

Anna Han

БОРИС ПАСТЕРНАК И ГУСТАВ ШПЕТ ОПЫТ СОПОСТАВИТЕЛЬНОЙ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Типологическое сопоставление эстетических воззрений поэта и прозаика Бориса Пастернака и философа Густава Шпета уже давно нуждается в принципиальном подходе.¹ Такое сопоставление может быть осуществлено параллельно на нескольких уровнях. На уровне биографических фактов, свидетельствующих о непосредственном скрещении их творческих судеб на определенном этапе их развития; на уровне историко-культурных фактов, позволяющих определить типологическую схожесть в направленности их теоретического самоопределения и общность тех философских источников, на которые они ориентируются; и не в последнюю очередь на уровне тех теоретических перекличек, которые эксплицитно выражены в их эстетических и философских трактатах и получают структурное воплощение в их системе мышления.

Возможность типологического сопоставления на этих уровнях была подготовлена филологическими исследованиями, посвященными характеристике философской подосновы эстетических воззрений Бориса Пастернака, уже начиная с 1970-х годов. В предыстории этой проблемы можно выделить несколько этапов исследований, составляющих теоретическую базу и предлагающих фактический материал для современных поисков. У истоков подготовительного этапа современной постановки вопроса несомненно лежат работы Л. Флейшмана, прежде всего его фундаментальная статья „К характеристике раннего Пастернака“, где впервые была установлена типологическая схожесть ряда эстетических положений и формально-стилистических свойств поэзии и прозы Пастернака с феноменологической философией. В этой статье было также отмечено синкретическое свойство ранней прозы Пастернака, в которой на взгляд Л. Флейшмана собственно-художественный, т.е. беллетристический, и философско-теоретический пласты неразделимо переплетаются. Автор статьи утверждал, что

¹ Попытка этого впервые была предпринята нами в докладе, прочитанном на 11-ом симпозиуме Загребского понятийника русского авангарда в 1992 г. Настоящая статья является результатом продолжения изучения данной темы и развития идей, прозвучавших на Загребском симпозиуме. Данная публикация осуществлена в рамках научного проекта ОТКА-Т025564.

такие ранние опыты Пастернака в области художественной прозы, как *Письма из Тулы* или *Детство Люверс*, могут быть прочтены как теоретические „трактаты об искусстве“, в основе которых лежит четко очерченная концепция по философии сознания, творчества и языка. Переосмысление статуса субъекта и мира в творчески-познавательной ситуации, которая вновь получила свою онтологическую базу, было осмыслено в статье Л. Флейшмана как прямое соответствие гуссерлианской феноменологии:

Детство Люверс – это повесть о „феноменологическом“ прояснении познаваемого – через заблуждение, через туманное познание, – о процессах „приведения к ясности“. От по-детски успокоительного значения „Мотовилихи“ Женя идет к поискам „смысла“ за явлением.²

Раскрывая гуссерлианскую феноменологию как философскую подоплеку новой интенциональности творческого субъекта и опосредующих ее системы поэтических приемов в творчестве Пастернака, статья Л. Флейшмана этим самым заложила основу того ряда исследований, в которых при рассмотрении культурных продуктов эпохи постсимволизма в равной мере применяются такие, как бы несовместимые при структуральном подходе дисциплины, как поэтика и теория познания, поэтика и онтология. В одной из своих новейших работ, посвященных изучению взаимоотношения философии и поэзии в творчестве Пастернака, Л. Флейшман утверждает именно философскую обоснованность установки Пастернака в работе над поэтическим словом:

В русской поэзии двадцатого века Пастернак – наиболее „философский“ поэт. Философия выступает в его творчестве не всегда и не обязательно как тема, но неизменно как *метод* работы над словом, как способ, логика развертывания словесного материала, каковым бы ни было заявленное содержание того или иного стихотворного или прозаического текста. Именно в этой особенности таятся специфические трудности анализа творчества всего раннего периода Пастернака, увенчивающегося *Охранной Грамотой*.³

Тогда как в исследованиях Л. Флейшмана при характеристике философской подосновы эстетических взглядов и творческой практики Пастернака акцент ставился на влияние феноменологии Гуссерля, в наши дни научную актуальность приобретает сопоставление эстетических воззрений Пас-

² Л. Флейшман, „К характеристике раннего Пастернака“, *Russian Literature*, 12, 1975, 97.

³ Л. Флейшман, „Накануне поэзии: Марбург в жизни и в Охранной грамоте Пастернака“, *Pasternak-Studien I. Beiträge zum Internationalen Pasternak-Kongreß 1991 in Marburg*, (Hg.) S. Dorzweiler und H.-B. Harder, München 1993, 73.

тернака с самобытным русским прочтением феноменологии Гуссерля, с философской и эстетической системой Г. Шпета. Это тем более оправдано, что ранний феноменологический этап философского развития Г. Шпета, представленный в его монографии *Явление и смысл* (1914) и монографической статье „Сознание и его собственник“ (1916), хронологически совпадает с ранним периодом эстетического самоопределения Пастернака, запечатленного в таких статьях, как „Символизм и бессмертие“ (1913), „Вассерманова реакция“ (1914) и „Черный бокал“ (1916).

Как свидетельствуют названные работы Г. Шпета, философ не довольствовался только попыткой привить феноменологическое мышление и соответствующую терминологию русской философской традиции, но и осуществил опыт критического истолкования системы Гуссерля в соответствии с культурными потребностями эпохи. Нам представляется, что „герменевтическая коррекция“ феноменологии Гуссерля была произведена Г. Шпетом именно в духе экзистенциальных и философских потребностей русской культурной ситуации. Все более точному определению историко-культурной роли самобытной теоретической системы Г. Шпета в значительной мере способствовала та волна зарубежных и русских философских исследований, в которых заново было открыто философское и эстетическое наследие русской феноменологической школы 1910–1920-х годов. Благодаря той культурной атмосфере, в которой феноменологическая мысль пережила в России свой запоздалый ренессанс в 1980–1990-х годах, жизненное и научное дело Г. Шпета получило достойную оценку на вновь распахнувшемся историко-культурном горизонте.⁴ Этот феноменологический

⁴ См.: Н. Schmid, „G. Špet / ruska avangarda“, *Pojmovnik Ruske Avangarde*, 5, Zagreb 1987; E. Freiburger-Sheikholeslami, „G.G. Špet's Theory of Interpretation as a Theory of Understanding“, *American Contributions to the Tenth International Congress of Slavists*, Ohio, Columbus 1988; Alexander Haardt, *Phänomenologie und strukturelle Sprachanalyse bei Gustav Špet* (Phänomenologische Forschungen, 21), München 1988; А.А. Митюшин, „Творчество Г. Шпета и проблема истолкования действительности“, *Вопросы философии*, 11, 1988; „Феноменология и ее роль в современной философии. Материалы круглого стола“, *Вопросы философии*, 12, 1988; Шпетовские чтения в Томске, Томск 1991; В.Г. Кузнецов, „Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета“, *Логос*, 2, Москва 1991; А. Haardt, „Gustav Špet's Aesthetic Fragments and Roman Ingarden's Literary Theory: Two Designs for a Phenomenological Aesthetics“, *Wiener Slavistischer Almanach*, 27, 1991; А. Haardt, „Gustav Špet's Appearance and Sense and Phenomenology in Russia“, *Gustav Špet. Appearance and Sense*. Transl. by Thomas Nemeth. Dordrecht / Boston / London 1991; Специальный номер журнала *Начала*, 1, Москва 1992, посвященный теоретическому наследию и биографическим документам Г. Шпета; В.В. Калининченко, „Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике“, *Логос*, 1, 1992, № 3; Кандида Гидрини, „Особенности герменевтики Г.Г. Шпета“, *Начала*, 2, 1992; Н. Schmid, „Gustav Špets Entwurf einer hermeneutischen Literaturgeschichtsschreibung“, *Wiener Slavistischer Almanach*, 32, 1993; А. Хаардт, „Эдмунд Гуссерль и феноменологическое движение в России 10-х и 20-х годов“, *Вопросы философии*, 5, 1994. Г.Г. Шпет / Comprehensio, Вторые Шпетовские чтения „Творческое наследие Г.Г. Шпета и современные философские проблемы“, Томск: Водолей 1997.

ренессанс в русской философии плодотворно повлиял и на филологические исследования.

В конце 1980-х и в начале 1990-х годов постепенно выходили в свет такие филологические работы, в которых отмечается историко-культурный смысл ориентации новых постсимволистских поэтических течений на феноменологическую философию при определении их эстетических взглядов. Одной из первых таких работ была статья Вяч. Вс. Иванова „Пастернак и ОПОЯЗ“, где дальше развита концепция о влиянии феноменологии Гуссерля на раннее эстетическое самоопределение Пастернака, однако утверждается, что это влияние могло быть усилено и интерференцией других культурных фактов, в частности поэзией Рильке:

Концепция „вещи“ как центральной для зрелого Рильке, чьи стихи нацелены на изображение того или иного образа вещи-предмета стихотворения, могла в эстетической теории Пастернака наложиться на сходную с ней феноменологическую проблематику. [...] Центр внимания переносился на объект восприятия, поэтому, вместо того, чтобы „выражать“, поэзия должна впитывать восприятия как губка (образ, объединяющий „Несколько положений“ и стихи о поэзии из „Поверх барьеров“). Следовательно, соотношение воспринимающего и впитывающего впечатления субъекта и воспринимаемого предмета-„вещи“ в смысле Рильке оказываются для поэзии главными.⁵

Это направление исследований продолжается в работах Н.Г. Полтавцевой и Н.Ю. Грякаловой, где „феноменологический поворот“ в философском мышлении начала века прямо соотносится со сменой культурных парадигм в эпоху преодоления символизма как универсальной модели мирообъяснения. Культурфилософскую перспективу, открытую под влиянием феноменологии, авторы этих статей видят прежде всего в отказе от метафизических конструкций как в философском, так и в эстетическом моделировании мира, и в обращении к миру вещей, увиденных через призму „обыденного сознания“, в итоге чего и сам человек, переосмысливший границы своей субъективности, учится ощущать себя „явлением среди явлений“. В этих работах скрыто сформулирован призыв к изучению самобытной русской феноменологической школы и ее влияния на эстетическое самоопределение поэтов постсимволистской эпохи.⁶

⁵ Вяч. Вс. Иванов, „Пастернак и ОПОЯЗ. К постановке вопроса“, *Тыняновский сборник. Третьи Тыняновские чтения*, Рига 1988. 79-80.

⁶ „Мысль, общая для всей культуры десятих годов, – это мысль о реабилитации частного человека, субъекта; это тема „обыденного сознания“, властно заявляющего о своих правах. [...] „Эвклидова геометрия“ старого мира отступала, в культуре происходили сложные процессы смены парадигм, менялись привычные оценки и критерии, теоретический „просветительский“ разум века Просвещения отступал в интеллигентском сознании перед сложностью нового времени, философия стремилась

Такой опыт многостороннего сравнения поэтики и эстетики акмеизма, одного из самых видных проявлений культуры постсимволизма, с эстетической программой русской формально-философской школы, представителем которой был и Г. Шпет, осуществлен в работе А. А. Хансен-Леве, где утверждается прямая типологическая схожесть этих двух культурных формаций:

Соответствия между поэтикой акмеизма и эстетикой ФФС (= формально-философской школы) 20-х годов, представленной в ГАХН (Гос. Академия Художественных Наук) в Москве и в ГИИИ (Государственный Институт Истории Искусств) в Ленинграде, так убедительны и характерны для обоих направлений в эстетике постсимволизма, что можно даже говорить о тождественности теоретических позиций во всех отношениях. Все антиавангардистские высказывания у представителей ФФС, особенно у Г. Шпета и раннего Бахтина, приходят к тем же выводам, как критические высказывания Мандельштама или Гумилева о футуризме или даже о символизме. Как и акмеизм, ФФС с одной стороны резко критически относится к аван-гарду, с другой стороны однако нельзя сказать, чтобы эта искусство-ведческая формация находилась вне рамок эстетики модернизма.⁷

В статье А. А. Хансен-Леве содержится очень богатый вспомогательный филологический материал для аргументации правильности нашей установки,

соединить пафос традиционной европейской 'гуманитарной' субъективности с правами жизни, признаваемыми реально выше теории. [...] Феноменология Гуссерля попыталась объединить в себе обе линии: традицию вчувствующегося в теорию субъекта и мира вокруг него. Русское гуссерлианство [...] включило в себя реабилитированное 'житийское мироощущение', гуссерлевский 'жизненный мир' как мощное подспорье в культурологических, эстетических, поэтических и подчас политических спорах о сущности движения эпохи" (Н.Г. Полтавцева, *«Анна Ахматова и культура серебряного века»*, *Ахматовские чтения, вып. I. Царственное слово*. Москва 1992, 43-44); "В культурфилософской перспективе, открытой феноменологией, и творчество осмысливается как 'вопрошание вселенной', выявление их сути, и подобно тому как задача философии видится феноменологами 'в оправдании мира', так и феноменологически ориентированное художественное мышление стремится вырваться из 'дурной бесконечности' символических значений и понять 'самость' мира, а себя ощутить 'явлением среди явлений'. Тоска по 'живой жизни' и 'живому человеку' вызвала реакцию против метафизической отвлеченности символизма и творимых им 'миражей сверх-искусства' во имя признания ценности реального человека в реальном мире. Для нового поколения поэтов символизм перестал быть универсальным способом познания мира, его претензии стать 'ключом тайн' не оправдали себя. Поэты устали блуждать в 'лессу символов' и жить в строго иерархическом мире" (Н.Ю. Гря-калова, *«Н.С. Гумилев и проблемы эстетического самоопределения акмеизма»*, *Николай Гумилев. Исследования и материалы. Библиография*, Санкт-Петербург 1994, 117).

