. Философская логика, отличная и в то же время совпадающая со всеми другими «логиками», рефлексировавшая над собственными предпосылками, выраженными в текстах «предшественников» и «коллег», так или иначе, совмещает современность с прошлым, реализуя определенное целеполагание в горизонте возможных философских, интеллектуальных и мировоззренческих инноваций. Сравнительно-философская методология как аналитика и дескрипция – это особый способ мышления, опирающийся на свободное владение историко-философским материалом и философской культурой в целом. Философская компаративистика одновременно и особый стиль, который даётся не каждому, так как предполагает и свободу мышления самого философа, связанную не только с владением историко-философским и культурно-историческим материалом, но и обладанием собственной, пусть не системно-философской, но хотя бы «философско-мировоззренческой» позицией.

Собственно, рассматривая взаимоотношение национальных «европейских философий» в диссертации «История как проблема логики. Критические и методологические исследования» (1915); русскую философию в контексте переноса идей и концепций западноевропейской философии на русскую «почву» и в русскую институциональную «среду» (наука, образование, литература, журналы), в своём «Очерке развития русской философии» (1922) и примыкающих статьях, Г.Г. Шпет фактически речь ведёт как о «диалоге культур», так и об «аккультурации» философских идей в инокультурном контексте. Такой подход к «культурному бытию» как «конкретной действительности» мы обнаруживаем в текстах и философском мышлении и в таких «зрелых» работах Г.Г. Шпета, как «Эстетические фрагменты» (1922-1923), «Введение в этническую психологию» (1927), «Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольда» (1927), в которых, собственно, и нашёл логическое завершение его философский проект культуры, главное дело его жизни. Г.Г. Шпет дополнял все отмеченные практики историко-философского исследования *философско-сравнительным методом*, умело применяя «методологическое многообразие» в своих текстах.

И в данном плане статья о В.Г. Белинском также является наиболее репрезентативной. Г.Г. Шпет вычленяет в текстах В.Г. Белинского и авторов его «круга общения» концепт «прекраснодушие», опущенный исследователями, и вроде бы избыточную историками русской философии тему (формулу) гегельянской «разумной действительности», демонстрирует виртуозность владения методом сравнительно-философского исследования в контексте критико-имманентного и герменевтико-феноменологического прочтения текстов Гегеля не только в соотношении с текстами и идеями Н.В. Станкевича, Н.И. Надеждина, М.А. Бакунина и других философствующих современников в их влиянии на взгляды В.Г. Белинского, но и в плане соотношения идей раннего и позднего Гегеля, их связи с идеями и литературными



образами сентиментализма, Гёте (глава «Исповедь прекрасной души» в романе «Годы учения Вильгельма Мейстера») и Шекспира* [См.: Густав Шпет и шекспировский круг, 2013], проводит аналитическую критику значений концепта «прекраснодушные» (гегелевское «несчастное сознание») в философии Фихте, Шиллера, Шлегеля, романтиков и т.д. Он реализует их сравнительно-философское исследование в контексте работ и идей Гегеля: перед взором шпетовского читателя (увы, запоздавшего!) разворачивается логическое сравнение текстов, образов и идей Гегеля и Гёте, Гегеля и Канта, Гегеля и романтиков, начиная с юношеских гегелевских работ и «Феноменологии духа» и заканчивая «Философией права».

Г.Г. Шпет даёт не только собственное оригинальное изложение и интерпретацию сути учения Гегеля о действительности и прекраснодушии, но и определяет специфику философского мировоззрения В.Г. Белинского, степень оригинальности русской философии в диалоге с немецкой. Он опровергает догматическое представление о «гегельянстве Белинского» и всего его «круга общения» [См.: Шпет: Философское мировоззрение Герцена, С. 206-298], характеризуя «философское мировоззрение» русских философов в качестве «фихтеизированного гегельянства» и «обще-идеалистической» эклектики, и ставит ряд важных проблем: как отделить «самобытность» национального философствования от «оригинальничанья», упрощения и фальсификации? Как происходила рецепция европейских философских идей в России? В чём состоял главный недостаток русской философствования по сравнению с европейской, особенно немецкой философией?

В связи с этим Г.Г. Шпет делает несколько выводов: «Таким образом, в целом нужно все же, вопреки распространенным заявлениям, признать, что друзья Белинского, т.е. главным образом Бакунин и Катков, правильно схватили, что одною из основных идей философии Гегеля является учение Гегеля о действительности как объективировании духа, и, по-видимому, поняли смысл этой идеи, потому что Белинский, в общем, правильно ее перебросил дальше читателю... Литература была призвана у нас заразить общество духом европейской философии, и «призрачный» философ, литератор Белинский, явился у нас орудием этого духа. В этом смысле нельзя Белинского исключить из развития нашей философии... Положительная необходимость говорить о Белинском в изложении судьбы русской философии состоит в том, что он возбудил в широких кругах русского общества интерес к философии, но еще более в том, что он предугадал также путь и способ выхода из философии...» [Шпет: К вопросу о гегельянстве Белинского, С. 141-142]. Каков же этот путь «русской философии»?

Он пишет далее: «Не столь важно, говорили мы, правильно или неправильно понял Гегеля Белинский, а важно, как он им воспользовался. Воспользовался он философией, как видно из всего сказанного, для оправдания того прагматического решения практических и личных проблем, к которому он пришел, кидаемый жизнью, житейскими размышлениями и порывами своего чувства от одной крайности своих настроений к другой. Путь – нефилософский... Именно с этой точки зрения представляется убедительным тот вывод, согласно которому Белинский, пусть неправильно понял, искадил даже Гегеля, но тем самым задан тон нашей оригинальной философии, нашему оригинальному отношению к ней и специфическим требованиям, которые только мы предъявляем к ней... Русская действительность, русский народ и интеллигенция («общество»), которая теперь не хотела быть оторванной от своего народа, – таковы были прагматические проблемы новой интеллигенции. Белинский превращал их в проблемы философские... Так, на место *высшего всеобъемлющего синтеза мысли, включающего в себя в последнем осуществлении всю духовную культуру* (вот в чём видит Г.Г. Шпет задачу «чистой философии»!; выделено нами – авт.), у Белинского становится мировая сделка... На место мысли – будничная прагма... Он делал из философии жизненное, прагматическое мировоззрение» [Шпет: К вопросу о гегельянстве Белинского, С. 177, 147, 179]. Здесь Г.Г. Шпет подкрепляет то своё принципиальное положение о «прагматическом характере» русской философии, её исключительно политико-идеологическом, морализирующем или в лучшем случае «мировоззренческом» воздействии на человека и общество, которое мы находим в его «Очерке развития русской философии» и других сопутствующих опубликованных статьях и рукописях.

* Перевод и издание произведений Шекспира в это время задумывается Г.Г. Шпетом, а позже реализуется. Это была практическая работа по реализации его собственного «философского проекта культуры».



Но философия, вновь утверждает Г.Г. Шпет собственное понимание её специфики, есть, прежде всего, «наука, истинное знание, напряжение разума, а не пустое философствование, не построение мировоззрений, не формализирование и не морализирование... Философские задачи должны решаться философскими средствами. Всякий другой способ их решения есть уничтожение самой философии. Из её истории тому можно было бы привести несчетное количество примеров, – это был бы длинный мартиролог идей и людей (вот здесь присутствует это словосочетание «идей и людей» – авт.). Кто не умеет пользоваться философским орудием, тот не может способствовать ее созиданию, для него остается доступным только одно философское деяние: отойти от философии и дать ей развиваться своими естественными силами. Действовать в философии нефилософскими средствами – то же, что действовать веревкою и кнутом там, где требуется сердечное участие любви. Вот почему для нас разъясненное прагматическое отношение Белинского к философии – достаточный ответ и на другие вопросы. Последователи Белинского и с ними русское общество и руководившая этим обществом интеллигенция не нашли способов быть в философии философами, – они оставались в ней русскими интеллигентами... как только Белинский начинает говорить своими словами, он срывается и мчится, подгоняемый центробежною силою, прочь от философии в пустоту «мировоззрения» [Шпет: К вопросу о гегельянстве Белинского, С. 181, 178]. Вот здесь вновь уместно продолжить содержательный критический спор с Г.Г. Шпетом, начатый нами выше применительно к проблеме «национальных просвещений», диалога «национальных философий», «прагматики» и «чистоты» европейских философий.

Зададим первый вопрос (он же и критический аргумент): разве, например, французская философия эпохи Просвещения* [См.: Бабинцев, Римский, С. 16-28; Бондаренко, Римский, С. 33-42.] не была сплошь и рядом литературно-критической, политизированной и морализирующей? Тогда, чем литератор и публицист В.Г. Белинский хуже публициста и литератора Вольтера, написавшего в защиту философов-просветителей даже пьесу «Кафе, или Шотландка», или литератора-резонёра Руссо, завалившего европейских читателей скучными сентиментальными моралистическими романами? Ответ очевиден...

Из французских просветителей лишь эмпирик и математизирующий рационалист Даламбер пытался уйти «от «Энциклопедии» к новым формам организации и утверждения интеллектуальной и научной власти – большим академиям» [Рикуперати: Человек Просвещения, С. 22], в то время как все остальные оставались приверженцами публицистики и литератору, т.е. оставались в смысловом поле притяжения таких коммуникативно-институциональных организаций, как газеты и журналы.