⁷ Aage A. Hansen-Löve, "Акмеизм как синтетический тип авангарда". Гл. 3. "Акмеизм и синтетическая эстетика. Формально-философской школы" (Текст доклада, прочитанного на Загребском симпозиуме 1992 года, рукопись, 7). Ср.: Aage A. Hansen-Löve, "Zur Periodisierung der russischen Moderne. Die dritte Avantgarde. 2.2. Akmeismus und die 'positive Ästhetik' der Formal-Philosophischen Schule", *Wiener Slavistischer Almanach*, 32, 1993, 220-230.

и в ней также дается систематизация аспектов для сопоставления на всех уровнях. Многие из этих аспектов релевантны и для сравнения эстетической позиции и поэтики Пастернака с теоретической системой Г. Шпета.

Следующий этап для возможной сопоставительной характеристики эстетических и философских воззрений Б. Пастернака и Г. Шпета означали именно те работы, в которых подробно прокомментированы с теоретико-философской точки зрения события Марбургского лета 1912 г., когда в творческой биографии Пастернака совершается переход от „философии к поэзии“. Это тем более значимо, что в современных философских исследованиях, посвященных русской феноменологической школе указано, сколь большую роль играло паломничество русских профессоров и студентов в немецкие города-центры неокантианской философии в раскрытии той генетической связи, которая лежит между марбургской школой неокантианства и гуссерлианской феноменологией с точки зрения процесса депсихологизации таких областей знания, как логика, теория познания и философия языка.

Среди тех работ, где впервые отмечались факты непосредственного скрепления творческих судеб Б. Пастернака и Г. Шпета, должны быть названы статьи Е.В. Пастернак и Н.Ф. Овчинникова, а также монографический труд Е.Б. Пастернака „Борис Пастернак. Материалы для биографии“. Авторы этих работ упоминают об участии студента Пастернака в семинаре Г. Шпета по философии Юма. Эта встреча произошла в 1910 г., т.е. перед отъездом Г. Шпета в Геттинген, в школу Гуссерля, и перед пребыванием Пастернака в Марбурге, в семинарах Н. Гартмана, П. Наторпа и Г. Когена. Отмечается также, что Пастернак написал семинарское сочинение по Юму, текст которого, однако, не сохранился, поэтому трудно судить, какое влияние студии по Юму под руководством Г. Шпета оказали на философское развитие Пастернака. Остается загадкой, как Пастернак интерпретировал Юма, имевшего столь большое значение для философского самоопределения самого Г. Шпета.⁸

⁸ „В 1907 г. Шпет был прикомандирован к Московскому университету и стал преподавать на Высших женских курсах в Москве, а с 1910 г. – в Народном университете Шанявского. В 1910 г. после сдачи магистерского экзамена по философии был утвержден в звании приват-доцента. В семинаре по Юму писал у него сочинение Б. Л. Пастернак. Летние месяцы 1910 и 1911 гг., а также целиком 1912-1913 гг. Шпет провел в заграничной командировке, работал в Геттингенском университете и в библиотеках Берлина, Парижа и Эдинбурга“ (Е.В. Пастернак, „Памяти Густава Густавовича Шпета“, *Вопросы философии*, 11, 1988, 73); По свидетельству статьи Н.Ф. Овчинникова в выборе философской ориентации Пастернаком играли роль и факты чисто биографического характера. После перерыва общения-связи с Г. Шпетом он подключается к кругу философских поисков, который и дает ему толчок к поездке в Марбург: „Перед Пастернаком открывался выбор – к какому из трех направлений [представляемых приверженцами Гуссерля, Бергсона или С.Н. Трубецкого. – А.Х.] последовать в своих философских устремлениях. Он мог бы выбрать направление своих интересов, связанное с исследованиями Шпета. На это указывает стремление молодого

Интерес Г. Шпета к философии Юма восходит к еще более раннему периоду. Г. Шпет будучи студентом философского отделения Киевского университета написал опубликованное впоследствии конкурсное сочинение на тему „Проблема причинности у Юма и Канта“ (1907), где выдвинул проблему актуальности гносеологических вопросов, поставленных Юмом и не нашедших на его взгляд удовлетворительного решения ни в кантианской, ни в неокантианской теории познания. После переезда в 1907 г. из Киева в Москву, во время своей работы в Институте психологии, руководимом Г. И. Челпановым, Шпет опубликовал ряд статей на страницах журнала „Вопросы философии и психологии“, среди них и статью „Критические заметки к проблеме психической причинности“ (1915). Г. Шпета не перестает волновать место Юма в истории философской интерпретации природы сознания и в решении вопроса о том, кто же является „носителем“ или „субъектом“ сознания. В статье „Сознание и его собственник“ прямо утверждается, что именно в философии Юма получило свое классическое выражение сомнение в непосредственной данности некоего „устойчивого“ Я как „носителя“ или „субъекта“ сознания. На взгляд Г. Шпета, заслуга Юма в том, что он подверг сомнению и возможность субстанциональности Я, т.е. его отдельности от конкретных переживаний, и возможность тождества и непрерывности Я как устойчивого субъекта. Именно сомнения Юма определили первые шаги в сторону предположения какой-то новой, своеобразной формы сознания, принадлежащей не Я-субъекту:

Во всяком случае, в целом Юм отрицает Я как субъект, но не отрицает Я как объект. [...] Следовательно, если и есть какая-то непосредственная данность Я, то она иного рода, чем та, которая констатируется субъективистами, признающими, что всякое сознание есть сознание, принадлежащее только Я.⁹

Пастернака к интенсивным поискам своего призвания на пути широкого захвата различных областей философского знания. Об этом же свидетельствует и последующая научная и личная судьба Шпета. [...] Но молодой Пастернак застал лишь начало философской деятельности Шпета. В 1910 г. приват-доцент ведет в университете семинар по Юму. Студент Пастернак участвует в нем, пишет в этом семинаре сочинение. Казалось бы, естественно пытливому студенту принять это направление складывающихся интересов. Однако тут по отношению к его выбору вступил в действие случай – начиная с лета 1910 и 1911 гг., затем уже в 1912 и 1913 гг. (год окончания Пастернаком Московского университета) Шпет находится в Геттингене. Связь-общение прерывается. Студенту Пастернаку остается обратиться к тем традициям, которые зародил С.Н. Трубецкой. [...] Надо полагать, что встречи и общение с учениками Трубецкого, уже побывавшими в Марбурге, оказали решающее влияние на выбор молодого Пастернака. [...] мысль о поездке в Марбург завладела им еще в 1910 г., в год отъезда Шпета в Геттинген“ (Н.Ф. Овчинников, „Б.Л. Пастернак – поиски призвания [от философии к поэзии]“, *Вопросы философии*, 4, 1990, 16–17).

⁹ Г. Шпет, „Сознание и его собственник (заметки)“, Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916, *Статьи по философии и*

Читая эти рассуждения Шпета о Юме, даже без фактических доказательств можно предположить, что занятия в семинаре Шпета по философии Юма не прошли бесследно для формирования философских предпосылок эстетической концепции Пастернака. Ведь в университетской курсовой работе Пастернака, условно озаглавленной „О предмете и методе психологии“ и написанной непосредственно после участия в семинаре Шпета, т.е. в 1911 г., затрагиваются проблемы, очень близкие к размышлениям, к которым Шпета побудила философия Юма. В этой курсовой работе Пастернак ставит вопрос о том, существует ли некое „центральное“ Я как носитель единого сознания, и если да, то в каком взаимоотношении находится это „цельное“ сознание с такими единичными актами сознания, как восприятие, волнение и т.д. Далее из этого закономерно вытекает следующий вопрос, что именно в сознании предстает перед нами как непосредственная данность и поэтому может изучаться в своей феноменальной, качественной определенности, и наконец, что же придает качественное своеобразие отношению сознания к его собственным содержаниям.

Все эти вопросы оказываются особо значимыми если вспомним, что в первой своей работе на эстетическую тему, в тезисах доклада „Символизм и бессмертие“ (1913) Пастернак решает творческую дилемму о возможности перевода наших моментальных впечатлений, т.е. единичных актов сознания в сферу бессмертия, т.е. в сферу единого общечеловеческого опыта с помощью переосмысления категории субъекта и субъективности. Здесь же в области философии сознания лежат предпосылки эстетического кредо Пастернака, сформулированного им как „импрессионизм вечного“ в статье „Черный бокал“ (1916), где решается творческая дилемма возможности свертывания вечности в пределах единичного мига, т.е. возможности воссоединения единичных актов сознания, прикрепленных к изолированным моментам с помощью интегрирующей способности творческого сознания, осуществляющего переход в сферу бессмертия.

Из философии Юма, кроме оспаривания субстанциональности и самоидентичности некоего единого „Я“, Г. Шпет извлек и урок скептической позиции в познавательной ситуации. Позиция скептика Г. Шпету послужила для того, чтобы отмежеваться от всех форм „непосредственного проникновения“ в мир трансцендентальных истин, и этим самым – от всех форм современного мистицизма и иррационализма. Г. Шпет отстаивая позиции рационализма, однако, не оспаривает объективный, онтологический характер истины, утверждая, что „истина существует и она действительна, хотя и не

достигнута человеческим познанием".¹⁰ Г. Шпет не верил в возможность непосредственного постижения истины, однако, страстно искал и в природе человеческого сознания и в самой структуре бытия те гарантии, которые делают возможным переход от познания мира явлений в их непосредственной данности и единичности к целостной структуре действительности в ее многообразии и „сплошности“. Г. Шпет своим философским отказом от всех форм современного иррационализма предлагает такую гносеологическую модель, которая в своих существенных чертах может служить аналогом тех новых форм творческой интенциональности, которые предложила русская поэзия постсимволистского периода в лице таких представителей, как Б. Пастернак, и отчасти, О. Мандельштам.

Во всех статьях, посвященных исследованию переходного периода „от философии к поэзии“ в процессе творческого самоопределения Пастернака отмечается, что уже до приезда в Марбург Пастернак, студент философского отделения филологического факультета Московского университета, обладал фундаментальными знаниями не только в области классиков, которых штудировал еще до университета, но и современных философских направлений, в том числе и Марбургской школы неокантианства. Знакомство с феноменологией Гуссерля, по свидетельству биографических комментариев к творчеству Пастернака, произошло благодаря занятиям у Г. Шпета.¹¹

¹⁰ Г. Шпет, „Скептик и его душа“ (1919). В сб.: *Мысль и слово. Философский ежегодник*, издаваемый под ред. Г. Шпета. П. Москва 1918-1921, 117. Яркую характеристику пристрастности Г. Шпета к философии Юма дает Андрей Белый в своих воспоминаниях. В сфере оживленной московской философской жизни начала 1910-х годов, где четко разделились последователи разных западно-европейских философских направлений, Г. Шпет отмежевывался от своих философских оппонентов прикрываясь „юмовским скептицизмом“. „Самым левым в тогдашнем „паноптикуме“ мне казался Густав Густавович Шпет, только что переехавший к нам из Кисва и с огромным успехом читавший на женских курсах (на Педагогических и на курсах Герье); он только что выпустил свою книгу „О проблеме причинности у Юма“; он в юмовском скептицизме, как в кресле, уселся с удобством; это было лишь формой отказа его от тогда господствовавших течений; он особенно презирал „нечистоту“ позиций Бердяева и с бешеным просто издевался над нищеншеанизированным православием; [...] более, чем кто-либо, он видел бесплодную когенианцев и риккертянцев, приведшую к оригинальной позиции Ласка, [...] Шпетт цитировал скептицизмом; и объявил, что Юма не понимал; выставив вперед голову, по Юму доказывал все, что угодно ему“ (Андрей Белый, *Между двух революций*, Москва 1990, 273-274, 277).