С немецкой философией несколько иное: за исключением Гёте, Шиллера и романтиков, дискурсы которых совместили литературно-художественную образность и философскую концептуальность, из классиков лишь Гегель в молодости прошёл через искушение работы в газете. *Немецкая философия по преимуществу пребывала в университете, университет же создавая и охраняя.* Даже такие публицисты и литераторы, как Шопенгауэр и Ницше, прошли основное интеллектуальное становление в университете на академическом поприще. Но и к немецким «классикам» возникает не менее каверзный вопрос: разве Гегель не создавал свою философскую систему в качестве «чистого», философско-логического обоснования религии и протестантской Реформации, преимуществ прусской конституционной монархии в сравнении с французской революционной республикой, что и заметили в своей критике гегелевской системы младогегельянцы и юный Маркс? Разве философия Канта или Фихте не была гносеологическом обоснованием протестантского морализма, что подметил и сам Г.Г. Шпет в исследуемой нами статье и в других работах?

Дело в том, что это была эпоха перехода от «классического модерна» и раннего капитализма к модерну развитому и капитализму «империалистическому», от «научного просвещения» к откровенной новой, современной рациональной мифологии, когда особую роль начинают играть средства массовой коммуникации и новые технологии манипуляции сознанием. И всё начиналось уже в эпоху Просвещения, приобретая порой даже вульгарные, гротескные формы. «Важность приобрела не только генерация идей, – пишет Дж. Рикуперати, – но и их циркуляция, их внедрение. Это благоприятствовало развитию

* Да и в XIX веке во Франции, за исключением О. Конта и А. Бергсона – сплошь утописты типа А. Сен-Симона да «философские литераторы» вроде гениального О. де Бальзака! Не отстал и XX век: один Ж.-П. Сартр чего стоит... Здесь очевидна культурно-типологическая близость французской и русской культур и философий с их болезненным обсуждением проблемы «интеллектуалов» и «интеллигентов».

книжного дела, которое просвещало читателей, поставляя им продукцию двусмысленного свойства: *философию* в ней не всегда можно было отличить от *порнографии*. Расширение сферы действия книги подтверждалось не только цифрами тиражей или числом проданных экземпляров, но также появлением сочинений, отражающих чисто народный менталитет. Среди них встречались такие ошеломляющие и удивительно глубокие произведения, как автобиография парижского стекольщика Жака-Луи Менетра, повествовавшая о его пути в Революцию. В ней было рассеяно множество свидетельств знакомства автора с радикальной культурой, например со знаменитым «Трактатом о трех самозванцах». Стремясь превратить свои записки в «образцовую биографию», профессиональный подмастерье Менетра посягнул на жанр, который до той поры казался монополией «высокой» культуры. Поощряя к совершенствованию не только искусства, но и ремесла, действенный разум «спустил» этот жанр в народную среду» [Рикуперати: Человек Просвещения, С. 19]. Здесь мы выходим на такую проблему, как роль социальных институтов в формировании индивидуального и общественного сознания и значение институциональной методологии (социологии знания) в историко-философских и системных философских исследованиях.

И, как мы видим, первым её поднял не М. Шелер, не К. Манхейм, не социологи Франкфуртской школы, а именно Г.Г. Шпет, не называя свой институциональный метод «социологией знания». В советской философии эти идеи возродятся в 60-е годы XX века в русле советского «творческого марксизма». В частности, в работах М.К. Петрова, который в своей статье, упоминаемой выше, и в других работах писал не только о методологическом сопряжении «реалистической истории» философских идей и «номиналистической истории» философов-людей, но и связывал историко-философское исследование с институциональными, «тезаурисными факторами»* [См.: Огурцов: Наука и образование в перспективе..., С. 53], предполагающими включение в контекст историко-философской экспликации истории науки и университетов, способов инкорпорации научно-дисциплинарных достижений в образовательный процесс.

Институциональный метод в историко-философских исследованиях в те годы отставали и другие советские философы. Особенно в этом плане показательной стала статья М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьева и В.С. Швырева «Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии», опубликованная первоначально на страницах журнала «Вопросы философии», а затем в сборнике [Мамардашвили 1972, С. 28-94], и удостоенная, как и статья М.К. Петрова, чести быть проработанной на самом высоком партийном уровне. Авторы, как и М.К. Петров, и другие советские философы (Н.В. Мотрошилова, А.Н. Ерыгин, Т.П. Матяша, А.В. Потёмкин, Е.Я. Режабек и ещё ряд учёных [См.: Социология науки, 1968; Социальная природа познания, 1979]), пытались найти более гибкие версии марксистской «социологии знания», вводя между «общественным бытием» и «общественным сознанием» третье «звено» – «духовное производство» с его многообразными институциональными и стратификационными измерениями. Они и применяли институциональный метод в историко-философских исследованиях.