¹¹ „Пастернак занимался философией с основательным увлечением, предполагая где-то в ее близости зачатки будущего приложения к делу“. Он еще до университета штудировал классиков. [...] К началу 1911 года у него уже было свое понимание философии в историческом аспекте. Он достаточно хорошо разбирался в ее тогдашних школах и направлениях. Речь шла о собственном научном самоопределении. С феноменологией Гуссерля он познакомился уже на втором курсе у Густава Шпета. Весной 1911 года брал в библиотеке работы Гуссерля для самостоятельного изучения“ (Е. Пастернак, *Борис Пастернак. Материалы для биографии*, Москва 1989, 148-149). Роль Г. Шпета в знакомстве Пастернака с идеями Гуссерля определяется менее однозначно в статье Вяч. Вс. Иванов, „Пастернак и ОПОЯЗ“, *Третьи Тыняновские чтения*, Рига 1988, 79: „В связи с философскими интересами раннего Пастернака упоминаются и лекции Г.Г. Шпета, уже тогда склонявшегося к популяризации гус-

Кроме их непосредственного знакомства и совместной работы в университетских семинарах, мы находим еще одну точку соприкосновения в творческой биографии Б. Пастернака и Г. Шпета. Студент Б. Пастернак занимался логикой и психологией под руководством профессора Г. Челпанова, бывшим учителем студента Г. Шпета в Киевском университете.¹² Это свидетельство об общих источниках и импульсах к занятиям психологией оказывается значимым, поскольку именно те радикальные изменения, которые произошли в методологии психологической науки на рубеже веков, заставили пересмотреть структуру деятельности сознания в процессе познания и, в частности в эстетическом, творческом процессе. Эти общие процессы отражались и в направленности творческого самоопределения и Б. Пастернака, и Г. Шпета. От переосмысления методологических основ психологии они приходят к новой интерпретации природы сознания и от нового понимания творческого сознания, в свою очередь, приходят к философскому обоснованию эстетики и поэтики.¹³

В этом отношении очень показательной является центральная проблематика ранней студенческой работы Пастернака „О предмете и методе психологии“ (1911).¹⁴ В этой работе Пастернак выдвигает *проблему субъективности*, ставшей в дальнейшем краеугольным камнем его философии творчества в таких ранних статьях, как „Символизм и бессмертие“ (1913), „Вассерманова реакция“ (1914), „Черный бокал“ (1916), и в программной статье „Несколько положений“ (1918). С другой стороны, здесь он высказывает ряд положений, которые позволяют провести типологические аналогии с рассуждениями Г. Шпета о природе сознания и о возможных определениях „Я“ в его монографии „Явление и смысл“ (1914) и в его статье „Сознание и его собственник“ (1916).

серлевской феноменологии. Но среди московских ученых были и многие другие, заинтересовавшиеся Гуссерлем независимо от Шпета или параллельно с ним. Из молодых филологов, позднее вошедших в ОПОЯЗ и в Московский лингвистический кружок (где Шпет впоследствии играл видную роль), в этой связи особенно следует выделить Романа Якобсона“.

¹² „Логикой и психологией ему приходилось заниматься под руководством профессора Челпанова, [...] В ноябре Пастернак писал курсовую работу по психологии. Это сочинение сохранилось. Полемизируя с экспериментально-физиологическим направлением, которое лишало психологию ее философского интереса, он реферировал работы Пауля Наторпа, касающиеся предмета психологии как философской дисциплины и метода ее теоретических построений“ (Б. Пастернак, *Борис Пастернак. Материалы для биографии*, Москва 1989, 149).

¹³ В статье Вяч.Вс. Иванова „Пастернак и ОПОЯЗ“, 78 отмечается, что в эстетическом самоопределении таких поэтов постсимволистской формации, как Н. Гумилев и Б. Пастернак, „пересмотр положений символистов в начале 1910-х годов осуществляется прежде всего благодаря новому пониманию философии и психологии искусства“.

¹⁴ Б.Л. Пастернак, *О предмете и методе психологии*. Публикация В.Б. Пастернака. Предисловие к публикации: С.Г. Геллерштейн, *Вопросы философии*, 8, 1988, 95-105. В дальнейшем все ссылки на этот текст даются через сокращение названия статьи ПМП с указанием страницы в скобках.

Для Пастернака значение новейших исследований в области психологии состоит в том, что эта наука постепенно отходит от аристотелевской традиции, которая представляла собой „естественнонаучный взгляд“ на человеческую душу, и постепенно переходит в компетенцию гуманитарных наук и свою методологическую базу находит в философии как основной науке. Этим самым психология освобождается от механического, естественнонаучного понятия пространства, времени и причинности, и для нее открывается возможность увидеть в этих категориях разные формы связанности мира явлений, составляющих коррелятивную пару актов сознания. Пастернак предвидел, что постепенно „объектом психологических объяснений станут самые формы объективности“, ¹⁵ т.е. постепенно происходит процесс онтологизации философии сознания, легший в основу новой философии творчества. ¹⁶

В центре теоретической ориентации статьи стоит определение основной области психологических исследований, *своеобразие сознаваемого как субъективности* и возможные методы его исследования. Уже сама терминологическая формулировка свидетельствует о том, что субъективность у Пастернака не отождествляется ни с эмпирическим субъектом как индивидуальным носителем сознания, ни с полученным из этого эмпирического субъекта путем логического обобщения родовым субъектом. *Субъективность*

¹⁵ См. об этом: Е. Пастернак, *Борис Пастернак. Материалы для биографии*, Москва 1989, 149-150.

¹⁶ С.Г. Геллерштейн в своем предисловии к публикации статьи „О предмете и методе психологии“ отмечает идею связи искусства и сознания как центральную для Пастернака на данном этапе творческого самоопределения: „Работы П. Наторпа и послужили для Пастернака своего рода катализатором, возбудившим и направившим искания еще не сложившегося художника-мыслителя и заставившим его задуматься над коренными проблемами психологии и их ролью в понимании сущности искусства и природы его творца. Идея связи искусства и сознания не раз находила отражение в поэтических и прозаических произведениях Пастернака, содержащих великолепные по глубине мысли-образцы проникновения в психологию творческого состояния. Пастернака не могла удовлетворить психология как ветвь биологии, отстраняющаяся от решения главного вопроса – вопроса о сознании. Заостренное внимание Пастернака к этому вопросу – прямое следствие никогда не угасавшей потребности его в познании той особой действительности, которую творит искусство. Есть все основания думать, что первое пробуждение интереса Пастернака к философии и психологии вызвано было стремлением познать законы того „внутреннего формирования действительности“, которое составляет сущность художественного творчества. Если это так, то едва ли случайно обращение к Наторпу. Во вступительной статье к книге Наторпа „Философия как основа педагогики“ Густав Шпет писал: „Можно разделять и не разделять философские убеждения автора, но к голосу писателя с его именем следует прислушаться...“; „При свете психологии как при свете прожектора, выступает как раздельное то, что казалось однородной массой: *отношение вещей и предметов проясняется* [курсив мой – А.Х.]. Мы действуем не во тьме, а при ярком свете“ (*Вопросы философии*, 8, 1988, 96).

понимается как специфическое качество содержания сознания, т.е. как качество сознаваемого и качество акта сознannости.¹⁷

При такой установке оказывается естественным, что методологическую опору своих теоретических поисков Пастернак находит в психологической концепции Наторпа. Научную заслугу Наторпа он видит в том, что в отличие от теорий познания, где гносеологический субъект создается дедуктивным путем и поэтому превращается в сплошную теоретическую фикцию, Наторп представляет познавательную ситуацию как трехчленную систему, в которой выделяется категория сознannости как коррелятивное отношение между сознанием и его содержанием:

То основное отношение между содержаниями и „Я“, которое непосредственно дается в самом феноменальном характере сознания и составляет коренное самобытное своеобразие сознания, Наторп называет „сознannостью“ (*Bewußtheit*), отличая в этом термине от всего совокупного факта сознания свойство содержаний быть сознанными, пережитыми в сознании. „Сознannость“ обозначает в дальнейшем третий, и, как видим, специфический момент в феноменальном сознании, — момент отношения (ПМП, 98).

Пастернак считает, что вплоть до картезианской философии нового времени, когда момент „сознаваемости“ стал главным аргументом, философия рассматривала категорию „Я“ как самоидентичную духовную субстанцию, а все что принадлежало к сфере содержания сознания, она передала в компетенцию естественных наук с их механическим пониманием пространства, времени и причинности.

Пастернак оспаривает возможность существования некоего „центрального Я“ как постоянной величины и самоидентичной субстанции, включающей в себя единство всех наших разнокачественных актов сознания в их временной последовательности. Для него вопрос о цельности „Я“ как носителя единого сознания возникает прежде всего как вопрос взаимоотношения между единым сознанием и единичными актами сознания (ощущения, воления, представления, суждения и т.д.).

При такой постановке вопроса сознание должно рассматриваться не как полученная дедуктивным путем абстрактная фикция, а как непосредственная

¹⁷ В процессе философского обоснования своей эстетической программы Пастернак последовательно соотносит определение субъективности и категорию качества, начиная от письма к О. Фрейлейберг от 23 июля 1910 г. вплоть до доклада „Символизм и бессмертие“, где субъективность определяется как категориальный признак качества: „Качества объёты сознанием, последнее освобождает качество от связи с личной жизнью, возвращает их исконной их субъективности, и само проникается этим направлением. Бессмертие овладевает содержаниями души. Такой фазис есть фазис эстетический“. См. об этом подробнее: Han Anna, „Ранние эстетические трактаты Б. Пастернака“, *Studia Russica Budapestinensia*, 1, 1991, 198-203.

данность, явление, и центральным оказывается вопрос о специфическом качестве отдельных актов сознания, который в свою очередь решается в зависимости от того типа отношения, с которым сознание обращается к своему содержанию. Этим самым акцент переносится на содержание актов сознания и на его коррелятивную связь с сознанием, и специфическое качество сознания ставится в зависимость от качества предмета:

Эта конкретная различимость разного рода отношений сознания к своим содержаниям, очевидно дает нам в руки неуловимую сознательность в ее конкретной форме. И прежде всего: она вносит в сознательность то разнообразие материала, без которого не может обойтись ни одна теория (ПМП, 99).

В соответствии с направленностью теоретических поисков Г. Шпета в его статье „Сознание и его собственник“ и Пастернака волнует вопрос о том, что же обеспечивает цельность нашего сознания и единство нашего „Я“. Залог этой цельности он находит не в конципировании родового субъекта, а в такой конкретно данной системе отношений, каждый элемент которой находится в статусе обоюдной соотнесенности. В ходе истолкования концепции Наторпа он утверждает, что „в этом насильственном трехчленном разложении мы, может быть, выразим своеобразную природу сознания в целом“ (ПМП, 98).

Согласно этой концепции, „Я“ является таким „узловым пунктом“ – или если воспользоваться более поздним терминологическим обиходом Пастернака „интегрирующим началом“, – который находится в специфической форме соотнесенности с каждым отдельным актом переживания, поэтому любой компонент этой системы, рассматриваемый в своей отдельности, превращается в пустую абстракцию. Такое рассмотрение *единого „Я“ как системы отношений в своей конкретной данности* естественным образом может осуществляться только при феноменологическом подходе. При этом само сознание становится явлением, предметом переживания:

Не просто содержание, а содержание переживаемого нами сознания, – вот такое дополнительное обозначение преследуется этим трехчленным изложением (ПМП, 98).

При интерпретации психологической теории Наторпа Пастернак, однако, вносит и критические акценты в ее изложение. Они прежде всего относятся к объяснению темпоральной связи содержаний нашего сознания, и таким образом они касаются механизма действия нашей памяти. Здесь Пастернак тоже оспаривает возможность временной последовательности содержаний единого сознания, при котором воспроизведенные в памяти содержания прошлого характеризовались бы тождественностью, и утверждает, что времен-

ная последовательность и тем самым качественные изменения принадлежат не самому сознанию, а его содержаниям, и только осознаются сознанием:

Прежде всего, однако, временная последовательность относится к содержаниям сознания: время связывает содержания. Различия, находящиеся в том, каким образом *сознается* содержание во времени (как прошлое или настоящее), именно и характеризует содержательную природу сознания времени и составляет своеобразие этого представления. Короче, мы и здесь встречаемся с сознанием изменения, а не с изменением сознания (ПМП, 100).

Самую большую опасность при определении „Я“ Пастернак видит в неразличимости двух уровней или двух модусов бытия „Я“. Одно из них – это „Я“ чувствования и воления, которое „есть содержание в большей мере, чем всякое другое содержание“, и которое и прежде всего обозначается местоимением „Я“, другое – это есть единое „Я“ как интегрирующее начало:

Именно эта исключительность обоих в их своеобразии и есть причина их небезопасной одноименности; из них надо думать, центральное „Я“ совокупного единства заимствовало свое местоименное обозначение у субъекта чувствования и хотения, а не наоборот (ПМП, 100).

Первый уровень „Я“ Пастернак уподобляет перцепции, деятельности пассивной и спонтанной, при котором сознание занимает безразличную позицию по отношению к своим содержаниям, а второй уровень „Я“ уподобляет деятельности апперцепции, обеспечивающей единство сознания по отношению к его меняющимся содержаниям. Именно в апперцепции видит Пастернак тот момент в деятельности сознания, который по своей функции ближе всего к категории „сознаннысти“ или „сознаваемости“:

Это надо понимать в том определенном смысле, что апперцептивное сознание представляет собой единство перцептивного многообразия. Это единство сознания обнаруживается в особой связанности явлений. Только на них, на самих содержаниях может быть указана и изучена эта последняя, пограничная особенность сознания (ПМП, 100).

Пастернак лишний раз подчеркивает, что единство сознания, обеспеченное апперцептивной способностью, может осуществляться только благодаря тому, что связанность находится в самих явлениях как содержаниях сознания. Единство является не субстанциальным признаком сознания, существующим независимо от мира явлений, а системой связи, наличествующей в мире явлений, составляющих содержание сознания:

Не в различных деятельности сознания, — этих призрачных вариантах пустой сознательности — лежит задача психологии; эти особенности в последнем счете оказались особенностями самих содержаний (ПМП, 100).