Но что такое «социальные институты»? Под социальными институтами (от лат. *institutum* – установление, устройство, обычай) [Быченков: Институт социальный, С. 124-125; *Social Institutions // Stanford Encyclopedia of Philosophy*] мы понимаем исторические сложившиеся способы организации совместной жизнедеятельности людей, общезначимые и самовоспроизводящиеся культурные практики, удовлетворяющие специфические потребности коллективных или индивидуальных субъектов и, тем самым, выполняющие определенные роли и функции по сплочению общества как социокультурной системы, которые влияют на поведение человека посредством правил, культурных образцов, привычек, типов мышления, моделей поведения, норм, ценностей, идеалов, и т.п.

К социальным институтам можно отнести такие способы самоорганизации людей, как семья и род, этнос и нация, обычаи и язык, литература и газеты, искусство и театр, университетские корпорации и общеобразовательные школы, наука и церковь, право и государство и т.д. Все они связаны, так или иначе, с социальными структурами (сословиями, классами, профессиональными группами и т.п.), но являются более устойчивыми культурно-историческими образованиями, имеют длительную жизнь, переживая иногда все «общественно-экономические формации» и сопротивляясь всяческим новшествам

* Под тезаурусом М.К. Петров понимал «естественный национальный язык, который обеспечивает общесоциальную коммуникацию».



(например, язык и семья, школа и церковь). При таком многообразии институциональных формообразований мы в растерянности можем опустить руки, не зная, с чего начать в историко-философском исследовании. Наверное, всё это институциональное многообразие очень трудно даже «иметь в виду» в контекстах интерпретации той или иной философской системы или идей конкретных философов.

Уже тогда были попытки сосредоточиться на более узком понимании «институциональных факторов», связав их с таким феноменом, как «духовное производство» (ещё один эффективный эпистемологический концепт «творческого марксизма» в советском философско-смысловом поле). «Структура духовного производства, – писали М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьева и В.С. Швырев, – обнаруживает себя (и соответственно может быть зафиксирована и подвергнута анализу) двояким образом: с одной стороны, в качестве особых социальных образований и отношений (типичные для данного общества формы разделения, обособления умственного и физического труда, *экономическое положение и социальный статус интеллигенции, институты, в которых организуется духовная деятельность, формы трансляции знания и культуры* (здесь выделено нами – авт.) в обществе и т.д.); с другой стороны, в качестве особой *организации субъективности* самого агента духовного производства. Речь идет о переживании индивидом, осуществляющим духовную деятельность, своего объективного социального положения, своей «роли мыслящего» – переживании, которое отливается не просто в те или иные «настроения», «душевные состояния», а в предельно формальные и абстрактные представления об отношениях между сознанием и самосознанием, мышлением и субъектом мысли; поступком и реализующимся в нем намерением и т.д.» [Мамардашвили, Соловьев, Швырев, С. 33.]. Здесь уместно задать вопрос: неужели институциональный метод был утрачен в постсоветской российской философии, увлеченной переоценкой ценностей и усвоением новомодных философско-мыслительных практик? Нет, это не совсем так.

В последние четверть века традиции социологии знания в исследовании истории философии, развивает, в частности, В.А. Куренной [См.: Куренной: Философия и институты... С. 54-83; Куренной: К вопросу о возникновении... С. 156-182; Куренной: Заметки о некоторых проблемах... С. 3-29; Куренной: Уединение университетского философа, С. 63-75; Куренной: Философский проект «Логоса»... С.13-72], один из основателей такого институционального проекта современной философии, как журнал «Логос», ведущего недвусмысленный диалог с дореволюционным «Логосом» и его евро-ориентированной философской установкой. Его работы интересны вдвойне: он не только рассматривает проблемы методов историко-философских исследований (прежде всего институциональный метод), но и применяет их в интерпретации истории европейской и отечественной философии, в том числе и в интересных институциональных и биографически-контекстных реконструкциях эволюции феноменологии в Европе и России (философия Г.Г. Шпета также присутствует в его работах).

В.А. Куренной обращает внимание в рамках развиваемой им «социологии философского знания» на ограниченность «истории идей», критико-имманентного метода и «канонической текстологии»: «Существующие способы трансляции и развития философской мысли в основной своей части организованы таким образом, что поддерживают представление об определенной внеисторической и внесоциальной тождественности дискурсивных образований в этой сфере. Когда говорится, например, о таких философских направлениях, как теория науки или феноменология, предполагается, что существует некоторое устойчивое концептуальное образование, которое хотя и окрашивается в соответствии с тем социально-культурным контекстом, в котором оно оказывается, однако продолжает сохранять определенную идентичность. Предполагается также, что философская проблематика как таковая может быть вычленена и усвоена в ходе внимательного аналитического прочтения определенных произведений, имеющих систематический и теоретический характер. Сам по себе этот способ экспликации философских проблем является значимым социальным и дискурсивным фактором, оспаривать который на теоретическом уровне – означает игнорировать его природу, включающую в себя как идейно-теоретическую, так и социально-институциональную компоненту» [Куренной: Философия и институты... С. 54]. Здесь, отмечает он, возможны казусы, когда интересы «чистой науки» и её этика, определяемые следованием «философской традиции», т.е. «истории идей», вступают в противоречие со статусно-корпоративными ценностями, карьерными и прагматическими, что и показано им на примере жизненной ситуации Гуссерля с использованием «архива эпохи», переписки Гуссерля и Brentano [Куренной: Философия и институты... С. 59-61]. Это, кстати,

ещё одна иллюстрация к тому, что и немецкая (Брентано – австрийская) философская традиция находилась в напряжении между «чистой наукой» и «прагмой», чего не захотел усмотреть, к сожалению, Г.Г. Шпет в своих работах по истории русской философии.