Нам кажется, что в этих рассуждениях Пастернака о природе сознания лежит философская и творчески-психологическая подоснова его эстетической теории о „метонимической метафоре“, изложенной в статье „Вассерманова реакция“. При акте сближения явлений, осуществляемом с помощью метонимической метафоры, т.е. метафоры, построенной по принципу смежности, творческое сознание не переносит категории сходства на мир явлений, а эвристически находит их в системе связанности самих явлений. Творческое сознание только производит вспомогательный акт, способствует выявлению той системы причинной и телеологической связанности, которая скрывается за случайной пространственной смежностью явлений.¹⁸

В характеристике субъективности как специфического качества содержания сознания Пастернаком в статье „О предмете и методе психологии“ в зачаточной форме уже вырисовываются контуры той концепции творческого сознания, которая в статье Р. Якобсона 1935 г. „Заметки о прозе поэта Пастернака“ будет названа метонимическим присутствием лирического субъекта в образно-тематической структуре стихотворений. Согласно этой характеристике метонимического принципа единичные акты сознания, отлучаясь от своего субъекта, в объективированной форме живут своей автономной жизнью в семантическом пространстве стихотворения, а сам лирический субъект отодвигается на второй план. Он может быть восстановлен только путем реконструкции на основе того специфического качества системы связей, которое простирается на весь мир явлений, вовлекаемых в орбиту лирического сознания.¹⁹

В эстетической системе Пастернака, реализуемой в его системе поэтических приемов только благодаря преодолению атомизации пространства путем интеграции разрозненных впечатлений, может происходить процесс восстановления единства творческого сознания. Или же можно эту закономерность сформулировать и с другой точки зрения: только параллельно с процессом восстановления единства творческого сознания путем интеграции разрозненных впечатлений происходит процесс структурирования и запол-

¹⁸ „В художественной системе Пастернака два любых предмета, смежных в пространстве, могут оказаться связанными причинно-следственными отношениями. Это естественный результат интегрирующего взгляда на мир“ (И.П. Смирнов, „Причинно-следственные структуры поэтических произведений“, *Исследования по поэтике и стилистике*, Ленинград 1972, 228).

¹⁹ Р. Якобсон, „Заметки о прозе поэта Пастернака“, *Работы по поэтике*, Москва 1987, 330-331.

нения пространственной целостности.²⁰ Это есть лишь два возможных подхода к одному единичному процессу, протекающему в эстетическом универсуме Пастернака, созданном путем онтологизации творческих актов сознания. С точки зрения философии сознания это есть процесс интеграции единичных ощущений посредством апперцепции, т.е. осознания, рефлексии, а с точки зрения онтологической это есть процесс восстановления целостного, живого пространства, переход от механической разрозненности к вечному самосозидающему становлению. Теория сознания и онтология оказываются лишь разными аспектами подхода к одной и той же системе персональной онтологии.

В статье „О предмете и методе психологии“ именно область сознательности, связанная с высшей интегрирующей и рефлектирующей способностью сознания, соотносимой с системой связанности в самих явлениях, будет той ключевой категорией, вокруг которой выстраивается философия сознания Пастернака:

Поэтому среди них-то [т.е. среди особенностей самих содержаний сознаний. – А.Х.] надо найти такой, общий всем содержаниям признак, который был бы способен объединить все их многообразие под одной задачей особого исследования и характеризовал бы этот материал именно с этой стороны – со стороны особенностей самого предмета. [...] Словом, надо характеризовать сознание как область сознательности, и при этом средствами, найденными в самих содержаниях (ПМП, 100-101).

Как уже было отмечено, в этих рассуждениях мы должны усмотреть возможность двух разных подходов к одному и тому же единичному процессу, который то оборачивается к нам как процесс познания мира, т.е. с гносеологической точки зрения, то как процесс становления мира, т.е. с онтологической точки зрения. Поэтому у Пастернака с одной стороны все время акцентируется, что сама область сознательности должна найти свои специфические познавательные средства в сфере своего содержания, т.е. в сфере самих явлений. Иначе говоря, интегрирующая способность сознания должна найти свой прообраз в системе связанности самих явлений, – как это в дальнейшем получит эксплицитное выражение в эстетической теории Пастернака. Этим самым философия сознания совершает сдвиг в сторону онтологии, вся структура познания ориентируется на структуру бытия, на систему всеобщей связанности явлений:

²⁰ См. об этом: Д. Обломиевский, „Борис Пастернак“, *Литературный современник*, 4, 1934, 138; А. Хан, „Основные предпосылки философии творчества Б. Пастернака в свете его раннего эстетического самоопределения“, *Acta Universitatis Szegediensis, Dissertationes Slavicae*, 1988, 60-61, 103-110.

В самом деле, признак связи, прежде всего – признак родовой: это явствует из того хотя бы, что апперцепцией покрывается все поле сознания. В одинаковой же мере это признак чисто психологический: как единственное определение апперцепции, содержащей в себе максимум своеобразия сознannости, акта или деятельности, признак связи целиком вмещает в себе это своеобразие (ПМП, 101).

Признак связи таким образом в одинаковой мере является *качественным признаком мира явлений и мира сознания* как сферы сознannости. Но эта единсущность обнаруживает и свою обратную сторону. Быть сознанным, – это значит быть содержанием не в самом себе, а именно содержанием сознания. Иначе говоря, предметы теряют свой самостоятельный онтологический статус, они перестают быть содержанием в самом себе и переквалифицируются в содержание сознания, – сознание интегрирует их в свой внутренний простор.²¹ Здесь уместно вспомнить меткое замечание Р. Якобсона о том, что отнесение на задний план лирического „Я“ в тематической структуре стихотворений Пастернака есть „лишь иллюзорное пренебрежение „мной“ („Я“)“, поскольку „образы внешнего окружения оказываются отброшенными бликами, метонимическими выражениями лирического „Я“, и что в поэтическом космосе, которым управляет метонимия, размываюся контуры самих предметов, происходит процесс их распрямечивания, а сама система связей, устанавливаемая между предметами, в свою очередь опредмечивается и приобретает статус самостоятельного существования. Самобытной и обязательной становится именно система связей, а сами предметы оказываются случайными и взаимозаменяемыми, т.е. нейтральными в своем ценностном статусе. Согласно статье Пастернака „О предмете и методе психологии“ *признак связи и есть родовой признак интегрирующего сознания*. Вне связи с сознанием лирического героя, без проникновения в его внутреннюю жизнь – как отмечает Р. Якобсон – все предметы и существа лишь „неясные нагромождения без имен“.²² Перед нами разворачивается квази-онтологическая система путем онтологизации мира сознания. В этом мире и время, временная связанность явлений переносится во внутреннее содержание сознания. Не сознание протекает во времени, а время есть внутреннее содержимое сознания, модус бытия осознаваемых содержаний.

Если и миру сознания, и миру явлений свойственна такая цельность и „сплошность“, которая складывается из системы разнообразных элементов,

²¹ „...Пастернаку свойственна борьба с атомизмом, с разобщенностью явлений. В его творческом методе огромную роль играет принцип непрерывности или, иначе говоря, принцип объединения множества в единство. Но единство и непрерывность Пастернака не относится все-таки к материальной действительности. Непрерывность у Пастернака служит для объединения только в плоскости субъективного сознания“ (Д. Обломиевский, „Борис Пастернак“, 138).

²² Р. Якобсон, „Заметки о прозе поэта Пастернака“, 329, 333-334.

то любой единичный элемент этой системы предполагает за собой систему многонаправленных отношений. В таком случае единичность моментальных впечатлений является кажущейся, за любым изолированным содержанием сознания предполагается телеологически организованная система связанности:

Нет фактически элементарных, разрозненных содержаний. Простота изолированных содержаний – продукт отвлечения [...]. Возможность различения и соединения содержаний во времени выдает принципиальное многообразие их сплошности. Их видимая простота есть на самом деле сомкнутость, единство той или иной связи (ПМП, 101).

Эта закономерность в одинаковой мере простирается не только на мир явлений, ставших содержанием сознания, но и на природу актов сознания:

В единовременную, моментальную, так сказать, связь отдельного акта сознания входит неисследимое разнообразие. [...] Сложность настолько свойственна элементам сознания, что мнимое разложение содержаний на простые лишает психическое его существенного признака и покидает вообще область разлагаемого явления (ПМП, 101).

В этой „психологической“ концепции нетрудно узнать теоретическую подоснову эстетического кредо Пастернака, „импрессионизма вечного“ как феномена поэтического стиля. Вся эта концепция присутствия „неисследимого разнообразия“ в каждом единичном, моментальном восприятии вскоре будет переведена в статье „Черный бокал“ на язык железнодорожных упаковок и будет объявлена как истинное футуристическое понимание динамизма, свертывания вечности в пределах мгновения.²³

В концепции Пастернака сознание никогда не имеет дело с изолированными содержаниями, каждое явление является частью сложной системы взаимоотношений. И *время* и *пространство* есть не что иное, как разные *виды этой всеобщей связанности*, однако основным модусом бытия мира сознания является временная связанность его содержаний:

Обусловленность содержаний формой времени, с одной стороны, и с другой – синтетический склад этого воззрения делают ясным, что

²³ В статье И.П. Смирнова „Творчество Андрея Белого в восприятии Пастернака“ предполагается, что определяя задачу футуристического искусства в статье „Черный бокал“ формулой „преобразования временного в вечное при посредстве лимитационного мгновения“, Пастернак подхватывает формулировку А. Белого о познании во временном вечного, данную им в статье „Символизм как миропонимание“ (*Andrej Belyj. Pro et Contra. Atti del 1º Simposio Internazionale*, Milano 1986, 209).

связь или связанность есть основной, подлинный образ существования психического (ПМП, 101).²⁴

Эта структура психического мира, построенная на принципе темпоральной симультанности и синтетичности восприятия получает словесно-объективированную форму в поэтическом универсуме Пастернака посредством метонимической образности:

Сущность поэтических тропов не только в том, чтобы дать тонкий и точный баланс многочисленных отношений, существующих между предметами, но и в том, чтобы эти отношения сместить. [...] Творческая метонимия сходным образом изменяет традиционный порядок вещей. Ассоциация по смежности – послушный инструмент в руках Пастернака – перетасовывает пространство и смешивает временные ряды.²⁵

Смещение временных и пространственных плоскостей, „та чересполосность, которая царит в лирически нагнетенном сознании“²⁶ вырывает явления из затвердевших, статических отношений и устанавливает новую, динамическую систему связей. Однако нельзя упускать из виду, что эта всеоб-

²⁴ Закон всеобщей связанности явлений как модус бытия внутреннего психического мира, осуществляемый синтезирующей ролью сознания, и понимание времени как особого вида этой всеобщей связанности позволяет провести некоторые аналогии между этими взглядами Пастернака и с антиэволюционистским пониманием времени у Мандельштама, сформулированным им в статье „О природе слова“ (1922). Оба художника порывают с линейным механистическим пониманием времени и причинности, чреватым законом детерминации, и приближаются к бергсоновскому пониманию времени как *durée* *intélieur*, внутренней протяженности, несмотря на то, что оба они толкуют теорию Бергсона в свободном, индивидуальном прочтении. В этом отношении очень существенные наблюдения содержатся в статье Ж. Бенчич, „Предварительные замечания о категории памяти в творчестве Осипа Мандельштама“, *Slavica*, 27, Debrecen 1995, 189–196. Автор этой статьи проследживает в истории философской мысли две типологические линии в понимании категории памяти; памяти как метафизической категории, восходящей к учению Платона об анамнезисе, и памяти как психологической категории, восходящей к учению Аристотеля. Согласно этой второй психологической интерпретации, память понимается как „способность удерживания и систематизации чувственных восприятий“, и именно эта способность сознания обуславливает возникновение науки и искусства.

²⁵ Р. Якобсон, „Заметки о прозе поэта Пастернака“, 331.

²⁶ „Факт сходства, реже ассоциативная связь по сходству, и никогда не по смежности – вот происхождение метафор Шершеневича. Между тем только явлениям смежности и присуща та черта принудительности и душевного драматизма, которая может быть оправдана метафорически. Самостоятельная потребность в сближении по сходству просто несмыслима. Зато такое, и только такое сближение может быть затребовано извне. Неужели Шершеневич не знает, что непроницаемое в своей окраске слово не может заимствовать окраску от сближаемого, что окрашивает представление только болезненная необходимость в сближении, та чересполосность, которая царит в лирически нагнетенном сознании“ (Б. Пастернак, „Вассермалова реакция“, *Руконоз, Сборник стихов и критики*, Москва, „Центрифуга“ 1914, 37. Перепечатано: Б. Пастернак, *Собрание сочинений в пяти томах*, 4, Москва 1991, 353–354).