К сожалению, В.А. Куренной, как и другие авторы, переносит, по нашему мнению, на взаимоотношение критико-имманентной и институционально-контекстной методологии принципы истории и социологии *науки*, понимая философию, как и Гуссерль, в качестве «исключительно науки», что не совсем так* [Порус: Спор о рационализме... С. 146-167], ибо история философии отличается от истории науки и не совсем с нею совпадает. Этот момент связан у всех «феноменологов», с сознательной или неосознаваемой абсолютизацией институционального фактора и его сведением в основном к рассмотрению «университетской академической корпорации» (причём, в её идеализированной «гумбольдтовской версии», отличной и от российских, и от британских, и от французских, и от североамериканских университетских моделей) и близкой «журнально-издательской среды» в истории философии, что порождало и будет генерировать всегда иллюзии в понимании философии в качестве «науки». Это и есть «диатрибическая философия» (кстати, слово «диатриба» любил употреблять Г.Г. Шпет) и профессорская трактовка её специфики [См.: Потемкин, 2003].

Но вернёмся к философии Г.Г. Шпета, так как именно он, задолго до К. Манхейма и, возможно, параллельно с М. Шелером (было ли здесь влияние последнего, так Г.Г. Шпет мог с ним встречаться в Германии?) [Манхейм, 1994; Шелер, 2011], ввёл принципы институциональной методологии не только в историю философии, но и в разработку собственной положительной философии. Конечно, в адрес «Очерка развития русской философии» выдвигали много контраргументов, в том числе и достаточно веских, как сторонники, так и противники шпетовской версии истории русской философии. Мы также могли бы дополнительно привести массу критических и обоснованных аргументов против некоторых шпетовских положений в интерпретации истории русской культуры (например, чего стоит сведение им, тонким лингвистом и филологом, старославянского языка к некоему «болгарскому» и их не отличие от «церковно-славянского»). Для нас сейчас главное не «эмпирические факты» и даже не шпетовский «отрицательный приговор» дореволюционной русской философии, а та методология, которую он разрабатывал и которую мы не усвоили до сих пор. И которую нам надо усвоить, чтобы вновь не изобретать новое, которое есть хорошо (чаще – плохо) забытое старое...

Именно в «Очерке развития русской философии» Г.Г. Шпетом был применён в достаточно полном объёме институциональный метод исследования истории философии. Он вводит в методологию историко-философского исследования учёт таких институциональных факторов, как «национальный язык», «церковь», «образование», «наука», «университеты», «журналы», «политическая власть и государство», «элита» (типы интеллигенции) и т.д. Всё это можно объяснить его интеллектуальной инкорпорацией достаточно эффективных объяснительных и дескриптивных схем «исторического материализма», которым он увлекался в годы обучения на физико-математическом факультете в Киеве, а потом объективно наблюдал за «эволюцией марксизма».

Если учитывать реализацию в текстах Г.Г. Шпета институционального методологического измерения истории русской философии и специфики самой философии как «чистого знания», то тогда будет понятной неуместность иронии В.В. Зеньковского, прозвучавшей в его «Истории русской философии» [Зеньковский, С. 135] по поводу следующей шпетовской (якобы!) «апологии марксизма» в «Очерке развития русской философии»: «Что касается историчности или неисторичности моих суждений, то тут вопрос сложнее и более спорен. Историчность или неисторичность определяется не характером оценок и не изображением фактов, а введением их в должный «контекст», установлением и выбором этого контекста. Здесь самый простой, хотя методологически еще не оправданный путь есть путь *объяснения*. И едва ли в этом смысле можно найти что-нибудь удобнее марксизма. Я хотел бы быть марксистом... Но я всяких объяснений избегал, зато от интерпретации, от усилия «дать понять» не хотелось отказываться. Ближайшим контекстом в таком случае для моей темы было бы

* Над этим, кстати, задумывался и Г.Г. Шпет под влиянием Л. Шестова.



развитие у нас просвещения и науки вообще. Но и здесь я свою задачу сузил и сгустил, чем, не знаю, достиг ли нужной ясности. Мне не хотелось входить в эмпирию культурно-бытовой среды истории, хотелось оставаться в сфере философского и философско-исторического освещения нашей культуры. Насколько я преодолел возникшие с такою постановкою вопроса затруднения, судить мне еще трудно. Мне мысль ясна, но в изложении своем темноты я различаю, тем более, что, как теперь я убеждаюсь, основная моя идея развития и смены интеллигенции, не будучи конечной инстанцией, может вызвать у читателя потребность в новых и более детальных разъяснениях» [Шпет: Сочинения, С. 13-14]. Здесь уместно видеть, как учёт достижений «исторического материализма», так и отличие шпетовского «социального реализма», предполагающего последовательный диалог-диалектику герменевтико-феноменологической методологии в историко-философском исследовании и в создании собственной «положительной философии».

Остаётся только сожалеть, что в своё время прекрасные советские философы прошли мимо столь многогранно и филигранно разработанной философской (и социально-гуманитарной) методологии Г.Г. Шпета. Но их вины в том нет в виду недоступности текстов Г.Г. Шпета вплоть до конца 80-годов прошлого века. Надо сожалеть о том, что мы сейчас мало следуем шпетовским урокам.

Список литературы

References

1. Бабинцев В.П., Римский В.П. Матрица русофобии и ментально-антропологические типы русской интеллигенции // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №16 (159). Вып. 25. Белгород, 2013. С. 16-28.
Babintsev V.P., Rimskiy V.P. Matritsa rusofobii i mental'no-antropologicheskiye tipy russkoy intelligentsii // Nauchnyye vedomosti BelGU. Seriya «Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo». №16 (159). Vyp. 25. Belgorod, 2013. S. 16-28.
2. Белоненко Е.О., Римский В.П. Время в самоидентификации модерна // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №2 (199). Вып. 31. Белгород, 2015. С. 65-80.
Belonenko Ye.O., Rimskiy V.P. Vremya v samoidentifikatsii moderna // Nauchnyye vedomosti BelGU. Seriya «Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo». №2 (199). Vyp. 31. Belgorod, 2015. S. 65-80.
3. Белоненко Е.О., Римский В.П. Капитализация времени в цивилизации модерна // Наука. Искусство. Культура. Рецензируемый научный журнал БГИИК. №1 (5). Белгород, 2015. С. 5-24.
Belonenko Ye.O., Rimskiy V.P. Kapitalizatsiya vremeni v tsivilizatsii moderna // Nauka. Iskusstvo. Kul'tura. Retsenziruyemyy nauchnyy zhurnal BGIK. №1 (5). Belgorod, 2015. S. 5-24.
4. Бондаренко Е.А., Римский В.П. Интеллектуальный труд и духовное производство: философско-методологическая экспликация понятий // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №2 (173). Вып. 27. Белгород, 2014. С. 33-42.
Bondarenko Ye.A., Rimskiy V.P. Intellektual'nyy trud i dukhovnoye proizvodstvo: filosofsko-metodologicheskaya eksplikatsiya ponyatiy // Nauchnyye vedomosti BelGU. Seriya «Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo». №2 (173). Vyp. 27. Belgorod, 2014. S. 33-42.
5. Будянская Л.А., Римский В.П. Социокультурные и ментальные контексты Возрождения и Реформации: к методологии исследования генезиса новоевропейской философии // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». №2(97). Вып. 15. Белгород, 2011. С. 7-8.
Budyanskaya L.A., Rimskiy V.P. Sotsiokul'turnyye i mental'nyye konteksty Vozrozhdeniya i Reformatsii: k metodologii issledovaniya genezisa novoyevropeyskoy filosofii // Nauchnyye vedomosti BelGU. Seriya «Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo». №2(97). Vyp. 15. Belgorod, 2011. S. 7-8.
6. Быченков В.М. Институт социальный // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2010. С. 124-125.
Bychenkov V.M. Institut sotsial'nyy // Novaya filosofskaya entsiklopediya: V 4 t. M., 2010. S. 124-125.
7. Густав Шпет и шекспировский круг: Письма, документы, переводы. Отв. ред.-сост., предисл., комм., археогр. работы и реконструкция Т. Г. Шедрина. М.; СПб., 2013.
Gustav Shpet i shekspirovskiy krug: Pis'ma, dokumenty, perevody. Otв. red.-sost., predisl., komm., arkheogr. raboty i rekonstruktsiya T. G. Shchedrina. M.; SPb., 2013.
8. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. I. Ч. 2. Ленинград, 1991.
Zen'kovskiy V.V. Istoriya russkoy filosofii. T. I. CH. 2. Leningrad, 1991.
9. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II. Ч. 2. Ленинград, 1991.