щая связанность явлений в поэтическом космосе Пастернака осуществляется за счет гомогенизации качественного разнообразия мира явлений, посредством присвоения разнородным явлениям той единой качественной окрашенности, которая диктуется „внутренней принудительностью“ и „душевым драматизмом“ творческого состояния.²⁷

Среди теоретических дилемм, общих для системы мыслей и Б. Пастернака и Г. Шпета, находится также вопрос о том, может ли стать наше „Я“, наше сознание явлением среди явлений и, таким образом, предметом истолкования для другого сознания. Однако в поэтическом универсуме Пастернака в качестве предмета рассмотрения и истолкования для лирического сознания выступают прежде всего собственные акты сознания, живущие своей внешней, автономной жизнью в объективированном виде. Художественная система Пастернака не выходит за пределы *персональной онтологии*, т.е. онтологизации внутреннего содержания сознания. Отдельные акты сознания становятся в своей разрозненности и в своей „сплошности“ предметом переживания для того же самого „Я“. У Пастернака интегрирующая деятельность творческого сознания происходит путем рефлексирования собственных актов сознания, поэтому эта рефлексия, по сути, имеет направленность на самое себя, она и есть авторефлексия. Структура лирического сознания, осуществляющего единство и цельность переживаний путем интеграции, описывает самозамыкающийся круг. В поэтическом универсуме Пастернака, по меткому замечанию Романа Jakobsona, „непонятность другого“ – одна из тем, проведенных с наибольшей настойчивостью и остротой²⁸ поскольку *другое* есть не что иное, как *то же самое „Я“*, только в своем ипобытии, в отчужденной от своего субъекта-носителя форме.

Эти закономерности подтверждаются опытом анализа цикла стихотворений „Занятие философией“ из книги *Сестра моя жизнь*. Анализ этого цикла послужил как бы экспериментальным материалом для проверки философской подосновы системы поэтических приемов у Пастернака.²⁹

²⁷ „Метафоры по смежности подчинены закону диалектики, они отражают деформацию, изменение, вызванное взаимодействием соседних вещей. Они фиксируют распространение ведущего качества на окружающие, подчиненные. В мир изолированных, и себе тождественных, подчиненных законам формальной логики явлений врываются силы, их перестраивающие. Силы эти вырывают вещи из их абстрактного, отвлеченного бытия, конкретизируют их в соответствии с данной ситуацией и вовлекают в поток, во временное движение“ (Д. Обломиевский, „Борис Пастернак“, 135).

²⁸ Р. Jakobson, „Заметки о прозе поэта Пастернака“, 335.

²⁹ Настоящая статья ограничивается только задачей постановки проблемы: Б. Пастернак и Г. Шпет. Продолжением этой статьи является объемная работа, находящаяся в настоящий момент в печати, в которой осуществлен анализ словесно-тематической и тропической структуры цикла стихотворений Пастернака „Занятие философией“. На опыте анализа этого цикла как единого целостного текста сделана попытка охарактеризовать тот тип философской установки, которая определяет работу Пастернака над поэтическим словом. А эта установка в свою очередь сопоставлена с эстетическими и лингво-философскими взглядами Г. Шпета.

Другая проблема, центральная для философского мышления как Б. Пастернака, так и Г. Шпета, это типология взаимоотношений между частью и целым в системе всеобщей связанности явлений. С точки зрения решения этой проблемы Пастернак в статье „О предмете и методе психологии“ строго разделяет психологию, имеющую своим предметом исследование субъективности как качества содержания сознания, от объективных наук, изымающих явление из той системы связей, в которой оно находится, будучи содержанием сознания. Объективные науки переносят это же явление в другую систему, к которой оно принадлежит в силу логической необходимости. Психология как наука, на взгляд Пастернака, имеет дело только с системой связи феноменально данного, не подлежащего никакому логическому толкованию. Этим последним обладают только те явления, в которых содержится особая целевая установка на такое значение. Поэтому для психологии как науки и сама система связей существует как феноменальная данность. Специфическая природа этой системы связей заключается в том, что она простирается только на мир явлений, непосредственно данных сознанию, но не относится к миру предметов, входящих в компетенцию объективных наук.

Именно мир непосредственно данных для сознания явлений, вовлекаемых в его содержание, и считается Пастернаком действительной объективной реальностью со всеми формами своего единства. Пастернак, с точки зрения определения их предмета, находит соответствие между психологией, этикой и эстетикой, поскольку во всех этих науках категория субъективности и единство сознания понимаются в одном и том же духе. Такое единство для них и есть „сознание сознания“, т.е. самосознание.

Все другие науки, которые при определении своего предмета предполагают наличие субстанциональности и причинности, выходят за пределы области непосредственного, феноменально данного, и в этом случае они нарушают интересы психологии, т.е. интересы субъективности. Особое понимание субъективности в области психологии, на взгляд Пастернака, скажется и на методах ее исследования и способах ее определения.

Согласно концепции Пастернака сфера познания является единой, монистической для всех наук, различаются только коррелятивные условия в процессе познания. Поэтому одно и то же явление составляет предмет познания для всех наук, различия проявляются только в интенциональности познавательного акта. Познание есть не что иное, как переход от явления к предмету. Но в то время как явление непосредственно дано для сознания и существует в области феноменального, предмет является носителем объективной истины, и поэтому его исследование составляет задачу таких теоретических дисциплин, как логика. На взгляд Пастернака, именно логическая сфера составляет общую основу всех явлений, логика занимается не непо-

средственно данными явлениями, а общими закономерностями явлений.³⁰ Поэтому в психологии и в логике способы определения своего предмета имеют противоположную направленность.

Любое психическое явление в стадии переживания в сознании представляет собой только возможность для определения. Непосредственно данное явление не может подвергаться определению без того, чтобы не пострадала именно его непосредственность. Любой описательный момент, равно как и любая фиксация явления в зачаточной форме уже таит в себе момент объективации, любое суждение уже конструирует свой предмет. Поэтому психология как наука может реконструировать свой искомый предмет исследования только опосредованным путем, она может восстановить субъективность только на основе построений, имеющих объективную значимость,³¹ и поэтому психология в отношении своей задачи и метода находится в зависимости от мира объективности:

Сознание осуществляет свою природу в созидании объективности. Задаться целью понять его жизнь можно только отпавляясь от его живых осуществлений, имеющих объективное значение (ПМП, 105).

Таким образом, и в самом ходе психологических исследований изучение объективности должно предшествовать изучению субъективности, составляя условие для этого последнего. Здесь и обнаруживается основная разница между логикой как „объективной наукой“ и психологией, имеющей своим предметом изучение субъективности. Тогда как логика изучает только чисто объективную, предметную сторону определения сознания, психология отталкивается от этого уровня объективной предметности и переходит на более высокий уровень определений:

³⁰ Сделанное в этой ранней студенческой работе Пастернака разграничение методологии объективных наук и метода психологии, этики и эстетики, в равной мере имеющих дело с субъективностью как своим основным предметом исследования, является первичной формулировкой того противопоставления „светового столба“ науки и „силового луча“ искусства, которое осуществляется им в эстетическом трактате „Охранная грамота“. А это последнее противопоставление, в свою очередь, повторяет антитезу метафоры по сходству и метафоры по смежности, охарактеризованную в статье „Вассерманова реакция“. См. об этом: Д. Обломиевский, „Борис Пастернак“, 135.

³¹ Определение Пастернаком методологии психологии как опосредованного пути реконструкции субъективности на основе общезначимых, объективных построений, может дать ключ к методологии анализа его стихотворений вообще, и в частности, цикла стихотворений „Занятия философией“. Все стихи этого цикла, представляющие попытку определения („Определение поэзии“, „Определение души“, „Определение творчества“), могут быть расшифрованы путем обратной реконструкции, поскольку их тематическая структура носит перифрастический характер, а тропическая – инверсивный.

При таком переходе к высшей ступени определений прежде действительное превращается в мнимое. Тут только и дает себя знать сознание как субъективность (ПМП, 105).

Интенциональная направленность познавательного процесса в логике и в психологии оказывается обратной. Логика как наука идет от явления как непосредственной данности к постижению закона, стоящего за этим явлением. На этом пути субъективность играет лишь роль переходного этапа, средства для истолкования закона. Явление, за которым предполагается закон, перестает быть явлением в своей непосредственной данности и становится предметом, занимающим определенное место в телеологической структуре мира. А предмет в свою очередь уже подлежит изучению объективных наук. В психологии направленность познавательного процесса идет от объективности к субъективности, здесь как раз формы объективности становятся средством, вспомогательным материалом для определения и истолкования субъективности. Именно в этом духе должна быть интерпретирована известная цитата из статьи „О предмете и методе психологии“: „объектом психических объяснений станут сами формы объективности“ (ПМП, 105). Эта цитата говорит о том, что формы объективности становятся предметом психологических исследований не сами по себе, а лишь как вспомогательный материал в процессе восстановления истинной цели психологических исследований, определения субъективности: „В пределах же самой психологии субъективность будет целью, преследуемой ее реконструкциями“ (ПМП, 105). На этом втором, высшем этапе определений весь мир объективных построений, послуживший вспомогательным материалом для исследования субъективности, переквалифицируется в мнимый мир, и единственным, действительно реальным миром становится лишь мир психический, мир сознаваемых содержаний. Сознаваемость и придает особое качество этим содержаниям. В этой своей интенциональности познавательного процесса, согласно концепции Пастернака, психология сближается с эстетикой.

Таким образом занятия психологией в Московском университете, и в частности у Г.И. Челпанова, играли решающую роль в процессе формирования эстетических взглядов молодого Пастернака, будущего поэта. Как видно из биографического очерка Г.Г. Шпета, написанного М.К. Поливановым, не менее решающую роль для будущего философа сыграла работа в психологическом семинаре Г.И. Челпанова в Киевском университете:

Мы подходим к центральному событию университетских лет Г. Г. и едва ли не главному событию его жизни как философа. В 1898 году при Университете св. Владимира начала свою работу „Психологическая семинария“ Г.И. Челпанова. Название „психология“ не следует понимать в современном смысле. В конце XIX века остро стояла задача

становления философской психологии – науки о душе – и задача очищения философии от психологизма, психологии от ложного логизма [...] Шпет сформировался как философ, как ученый именно в этом семинаре. Его работы тех лет уже отмечены той самой дисциплиной ума, страстью к выявлению и обсуждению всех предшественников, той же тонкой диалектикой и стремлением представить философию как знание, которое характерно для зрелых трудов Шпета.³²

Как для Г. Шпета, так и для Б. Пастернака важную роль в формировании теоретической концепции о природе сознания играла психологическая теория Наторпа. Однако эти занятия философской психологией, „наукой о душе“ на начальном этапе творческого развития Г. Шпета и Б. Пастернака в дальнейшем ходе их философского развития привели к их различным теоретическим выводам.

Для Пастернака, по свидетельству уже ранней студенческой работы „О предмете и методе психологии“, самыми важными оказались поиски *всеобщей связанности явлений*, разработка интегрирующего, системного взгляда на мир, обеспечивающего динамическую систему взаимоотношений между частью и целым, между непосредственно данным и постулируемым, выходящим за пределы непосредственного опыта. Современная, ориентированная на философию психология дала Пастернаку такой теоретический базис, с помощью которого он мог рассмотреть природу воспринимаемого мира явлений и природу воспринимающего аппарата, структуру деятельности сознания в их коррелятивном отношении и динамической соотнесенности.

О тех биографических и духовных импульсах, которые пробудили интерес молодого Пастернака к занятиям философией и вслед за этим к отказу от профессиональных занятий этой наукой, в последнее время увидели свет основательные исследования.³³ Кроме тех лично-биографических мотивов, которые известны по стихотворению „Марбург“ и по марбургской главе „Охранной грамоты“, в этих работах широко рассматриваются все факторы, вызвавшие это решение молодого Пастернака. Среди них упоминаются и отталкивающее влияние немецкой академической среды и осознание несоответствия своего психологического склада профессиональным занятиям философией и сопровождающее его чувство ложного призвания.³⁴

³² М.К. Поливанов, „Очерк биографии Г.Г. Шпета“, *Лица. Биографический альманах*, 1, Москва / Санкт-Петербург 1992, 13, 15.

³³ См.: Н.Ф. Овчинников, „Б.Л. Пастернак – поиски призвания (от философии к поэзии)“, *Вопросы философии*, 4, 1990; Евгений Пастернак, „Марбург в творчестве Бориса Пастернака“; Лазарь Флейшман, „Накануне поэзии: Марбург в жизни и в 'Охранной грамоте' Пастернака“, *Pasternak-Studien I*, München 1993.

³⁴ См.: Е. Пастернак, „Марбург в творчестве Бориса Пастернака“, XIX.

Но в этой ситуации противоречивых волн воздействия едва ли не главным мотивом отказа оказалась неудовлетворенность Пастернака теми формами системного подхода к миру явлений, которые предлагает философия как знание, как строгая наука. Поэтому Пастернак выбирает тот путь поисков „систематики бытия“, который открывается в искусстве.³⁵ Отказ от философии ради поэзии означал не отказ от философского подхода к миру, а только отказ от философии как самостоятельной научной дисциплины. Этот же отказ в другом ракурсе рассмотрения оказался как раз выбором тех форм занятия философией, которые предлагает искусство как особый вид восприятия мира. Именно здесь для Пастернака открылась возможность прийти от сенсуальной полноты непосредственных впечатлений, идущих от мира явлений, к постижению целостной структуры бытия, заложенной в этих моментальных восприятиях, не пожертвовав непосредственностью этого опыта. Иначе говоря, здесь он нашел почву для осуществления своего философского и эстетического кредо „импрессионизма вечного“. В самом чистом виде этот опыт был осуществлен Пастернаком в цикле стихотворений из книги *Сестра моя жизнь*, в цикле „Занятия философией“, который и может быть рассмотрен как опыт построения персональной онтологии в пределах поэзии, и одновременно как рефлексивное истолкование поэтических приемов построения такого художественного космоса.

Выбор Пастернака между философией и поэзией ради последней определил и те пути постижения закона всеобщей связанности явлений, которые предлагает искусство. Этот закон был осуществлен им во внутреннем просторе творческого сознания, где время и пространство и причинность предстали как формы этой внутренней связанности. Единоцельность и „сплошность“ мира явлений в этой персональной онтологии была приобретена путем онтологизации актов художественного восприятия. Поэтому словесно-поэтическая структура цикла „Занятие философией“ в равной мере говорит о динамическом законе становления, лежащем в основе структуры бытия, и о динамическом механизме действия творческого сознания.

В процессе построения своей философской системы Г. Шпет на начальном этапе руководствовался аналогичными целями. В исповедуемой им теоретической системе бытие должно было предстать одновременно и в своей полноте и в своей конкретной воплощенности. Поэтому и в направлении его поисков, и в структуре его мышления обнаруживается ряд типологических переключений с философско-эстетическими опытами Пастернака. Но поскольку действительность, которая дана нам во внутреннем опыте у

³⁵ См.: Л. Флейшман, „Накануне поэзии: Марбург в жизни и в „Охранной грамоте“ Пастернака“, 62.

Шпета, всегда понимается в своем социально-историческом измерении.³⁶ философские поиски Шпета в дальнейшем были направлены в сторону опыта построения *социальной онтологии* и такой *герменевтической теории*, где и сам процесс истолкования приобретал социально-культурные измерения.

Именно это основное стремление соединить системное восприятие мира явлений с социально-историческим измерением истолкования действительности обнаруживается уже на раннем феноменологическом этапе философского развития Г. Шпета, представленном его монографией *Явление и смысл* (1914). Свои философские поиски Шпет причислял к руслу „позитивных“ философских систем – в отличие от „негативных“, „мелонических“ – и к традиции философского „реализма“, ведущего свою генеалогию от Платона. Как отмечает один из самых видных современных исследователей философского творчества Шпета:

Под именем положительной философии Шпет понимает традицию рационализма, наиболее типично представленную в философии Платона и развитую в трактатах Платина, Декарта, Спинозы, Лейбница и т. д., вплоть до Гегеля.³⁷

Согласно духу этой традиции, в феноменологии Гуссерля Шпет усмотрел возрождение типологической линии философского „реализма“ и именно в таком направлении осуществлял ее творческое истолкование. В этой основной направленности философских поисков Г. Шпета проявляется одна из специфических черт русского феноменологического движения, состоящая в следующем: русский культурный контекст, где очень сильны были онтологические, „платонизирующие“ тенденции и в искусстве и в философии, отчасти под влиянием традиции русской метафизической школы, озаглавленной именем Вл. Соловьева, отчасти под влиянием современных философских течений, побудил русских философов открыть онтологические возможности и в феноменологии сознания Гуссерля.³⁸

Поэтому творческое истолкование феноменологии сознания Гуссерля в книге Г. Шпета *Явление и смысл* вписывается в эту общую картину философского контекста эпохи. Как это неоднократно отмечалось в научных интерпретациях к книге Г. Шпета, он видел основной пробел феноменологической системы Гуссерля в том, что в ней не предлагается особая модель

³⁶ См. об этом: А.А. Митюшин, „Творчество Г. Шпета и проблема истолкования действительности“, *Вопросы философии*, 11, 1988, 93-104; см.: его же, „Основоположения философской герменевтики Г. Шпета“ (на венгерском языке): *G. Špet filozófiai hermeneutikájának alaptételei: Helikon Világirodalmi Figyelő*, 2, Budapest 1983, 204-217.

³⁷ Там же, 103.

³⁸ См. об этом: Выступление А.Г. Вашестова в дискуссии „Феноменология и ее роль в современной философии“, *Вопросы философии*, 12, 1988, 75.

феноменологического описания для социального бытия.³⁹ Восполнив этот пробел, „русский философ привносит в феноменологию исторический аспект, придает ей социо-культурное измерение“.⁴⁰ Этот перевод гуссерлианской системы в социо-культурное измерение и осуществляется посредством герменевтической коррекции феноменологии сознания.

Эта герменевтическая коррекция для Г. Шпета означала гораздо больше, чем просто теоретическую операцию. Об этом свидетельствует его речь, произнесенная 26 января 1914 г. на открытии Московского общества по изучению научно-философских вопросов и предпосланная в качестве предисловия к монографии *Явление и смысл*. По справедливому замечанию М.К. Поливанова, эта вступительная статья, где Шпет говорит о задачах и методах философии в такое историческое время, когда ломаются прежние представления о мире и прежние устойчивые ценностные системы, – звучит как манифест:⁴¹

[...] если мы не только видим и охватываем, но и *разумеем* видимое и охватываемое, то надо же в положительном слове о философии к чувственности и к рассудку привлечь к участию также *разум*. Или современную философию *разум* тешит только иллюзиями и кажущимся? [...] Я возьму один определенный вид и форму бытия: бытие *социальное*. Как к нему прийти? За оболочкой слов и логических выражений, закрывающих нам *предметный* смысл, мы снимаем другой покров объективированного знака, и только там улавливаем некоторую подлинную интимность и в ней полноту бытия. И вот оказывается, что мы – не заключенные одиночных тюрем, как уверяли нас еще недавно (Зигварт), а в *непосредственном* единении *уразумения* мы открываем подлинное единство смысла и конкретную целостность, проявившегося в знаке, как предмете.⁴²

В духе традиции платонизма и мысль Г. Шпета направлена на поиски „онтологического всеединства“, однако, по его мнению это всеединство не может постигаться непосредственно, а может раскрываться только через истину. В системе воззрений Шпета истина в отличие от „мнения“, доксы, носящей субъективный характер, носит объективный, бытийственный характер. В силу того, что происходит сближение истины и бытия, гносеология и онтология взаимно обмениваются признаками; гносеологический процесс приобретает онтологическую природу, так как истина является

³⁹ См. об этом: М.К. Поливанов, „Очерк биографии Г.Г. Шпета“, 34.

⁴⁰ А.Ф. Грязнов, „Синтетическая философия языка Густава Шпета“, *Шпетовские чтения в Томске*, 1991, Томск 1991, 67.

⁴¹ М.К. Поливанов, „Очерк биографии Г.Г. Шпета“, 23.

⁴² Густав Шпет, *Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы*, Гермес, 5-6, Москва 1914 (в дальнейшем ссылки на эту книгу даются через сокращение ЯИС, с указанием страницы в скобках).

объективной как само бытие, но с другой стороны, онтология – и таким образом и онтология социального и культурного бытия – раскрываются логическим путем, через уразумение. Бытие, и в частности и историческое бытие, становятся предметом логики, т.е. рефлектирующей и интерпретирующей мысли.

В статье „Мудрость или разум?“ (1927) Г. Шпет различает два исторически сложившихся пути постижения истины. Первый путь – это культура восточной мудрости, где человеческая мысль хочет постичь бытие в его непосредственности, поэтому здесь истина не познается, а переживается. Эту традицию Шпет считает псевдофилософией. Путь истинной, чистой философии видится Шпету в европейской традиции, корни которой восходят к античности. В европейской философии мысль хочет постичь бытие через рефлекссию, т.е. через опосредование уже накопленной мысли о бытии:

Бытие, как то, что есть, как истина, тогда изучается подлинно философски, когда наша рефлексия направляется на самую мысль о бытии. [...] Лишь через мысль бытие становится предметом мысли, и следовательно, предметом философии как знания.⁴³

Этот герменевтический дух, осваивание знания о бытии через рефлекссию, направленную на уже накопленную мысль о бытии, определяет и стиль философских трактатов Г. Шпета. Все его книги и статьи монографического характера, так и книги *Явление и смысл* (1914), *Герменевтика и ее проблемы* (1918) и статья „Сознание и его собственник“ (1916), представляют собой критический обзор и творческое истолкование всех учений, которые исторически сложились о волнующих его философских вопросах.

Выше уже было отмечено, что критическое истолкование учения Гуссерля Шпет осуществляет в онтологическом направлении, и в его интерпретации Гуссерль выступает как продолжатель „положительной“ линии развития философских систем. Шпет считает, что спор между традициями номинализма и реализма не разрешен в истории философии вплоть до наших дней, и в современной культурной ситуации этот спор возобновился в новой терминологической оболочке. Феноменология Гуссерля оценена им как возрождение традиции реализма.

Во вступительной части своей книги *Явление и смысл* Шпет различает две типологические линии в истории европейской философской мысли: положительные, и негативные философские системы. Согласно установке положительных философских систем, ведущих свой генезис от Платона, философия должна быть наукой о целостном бытии, о построении бытия.

Однако, по критическому замечанию Шпета, эти системы не уделяли должного внимания бытию познающего субъекта. А негативные или „мелонические“ философские системы делали предметом изучения познающего субъекта и формы познания и при этом не уделяли внимания целостной структуре бытия. Проявления традиции негативных философских систем Шпет видит в современном гносеологическом психологизме. Шпет же считал своей задачей – как это неоднократно отмечалось в критической литературе о нем – очищение теории познания от психологизма и устранение логизма в психологии. На взгляд Г. Шпета, опасность современной философской ситуации заключается в том, что в ней начали господствовать направления негативной философии, поэтому задача положительной философии для современности состоит в том, чтобы делать предметом изучения *бытие познающего субъекта* и определить *специфический модус этого бытия* и его *отношение к другим формам бытия*.⁴⁴

Именно в направлении реализации этой задачи на взгляд Шпета идет Гуссерль при обосновании своей феноменологической системы как „основной науки“, поскольку она является эйдетической наукой, наукой об идеальных сущностях. Заслуга системы Гуссерля для философских поисков Шпета состоит в том, что в ней на принципиально новых основах поставлена проблема индивидуального и общего, единичного, непосредственного данного и эйдетического, имманентного и трансцендентного. Благодаря тому, что Гуссерль различает две формы бытия, бытие в мире или эмпирическое бытие, которое открывается нашему „естественному“ отношению к миру и наукам эмпирическим, и бытие в идее, которое открывается наукам идеальным, он упраздняет вечную антиномию философии, сформулированную так: всякое бытие индивидуально, всякое познание обще. Поиски Шпета направлены на создание такой философской системы, где эта антиномия могла бы быть снята, где *общее* могло бы выступать не только как абстрактная дедукция от индивидуального, а *как внутренний эйдос индивидуального*, как воплощение общего в индивидуальном. Снятию этой антиномии будут посвящены многие страницы статьи „Сознание и его собственник“ (1916), представляющей большой теоретический интерес для поставленной в нашей статье проблемы.

В перспективе современного философского развития Шпет видит опасность в том, что если эта вечная антиномия найдет свое разрешение в духе гносеологического субъективизма, тогда возобновятся традиции номинализма. Только разрешение этой антиномии в рамках эйдетического характера феноменологической модели Гуссерля может способствовать возрождению прерванной линии философского реализма.

⁴⁴ См. об этом: В.Г. Кузнецов, „Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Г.Г. Шпета“, *Логос*, 2, 1991, 203.

Другая заслуга феноменологии Гуссерля для философских поисков Г. Шпета состоит в том, что в ней упраздняется дуализм объекта и субъекта познания тем, что бытие объекта объявляется коррелятивным, а бытие „Я“ абсолютным. Изучая имманентное бытие сознания, феноменология становится наукой об идеальных объектах:

Феноменология имеет своим предметом в найденном нами ‚феноменологическом residuum‘, то абсолютное имманентное бытие, которое открывается актом рефлексии, направленном на сознание, на интенциональные переживания, как абсолютные сущности. (ЯИС, 57.)

Феноменология является интуитивной дисциплиной, но эта интуиция имеет не опытный, а идеальный характер, поэтому благодаря феноменологической установке через непосредственное усмотрение сущности в прямой или чистой интуиции раскрывается содержание „чистого сознания“:

[...] перед нами остается в качестве сферы исследования одно чистое сознание, т.е. область чистых переживаний, рассматриваемая в свойственной им сущности, идеально и эйдетически (ЯИС, 75).

Но едва ли не главной заслугой феноменологии сознания Гуссерля в интерпретации Шпета является то, что он окончательно порвал с гносеологическим психологизмом и субъективизмом и свою новую, эйдетическую науку о сознании обосновал как онтологическую дисциплину:

[...] речь идет не об изучении познания, как оно фигурирует в психологии, эмпирически, или в логике, хотя и идеально, но не в своем бытии, а в своей роли средства, а об изучении самого бытия в его сущности, как особого рода бытия; поэтому, если это и есть ‚теория‘ (в самом объемлющем смысле слова), то теория не познания, а бытия (ЯИС, 125).

В ходе интерпретации феноменологии сознания Гуссерля на страницах своей книги *Явление и смысл* Шпет вносит в эту систему две критические коррекции. О первой уже было сказано выше, Шпет упрекает Гуссерля в том, что он не выделял социальное бытие как особый род бытия и не разработал феноменологический метод его описания. На взгляд Г. Шпета, при разработке такого метода сама феноменология претерпела бы определенную модификацию и открылись бы новые культурные перспективы для феноменологической науки. Вторая критическая коррекция, проведенная Г. Шпетом, относится к определению категории „смысла“. Шпет считает, что при описании логической сферы как определенного акта целого интенциональ-

ного переживания Гуссерль определяет, что такое понятие (оно выражает значение), однако, не определяет, что такое смысл.