- Zen'kovskiy V.V. Istoriya russkoy filosofii. T. II. СН. 2. Leningrad, 1991.
10. Каменский З.А. История философии как наука. М., 1992.
Kamenskiy Z.A. Istoriya filosofii kak nauka. M., 1992.
11. Каменский З.А. История философии как наука в России XIX–XX вв. М., 2001.
Kamenskiy Z.A. Istoriya filosofii kak nauka v Rossii XIX–XX vv. M., 2001.
12. Каменский З.А. Методология историко-философского исследования. М., 2002.
Kamenskiy Z.A. Metodologiya istoriko-filosofskogo issledovaniya. M., 2002.
13. Кассирер Э. Философия Просвещения. М., СПб., 2013.
E. Filosofiya Prosveshcheniya. M., SPb., 2013
14. Куренной В. Заметки о некоторых проблемах современной отечественной истории философии // Логос. 2004. № 3-4 (43). С. 3-29.
Kurennoy V. Zametki o nekotorykh problemakh sovremennoy otechestvennoy istorii filosofii // Logos. 2004. № 3-4 (43). S. 3-29.
15. Куренной В. К вопросу о возникновении феноменологического движения // Логос. 1999. №11-12 (21). С. 156-182.
Kurennoy V. K voprosu o vznikhovnenii fenomenologicheskogo dvizheniya // Logos. 1999. №11-12 (21). S. 156-182.
16. Куренной В. Уединение университетского философа // Логос. 2007. №6 (63). С. 63-75; Куренной В. Философия и институты: случай феноменологии // Логос 1991–2005. Избранное: В 2 т. Т. 1. М., 2006. С. 54-83.
Kurennoy V. Uyedineniye universitetskogo filosofa // Logos. 2007. №6 (63). S. 63-75; Kurennoy V. Filosofiya i instituty: sluchay fenomenologii // Logos 1991–2005. Izbrannoye: V 2 t. T. 1. M., 2006. S. 54-83.
17. Куренной В. Философский проект «Логоса»: немецкий и русский контекст // «Логос» в истории европейской философии: Проект и памятник. М., 2006. С.13-72.
Kurennoy V. Filosofskiy proyekt «Logosa»: nemetskiy i russkiy kontekst // «Logos» v istorii yevropeyskoy filosofii: Proyekt i pamyatnik. M., 2006. S.13-72.
18. Латур Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир // Логос. 2002. № 5-6; С. 1-32.
Latur B. Dayte mne laboratoriyu, i ya perevernu mir // Logos. 2002. № 5-6; S. 1-32.
19. Латур Б. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества. СПб., 2013.
Latur B. Nauka v deystvii: sleduya za uchenymi i inzhenerami vnutri obshchestva. SPb., 2013.
20. Латур Б. Нового времени не было: эссе по симметричной антропологии. С-Пб., 2006.
Latur B. Novogo vremeni ne bylo: esse po simmetrichnoy antropologii. S-Pb., 2006.
21. Латур Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. М., 2014.
Latur B. Peresborka sotsial'nogo. Vvedeniye v aktorno-setevuyu teoriyu. M., 2014.
22. Лосский Н.О. История русской философии. М., 2011.
Losskiy N.O. Istoriya russkoy filosofii. M., 2011.
23. Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972. С. 28-94.
Mamardashvili M.K., Solov'yev E.YU., Shvyrev V.C. Klassika i sovremennost': dve epokhi v razvitii burzhuaznoy filosofii // Filosofiya v sovremennoy mire. Filosofiya i nauka. M., 1972. S. 28-94.
24. Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994.
Mankheym K. Diagnost nashego vremeni. M., 1994.
25. Мельник Ю.М. Римский В.П. Время жить и время созерцать... Экзистенциальные смыслы и философское понимание времени в классической европейской культуре. СПб., 2014.
Mel'nik YU.M. Rimskiy V.P. Vremya zhit' i vremya sozertsat'... Ekzistentsial'nyye smysly i filosofskoye ponimaniye vremeni v klassicheskoy yevropeyskoy kul'ture. SPb., 2014.
26. Огурцов А.П. Наука и образование в перспективе тезаурусной динамики (М.К. Петров как философ науки) // Идеи М.К. Петрова и политическая концептология. Сборн. [Электронный ресурс] / редколл.: В.П. Макаренко и др. Ростов-на-Дону, 2007. С. 53. URL: http://polittheory.narod.ru/Library/Petrov_politconcept.pdf.
Ogurtsov A.P. Nauka i obrazovaniye v perspektive tezaurusnoy dinamiki (M.K. Petrov kak filosof nauki) // Idei M.K. Petrova i politicheskaya kontseptologiya. Sborn. [Elektronnyy resurs] / redkoll.: V.P. Makarenko i dr. Rostov-na-Donu, 2007. S. 53. URL: http://polittheory.narod.ru/Library/Petrov_politconcept.pdf.
27. Петров М.К. Историко-философские исследования. М., 1996.
Petrov M.K. Istoriko-filosofskiye issledovaniya. M., 1996.
28. Порус В. Н. Спор о рационализме: философия и культура (Э. Гуссерль, Л. Шестов и Г. Шпет) // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М., 2006. С. 146-167.