Согласно рассуждениям Г. Шпета, *смысл* является не абстрактной, логической сферой предмета, а его *имманентным свойством, имманентной, сущностной чертой действительного бытия предмета*. Поэтому основной вопрос состоит в том, как может предмет выявить скрытый в нем смысл как истину. Если же это искомое общее в предмете не поддается описанию в феноменологическом учении, тогда оно переходит в компетенцию метафизики. Поэтому для Шпета основной вопрос звучит так: как же может получить выражение смысл предмета? По его мнению, должно существовать такое внутреннее ядро смысла, по сравнению с которым сам предмет только носитель, внешний язык, и это внутреннее ядро смысла и есть энтелехия.

Энтелехия есть не что иное, как телеологическое зерно предмета, которое указывает на его место, занятое в целостной структуре действительного бытия, в сложной системе взаимоотношений с другими предметами. Энтелехия и есть „внутреннее определение предметности“.⁴⁵ Поэтому нужен такой акт сознания, который непосредственно направлен на энтелехию, и может постигать заключенное в индивидуальном предмете общее, — это и есть герменевтический акт.

Герменевтическую коррекцию феноменологической модели описания Шпет осуществляет следующим теоретическим сдвигом в последней главе книги *Явление и смысл*. У Гуссерля предмет закрепляется установками мнения, т.е. докисическими актами, и установками полагания, т.е. тетическими актами. Докисические и тетические акты сознания Шпет дополняет объемлющим их герменевтическим актом сознания, непосредственно направленным на энтелехию. Посредством герменевтического акта, постигающего в предмете телеологический момент, т.е. его целевое назначение в системе целого, выявляется такая система смысловых сущностей, через которую выстраивается и знаковая модель самой объективной действительности в ее социальном и историческом измерении.

Единственный, действительный модус бытия смысла для Шпета воплощается и проявляется только в истории. Познание социального и исторического бытия осуществляется именно в результате уразумения и истолкования целевой назначенности смысла. Шпет подчеркивает, что онтологическая конструкция этой телеологической системы является не абстрактной теорией, а такой телеологически упорядоченной системой сущностей,

⁴⁵ См. об этом: А.Ф. Грязнов, „Синтетическая философия языка Густава Шпета“, 66; см. также подробный анализ тех страниц книги *Явление и смысл*, где совершается сдвиг от феноменологии к герменевтике в нашей статье: Han Anna, „Útban a fenomenológiától a hermeneutikáig“, *Gusztav Spet esztétikai rendszere: Helikon Irodalomtudományi Szemle*, 3, Budapest 1997, Hermeneutika az orosz századelőn, 195-236.

которая в то же время является и конструктивной системой самой действительности.

В теоретической цепи интерпретаций Г. Шпетта остается последний вопрос: как можно постичь эту телеологическую систему как конструктивную модель целого в его индивидуальном бытии. У Шпетта смысл конкретного, индивидуального предмета раскрывается только благодаря динамической системе соотнесенности между частью и целым в этой телеологической системе. Социальная и историческая действительность, на взгляд Шпетта, дана человеку в ее знаковой природе, поэтому именно слово как знак может стать архетипом культуры и всякого социо-культурного феномена:

Слово всегда существует только в контексте культуры, оно сама культура, ибо смысл существует во сообщаемом контексте общества и социальных отношениях; с философской точки зрения это отношение выражается во взаимном соотношении *часть – целое*. Слово имеет общественную природу, но у него есть также другие цели, соответствующие разным формам организации социального духа.⁴⁶

Та система соотношений, которую Шпет на страницах книги *Явление и смысл* разработал по отношению к сознанию и его коррелятивным содержаниям, в статье „Сознание и его собственник“ (1916) применяется им и в области исследования бытия самого сознания и его взаимоотношений с другими сознаниями. Иначе говоря, на следующем этапе само *бытие сознания как явления* будет подвергнуто феноменологическому описанию. Однако на концепции этой статьи отражается тот факт, что она была написана после герменевтической коррекции феноменологии сознания Гуссерля.

Именно здесь кроется та точка в направлении философских поисков Г. Шпетта и Б. Пастернака, где расходятся их пути в интерпретации мира явлений, непосредственно данных нашему сознанию и этим самым и роли сознания в процессе постижения всеобщей связанности явлений.

Как уже было отмечено выше, Пастернак в статье „О предмете и методе психологии“ различал мир явлений, непосредственно данных сознанию и мир предметов, сознанию непосредственно не данных, а принадлежащих сфере объективных закономерностей. При этом мир явлений, вовлекаемый в сферу субъективной качественной определенности принадлежал к области психологии и эстетики, а мир предметов, включенных в сеть объективных закономерностей, ведомству логики. Таким образом, два аспекта рассмотрения одного и того же единичного предмета, зависящие от интенциональности сознания, обращенного к миру явлений, разделялись между компетенциями разных наук. В компетенцию эстетики было предпослано изучение

⁴⁶ М. Вендитти, „Роль языка и его отношение к герменевтике в исследованиях Г.Г. Шпетта“, *Шпетовские чтения в Томске*, 71.

субъективности как той качественной определенности, которую сознание сообщает миру явлений в акте их восприятия.

Для познавательной модели, предлагаемой в философской системе Шпета, исходным является то, что непосредственно дано в опыте. Но у Шпета наблюдается тенденция к синтезированию разных типов обращенности сознания к предмету познания в пределах одной многослойной структуры познавательной модели. Согласно этой модели сознание через феноменально данное проникает во внутреннее, интимное зерно предмета посредством идеальной интуиции и посредством уразумения постигает в предмете его телологический смысл. На страницах книги *Явление и смысл* Г. Шпет не раз подчеркивает, что сознание не вносит в структуру предмета телеологический момент, а находит там, как объективно существующее, как заложенника объективной бытийственной истины, и только раскрывает и выражает его через уразумение и истолкование. *Энтелехия* предмета и есть структура целостного бытия в свернутом виде, это и есть *общее*, искомое, *воплощенное в индивидуальном бытии предмета*.

Это основное направление философских поисков Г. Шпета в интерпретации взаимоотношений целого и части, общего и индивидуального бытия, получает отражение и в его интерпретации психологической теории Наторпа, представленной на страницах статьи „Сознание и его собственник“.⁴⁷

Как это неоднократно отмечалось в критической литературе, в сознании русских философов, так и Г. Шпета, учение марбургской школы и феноменологию Гуссерля сближает их общая антипсихологическая направленность в области теории познания. Поэтому не случайно, что, подобно логическому ходу ранней студенческой работы Пастернака, и Г. Шпет выделяет в теории Наторпа ее ключевой момент, момент отношения, позволяющий порвать с традиционными понятиями гносеологического субъекта и „познаваемого и допускаемого“ объекта:

Ничто не бывает объектом иначе, как для субъекта или сознания; во всякой познаваемой или допускаемой объективности заключается взаимоотношение (*das Gegenverhältnis*) с субъективностью: для субъекта должен быть объект (*dem Subjekt soll das Objekt gelten*); субъективному прямо противопоставляется, а вместе в тем ставится в неотрешимое отношение к нему, объективное (СИС, 183).⁴⁸

⁴⁷ Г. Шпет, *Сознание и его собственник (заметки): Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинаров в Киеве и Москве 1891–1916*, Москва 1916 (в дальнейшем все цитаты даются по этому изданию текста статьи через сокращение ее названия СИС, с указанием страницы).

⁴⁸ Г. Шпет в своей статье ссылается на следующие работы Наторпа: P. Natorp, *Allgemeine Psychologie*, I. Buch, Tübingen 1912; *Einleitung in die Psychologie*, Freiburg 1888; *Allgemeine Psychologie in Leitsätzen*, Marburg 1904.

Согласно оценке Шпета, введением категории „сознаваемости“ как коррелятивного отношения между субъектом и объектом, Наторп сделал решающий шаг в направлении преодоления гносеологического субъективизма Канта:

Наторп также делает попытку обозначить отношение ‚сознающего‘ и ‚сознаваемого‘ именно как отношение ‚сознаваемости‘ (СИС, 188).

Но несмотря на переключку Пастернака и Г. Шпета в оценке момента „сознаваемости“ как центральной в теории Наторпа, в общей оценке историко-философского места Наторпа они расходятся. В этом сыграла роль не только разница в их творческом менталитете и в роли философии в целостной системе их мышления. Существенной оказалась и разница во времени написания их сопоставляемых статей. Пастернак написал свою интерпретацию теории Наторпа в самом начале 1910-х годов, когда в русском культурном сознании фрейбургская и марбургская школа неокантианства были ведущими направлениями, популяризованными на страницах журнала ЛОГОС и других философских изданий, знакомство же с учением Гуссерля только начиналось, развернутой концепции самобытной русской феноменологической философии еще не существовало. Г. Шпет обратился к критической интерпретации теории Наторпа после того, как им самим было осуществлено интерпретирующее изложение учения Гуссерля и его прочтение в направлении создания новой онтологической науки. Поэтому оценка учения Наторпа в статье Г. Шпета „Сознание и его собственник“ совершилась уже в этом ретроспективном отсвете, критерием оценки стало его соответствие той новой модели „онтологизированной феноменологии“, которая была изложена Шпетом в последней главе книги *Явление и смысл*. Поэтому учение Наторпа предстает в двояком критическом освещении. С одной стороны, Шпет не перестает признавать основное достоинство этого учения в установлении коррелятивного отношения между сознанием и познаваемым:

Указание Наторпа на соотносительность сознания есть указание на действительный и неоспоримый факт. Совершенно верно, что всякое сознание есть сознание *чего-нибудь* (СИС, 199).

Но с другой стороны, Шпет указывает и на теоретические погрешности в системе Наторпа. Одна из них на взгляд Шпета состоит в том, что сознание у Наторпа понимается в традициях гносеологического субъективизма, поскольку сознание у него есть не что иное, как субъект. Поэтому и коррелятивное отношение между сознанием и его содержанием остается чисто субъективным отношением. Другая погрешность усматривается Шпетом в том, что постулирование „общего Я“, „сознания вообще“ у Наторпа происходит

дедуктивным путем, и поэтому это „общее Я“ лишается своей предметности, становится абстрактной категорией. Эти критические замечания Шпета становятся понятными на фоне общей концепции книги *Явление и смысл*. Для Шпета при определении бытия любого явления, в том числе и для сознания как явления особо важным является сохранение полноты их предметной воплощенности. Эйдетическое, общее у Шпета не существует перед бытием конкретных явлений как их условие, но и не может абстрагироваться из их конкретного бытия как отвлеченная общая категория, существование этого общего предполагается в своей индивидуальной воплощенности, в конкретной предметности. Поэтому теория сознания Наторпа в целом оценивается Шпетом как „крайний номинализм“ (СИС, 200), тогда как феноменологию сознания Гуссерля и в частности и собственную интерпретацию этой концепции Шпет причислял к руслу философского „реализма“. Поэтому не случайно, что в дискуссии с теорией Наторпа, оцененной им как исправленный вариант гносеологического субъективизма, Шпет приводит в качестве аргументации цитату из статьи С. Трубецкого „О природе человеческого сознания“:

И потому, провозгласив личность верховным принципом в философии, все равно как индивидуальность или как универсальную субъективность, мы приходим к иллюзионизму и впадаем в сеть противоположных противоречий. – *Поставив личное самосознание исходной точкой и вместе верховным принципом и критерием философии, мы не в силах объяснить себе самого сознания* (курсив Г. Шпета).⁴⁹

Критика сложившихся в философии концепций о природе сознания и изложение собственной положительной теории идет в дальнейшем в статье Шпета именно в таком онтологическом направлении. Исследуя различные интерпретации „Я“ в современных ему философских и психологических концепциях, Г. Шпет возводит их к двум основным типологическим вариантам. Первый из них понимает под „Я“ сферу эмпирического предмета (который образуется через противопоставление „среде“), второй понимает под ним сферу идеального „родового субъекта“ (который дедуцируется логическим путем через противопоставление „объекту познания“). Взаимоотношение этих двух типов определения „Я“ Шпет формулирует как вопрос о смысловой соотносимости „эмпирического“ и „идеального“ в области сознания, или же вопрос о том, можно ли механически перенести на исследование сознания сложившиеся в философии традиционные способы постулирования или дедуцирования „общего“, „идеального“:

⁴⁹ С.Н. Трубецкой, „О природе человеческого сознания“, *Вопросы философии и психологии*, кн. 1, 1989, 91. Цит. по: Г. Шпет, *Сознание и его собственник*, 188.

Такое положение можно было бы признать нормальным, если бы можно было констатировать естественную корреляцию ‚вещи‘ и ‚идеи‘, что само собою раскрывалось бы из единства смысла понятий одного и другого порядка (СИС, 158).

Такому механическому переводу на взгляд Шпета мешает специфический модус бытия сознания среди других явлений. Специфику природы „Я“ как явления, отличающую его от других предметов, Шпет видит в том, что его нельзя подвергать логической дедукции с целью образования понятий, выходящих за индивидуальную объемность единичного „Я“, поэтому эйдетическое в сознании должно приобретаться иным путем:

Оно подвергается только истолкованию, т.е. ‚переводу‘ на язык другого Я или на некоторый условный ‚искусственный язык‘ поэтического творчества. При такой исключительной характеристике Я как предмета, невольно зарождается сомнение: можно ли говорить, и думать об *идее* или *эйдосе Я?* (СИС, 160).