- Porus V. N. Spor o ratsionalizme: filosofiya i kul'tura (E. Gusserl', L. Shestov i G. Shpet) // Gustav Shpet i sovremennaya filosofiya gumanitarnogo znaniya. M., 2006. S. 146-167.
29. Потемкин А.В. Метафилософские диатрибы на берегах Кизитеринки. Ростов-на-Дону, 2003.
- Potemkin A.V. Metafilosofskie diatriby na beregakh Kiziterinki. Rostov-na-Donu, 2003.
30. Прокофьев П. (Д.И. Чижевский). Густав Шпет. Очерки развития русской философии. Первая часть. Петербург, 1922. Стр. XVI – 350 // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М., 2006. С. 385-389.
- Prokof'ev P. (D.I. Chizhevskiy). Gustav Shpet. Ocherki razvitiya russkoy filosofii. Pervaya chast'. Peterburg, 1922. Str. XVI – 350 // Gustav Shpet i sovremennaya filosofiya gumanitarnogo znaniya. M., 2006. S. 385-389.
31. Рикуперати Дж. Человек Просвещения // Мир Просвещения. Исторический словарь. М., 2003.
- Rikuperati Dzh. Chelovek Prosveshcheniya // Mir Prosveshcheniya. Istoricheskiy slovar'. M., 2003.
32. Социальная природа познания. Теоретические предпосылки и проблемы. М., 1979.
- Sotsial'naya priroda poznaniya. Teoreticheskiye predposylki i problemy. M., 1979.
33. Социология науки. Ростов н/Д, 1968.
- Sotsiologiya nauki. Rostov n/D, 1968.
34. Чижевский Д.И. Рецензия на Г. Шпета: Очерк истории русской философии. Ч. I. СПб., 1922 (рукопись) // // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М., 2006. С. 390-402.
- Chizhevskiy D.I. Retsenziya na G. Shpeta: Ocherk istorii russkoy filosofii. CH. I. SPb., 1922 (rukopis') // // Gustav Shpet i sovremennaya filosofiya gumanitarnogo znaniya. M., 2006. S. 390-402.
35. Шелер М. Проблемы социологии знания. М., 2011.
- Sheler M. Problemy sotsiologii znaniya. M., 2011.
36. Шпет Г.Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Изд. 3-е. М., 2011.
- Shpet G.G. Istoriya kak problema logiki. Kriticheskiye i metodologicheskiye issledovaniya. Izd. 3-ye. M., 2011.
37. Шпет Г.Г. К вопросу о гегельянстве Белинского // Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. II. Материалы. [реконструкция, науч. ред., коммент., археограф, работа Т.Г. Щедрина]. М., 2009. С. 100-184.
- Shpet G.G. K voprosu o gegel'yanstve Belinskogo // Shpet G.G. Ocherk razvitiya russkoy filosofii. II. Materialy. [rekonstruktsiya, nauch. red., komment., arkheograf, rabota T.G. Shchedrina]. M., 2009. S. 100-184.
38. Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989.
- Shpet G.G. Sochineniya. M., 1989.
39. Шпет Г.Г. Философское мировоззрение Герцена // Шпет Г.Г. К вопросу о гегельянстве Белинского // Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. II. Материалы. М., 2009. С. 206-298.
- Shpet G.G. Filosofskoye mirovozzreniye Gertsena // Shpet G.G. K voprosu o gegel'yanstve Belinskogo // Shpet G.G. Ocherk razvitiya russkoy filosofii. II. Materialy. M., 2009. S. 206-298.
40. Щедрина Т.Г. Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М., 2008.
- Shchedrina T.G. Arkhiv epokhi: tematicheskoye yedinstvo russkoy filosofii. M., 2008.
41. Щедрина Т.Г. Предисловие // Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. II. Материалы. Реконструкция Т.Г. Щедриной. М., 2009.
- Shchedrina T.G. Predisloviye // Shpet G.G. Ocherk razvitiya russkoy filosofii. II. Materialy. Rekonstruktsiya T.G. Shchedrinoy. M., 2009.
42. Щедрина Т.Г. «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004.
- Shchedrina T.G. «YA pishu kak ekho drugogo...»: Ocherki intellektual'noy biografii Gustava Shpeta. M., 2004.
43. Яковенко Б.В. История русской философии. М., 2003.
- Yakovenko B.V. Istoriya russkoy filosofii. M., 2003.
44. Яковлева Л.Е. Национальные философские традиции: компаративное измерение // Хора. № 3/4 (9/10). Курск, 2009. С. 4-32.
- Yakovleva L.Ye. Natsional'nyye filosofskiyе traditsii: komparativnoye izmereniye // Khora. № 3/4 (9/10). Kursk, 2009. S. 4-32.
45. Social Institutions // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/social-institutions>.
- Social Institutions // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/social-institutions>.