Г. Шпет и в ходе теоретических поисков некоего „общего Я“, которое однако сохранило бы конкретность и полноту своей предметной воплощенности, наталкивается на вечную дискуссию номинализма и реализма, т.е. на вопрос о том, можно ли говорить „об эйдосе конкретно-единичного или ‚индивидуального‘, так как под эйдосом необходимо понималось ‚общее““ (СИС, 160).

В современной философской мысли, на взгляд Г. Шпета, главным препятствием идеи „Я“, воплощенной в конкретном, индивидуальном предмете является психологизм в области теории познания, ибо именно психологическая теория образования понятий через „обобщение“ отождествляет „отвлеченно-общее“ с „существенным“ и исключает возможность индивидуально-общего. Этим самым Г. Шпет примыкает к тем философским направлениям, которые стремятся очистить теорию познания от психологизма и требуют философии как „чистого знания“. Но Г. Шпет борется не только против психологизма в теории познания и логике, но и против логизма в современной психологии. Одну из основных причин невозможности постулирования „индивидуального общего“, т.е. *воплощенности эйдоса в индивидуально-предметной объемности* он видит в следах наследства аристотелевской логики в современной психологии. Г. Шпет считает, что эта логика остается в сфере плоскостного, рассудочного мышления, в сфере „вида“ и „рода“, но не „единичности“ и „объемности“. В области исследования сознания для Г. Шпета важен такой модус воплощенности эйдоса, где предмет будучи носителем эйдоса, однако, сохранил бы свою телесность, органичность и объемность:

Логика упорно остается в плоскости, в двух своих измерениях, и от этого мы встречаем такие затруднения при изъяснении 'единичной идеи', — по существу же и непредвзято остается признать, что никакого противоречия в этом понятии нет. Если логика так или иначе, т.е. безотносительно к той или иной теории обобщения, допускает возможность того, что 'объем', в конце концов, всегда 'реальный', — сжимается до идеи, преодолевая пространственную протяженность вещей, то нельзя отрицать возможности такого же 'сжатия в идею' временной длительности каждой вещи. Каждая личность или Я вполне поддается такой трансформации в 'идею' (СИС, 162).

Шпет предлагает такое теоретическое решение этого вопроса, согласно которому вырисовываются два пути обобщения, 'типизации', т.е. выделения 'рода' в единичном, сущностного в эмпирическом. Для всех вещей, существующих в пространстве, предлагается путь логического обобщения, т.е. путь перевода их объемного, реального бытия в двухмерное, плоскостное понятие. Для сознания же, как специальной вещи, бытие которой имеет социальное и историческое измерение и поэтому существует прежде всего во времени, предлагается путь 'типизации', т.е. выделения рода в единичном посредством 'сжатия', 'свертывания' его темпорального бытия в идею. Этот второй путь типизации, осуществляющий 'индивидуально общее', т.е. воплощение эйдоса в индивидуальном бытии, опирается на такое представление о взаимоотношении части и целого, согласно которому между ними действует закон взаимной соотнесенности, допускающий их взаимобратимость, взаимный переход. С одной стороны, возможно 'сжатие', 'свертывание' структуры целого в ее полноте в часть, но с другой стороны, возможно и развертывание эйдетического зерна части в структуру целого. *Эйдетическое зерно части* есть не что иное, как *структура целого в сжатом, свернутом виде*, поэтому именно это ядро содержит в себе телеологический момент и указывает на то предназначенное место, которое часть занимает в структуре целого.

Именно эта система взаимоотношений части и целого, которая впервые была разработана Г. Шпетом в последней главе книги *Явление и смысл* при введении герменевтического акта в феноменологическую модель описания, переносится на бытие сознания как специального модуса бытия в статье 'Сознание и его собственник', а в дальнейшем, в работе 'Эстетические фрагменты' (1922-1923) она будет перенесена на предметную структуру слова и на те акты сознания, которые коррелятивно соответствуют каждому отдельному структурному слою в динамическом организме целостной структуры слова.

Когда же эта модель взаимоотношения части и целого в дальнейшем ходе теоретических разработок Г. Шпета в статье 'Сознание и его собственник' переносится на взаимоотношения имманентного и трансцендентного, тогда

она дает возможность перевода трансцендентного в имманентную позицию и, в итоге, позволяет прийти к гуссерлианской формуле „трансцендентности в имманентности“.

Таким образом, этот второй путь типизации, выделения общего в единичном посредством сжимания темпорального бытия „Я“ как особого предмета, приводит к снятию смыслового противоречия между эмпирическим и идеальным „Я“:

Таким образом, нам представляется вполне правомочным говорить не только об эмпирическом, действительном, раз существующем Я, но и об его идеальном корреляте, о Я невозникающем и непреходящем, а потому рассматриваемом вне эмпирического временного порядка его действительного осуществления (СИС, 163).

Логика философских рассуждений Г. Шпета на этом этапе позволяет провести целый ряд типологических соответствий с направлением эстетических поисков Пастернака в 1910-е годы. Среди них можно назвать следующие.

Основная дилемма статьи Г. Шпета „Сознание и его собственник“ о возможности перевода бытия эмпирического предмета в сферу идеального, но не путем логического обобщения, а при сохранении его предметной полноты, т.е. дилемма возможности воплощения идеального в конкретном, эмпирическом предмете находит свое типологическое соответствие в области эстетической мысли в основной творческой дилемме, изложенной Пастернаком в докладе „Символизм и бессмертие“. Формулировку Пастернака „когда сопровождает чувство бессмертия пережитое“ можно развернуть в изложение творческой дилеммы о том, как можно в пределах художественного творчества расширить чувственную полноту наших моментальных впечатлений до ощущения целостной структуры бытия и этим самым перевести их в сферу бессмертия и в сферу родового опыта, однако, сохраняя при этом их первичную свежесть и сенсуальную полноту. Примером такого текста, где в словесной структуре осуществляется такая модель восприятия и такая структура бытия, может служить стихотворение „Определение поэзии“ из цикла „Занятия философией“.

Стремление Г. Шпета к преодолению традиции философского номинализма и его проявления в современности, гносеологического субъективизма и психологизма, и его ориентация в этом стремлении на традиции платонизма и вообще на онтологическое направление философского реализма, находит свою аналогию в эстетическом самоопределении Пастернака в полемике с разными проявлениями „романтической манеры“. По свидетельству таких статей, как „Вассерманова реакция“ (1914), „Несколько положений“ (1918) и более поздней эстетической автобиографии *Охранная грамота*, роман-

тическая манера получает у Пастернака характеристику и как определенный тип понимания субъективности, прикрепленный к личному, эмпирическому индивиду как ее носителю; и как менталитет сознания, полагающего себя мерилom и центром мироздания; и как поведенческая модель, определяющая себя через противопоставление миру; и как словесная творческая манера, культивирующая метафору, построенную по принципу сходства. Все эти разные аспекты характеристики романтической манеры так или иначе могут быть возведены к такой философской позиции, в которой противопоставляется субъект познания и мир как объект познания и при этом индивидуально субъект возводится в ранг законодателя и категорий познания и процессов мирозидания.

И не в последнюю очередь, тот путь типизации, который предлагается Шпетом для всех предметов, имеющих темпоральное бытие, в том числе и для индивидуальной личности, для „Я“ как „специальной вещи“ посредством сжатия темпорального бытия „вещи“ в идею, может найти свою аналогию в той модели темпорального мышления, которая изложена в статье „Черный бокал“ Пастернака. В его понимании в истинном футуризме, который здесь является синонимом истинного искусства, мгновение и вечность находятся в коррелятивном отношении части и целого. Вечность у Пастернака не отождествляется с Абсолютом, т.е. с неподвижной трансценденцией, а предстает в своем динамическом становлении. Эта модель динамической вечности реализуется посредством постоянной пульсации между частью и целым. Вечность как темпоральное целое может сжиматься, свертываться и таким образом веститься во всей своей полноте в пределы мгновения, а мгновение, в свою очередь, может развернуться в бессмертие. И поскольку это взаимобратимое движение совершается вечно, им обеспечивается ритм жизни мироздания. Благодаря возможности свертывания вечности в мгновение, универсальное получает индивидуальное воплощение, трансцендентное развевтывает свое действие в сфере имманентного.

Следующая точка, где эстетическая концепция Б. Пастернака и философская концепция Г. Шпета соприкасаются, это вопрос о единстве сознания, вопрос о цельности и самотождественности нашего „Я“. У Пастернака это единство обеспечивалось интегрирующей способностью творческого сознания, осуществляющей синтезирование разрозненных, единичных актов восприятия и вовлекающей в свое внутреннее пространство все явления мира, переквалифицируя их в содержание сознания и придавая им единую качественную окрашенность, называемую субъективностью. Именно в силу этого своеобразия понимания субъективности нам представлялось возможным назвать поэтический космос Пастернака квази-онтологией или персональной онтологией.

В философской концепции Шпетта динамическая система взаимоотношения части и целого осуществляется не во внутренних пределах сознания, а за его пределами, в пространстве социальном и историческом. Условие единственности „Я“ Шпет видит в его единстве, а условие его единства в его целесообразном назначении в пределах целого. Поэтому *единственность сознания* может раскрываться только *через истолкование*, через уразумение телеологического смысла этого „Я“ во всецелом. Единственность и тождественность „Я“ обеспечивается, таким образом, с одной стороны через выражение закона предопределенности места „Я“ в целом, но с другой стороны через определение этого места „со своей точки зрения“, в динамической игре сил свободы и телеологического смысла:

Я, как тождество т.е. Я в своем существенном значении, есть единство и „носитель“ сознания, характеризующего по его предопределенности и по его свободе (СИС, 168).

Единство сознания, по концепции Шпетта, не может быть обеспечено никакой способностью сознания, взятого в себе, это единство базируется на *взаимном отношении субъективного и коллективного (или соборного)*, таким образом, социальное в понимании Г. Шпетта есть одновременно и „объективированная субъективность“ и „субъективированная объективность“. Сам Шпет указывает на то, что при определении социального он заимствует гегелевскую терминологию. Как это неоднократно отмечается в современной критической литературе, посвященной творчеству Шпетта, его стремление к синтезированию традиций платонизма и современного феноменологического учения, закономерно приводит к восстановлению элементов и терминологии системы Гегеля.

В философской системе Шпетта конкретное, эмпирическое „Я“ приобретает свою общность *не путем обобщения*, т.е. абстрагирующей дедукции, а *путем общения*, т.е. связи, диалога, социальной коммуникации. Такая система связности, осуществляемая в системе социальной коммуникации существует между отдельными Я (между „Я“ и „другим“) с одной стороны, и между отдельным, эмпирическим „Я“ и коллективным, соборным „Я“ (между частью и целым) с другой стороны. Поэтому и пределы этого „Я“ не являются устойчивыми, раз и навсегда данными, они тоже подвержены закону динамического становления, реализуемому в системе социального общения:

Я, имрек, необходимо выступает в своей предназначенности, которая и есть установление и ограничение его пределов, его „определение“: Я не может не быть самим собою. Но его пределы суть также пределы других имреков, внутри же этих пределов каждый свободен: Я – *свободно, раз оно во всем остается самим собой*. „Собрание“ есть то, что уничтожает эти пределы, т.е. пределы каждого имрека, что уничтожа-

ет раздельность, дистрибутивность, – другими словами, что приводит к абсолютной свободе: здесь Я освобождается от предназначенности, оно может не быть самым собою (СИС, 204).

Категории „собрания“, „соборности“ у Шпета не являются метафизическими фикциями, они указывают на реальное, социо-культурное измерение сферы существования индивидуального „Я“. Идеальное бытие „Я“ не отождествляется с „родовым субъектом“, поскольку воплощение „общего“, „эйдетического“ в индивидуальном „Я“ есть не что иное, как максимальная социально-коммуникативная наполненность этого „Я“, его включенность в сложную, разветвляющуюся сеть взаимоотношений и взаимойстолкований. Именно эта коммуникативная сеть связывает все отдельные, индивидуальные „Я“ в их общем усилии постичь и истолковать истину как объективную бытийственную данность. Познавательное усилие рефлектирующего сознания, направленное на истолкование истины, неразрывно связано с экзистенциальным усилием носителей сознания, направленным на „совместное удержание“ бытия и его оправдание. Поиски истины одновременно оказываются и поисками онтологических корней „познающего субъекта“.

Поэтому прав современный исследователь, устанавливая близость взглядов М. Бахтина и Г. Шпета, согласно которой понимание (уразумение) и истолкование места любого явления в мире одновременно есть и оправдание мира и вхождение в него:

Всякое уразумение, согласно Шпету, не просто участие, а всегда соучастие и сопричастность. Поэтому любое сознание всегда „ничье“ – оно само-сознание. Для Шпета сознание Я есть единство переживания деятельной активности, включенное в мировое целое, влеченное в него и занимающее свое, только ему принадлежащее и никем не заменимое место.⁵⁰

⁵⁰ Г.Л. Тульчинский, „Дважды ‚отставший‘ М. Бахтин: Поступочность и иррациональность бытия“, *М.М. Бахтин и философская культура XX века, Проблемы бахтинологии*, 1/1. Санкт-Петербург 1991, 58.