

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ РЕЛИГИОЗНО-СУФИЙСКОГО СОДЕРЖАНИЯ В СОБРАНИИ РУКОПИСНЫХ И СТАРОПЕЧАТНЫХ КНИГ ХАНСКОГО ДВОРЦА-МУЗЕЯ В БАХЧИСАРАЕ

7. Крачковский, 1924 (см. выше).
8. Васильева О.В., Лебедев В.В. Бахчисарайское собрание восточных рукописей // Источники по истории отечественной культуры в собраниях и архивах Отдела рукописей и редких книг: Сб. науч. тр./ ГПБ. – Л., 1983. – С. 131–139.
9. Там же, С. 131.
10. Ограбление народа – ограбление истории // Къырым (Симферополь). – 1994. – октябрь 29.
11. Васильева О.В., Лебедев В.В. (см. выше).
12. В частности: Кемаль, Якуб. Арабський суфійський рукопис XIII віку в Криму знайдений і чи не в Криму й писаний // Студії з Криму. – Київ, 1930. – С. 159-164, а також: Бахревский Е.В. Суфизм в Крыму (По материалам «Книги путешествия Эвлии Челеби») // Бахчисарайский историко-археологический сборник. Вып. 1. / Ред.-сост. И.Н. Храпунов. – Симферополь: Таврия, 1997. – С. 395-402.
13. Gölpınarlı A. Önsöz / Mevlana. Mesnevi. C. 1. – İstanbul, 1990.
14. Öztuna Y. Devletler ve Hanedanlar. Türkiye (1074–1990). Cilt: 2. – Ankara, 1996. – S. 36.
15. Руми Дж. Мюнтехабат-ы Месневи-и шериф. (Тюркче терджимеси.) I–II / Нашири: «Терджиман» муаррири Исмаил Гаспринский. – Багъчасарай: «Терджиман», 1902. – 32 с..
16. Насихат-и хукема эз эсер-и Локъман ве Шейх Аттар ве дигерлери. – Багъчасарай: Терджиман, 1897. – 26 с..
17. Гордлевский В.А. Рукописи Восточного Музея г. Ялты // Доклады Академии Наук СССР (ДАН). – № 10. – Ленинград, 1927. – С. 221.
18. Aşkar, Mustafa. Niyazi-i Mısri ve tasavvuf anlayışı. – Ankara, 1998. – S.116-117, 122.
19. Гордлевский В.А., С. 221.
20. Книга путешествия. Турецкий автор Эвлия Челеби о Крыме (1666-1667) / Пер. и коммент. Е.В. Бахревского. – Симферополь, 1999. – С. 22-23.
21. Кемаль Я., С.160.
22. Керим, Исмаил Асан-огълу. Библиографик сечмелер. – Акъмесджит, 1994. – С.9.
23. Крачковский И.Ю., С. 665.
24. Васильева О.В. Крымскотатарские рукописные материалы в Отделе рукописей // Восточный сборник. Вып. 5. – СПб., 1993. – С. 42.

Волков А.Г.

Г. ШПЕТ: ВІДРОДЖЕННЯ ЯК ПЕРЕТВОРЕННЯ

Актуальність вивчення спадщини Г. Шпета пов'язана з виявленням можливостей феноменологічного аналізу соціальних явищ. Феноменологічна концепція Г. Шпета багато в чому відрізняється від гуссерлевської в том, що свідомість наділюється здатністю породження сенсу. Саме тому на наш погляд вона може успішно застосовуватися для аналізу конкретних політичних подій. Слід зазначити, що до теперішнього часу його спадщина на Україні не стала об'єктом детального вивчення, хоча початок його науковій діяльності пов'язано з Київським університетом, тоді як в Росії створений Шпетфонд, що фінансується Інститутом імені Кеннана Центру У. Вільсона, при підтримці Корпорації Карнет в Нью-Йорку (США), Фондацією Джона і Кетрін Артуров (США), а також багато якими російськими фундаціями. До теперішнього часу вже відбулися четверті Шпетовські читання. Як свідчать публікації, досить велику увагу Г. Шпет присвятив вивченню історичної реальності. Серед робіт, які присвячені даному аспекту слід виділити статті В.І. Возілова [1], О.Г. Волкова [2], М.К. Гидіні [3], Л.В. Епіної [4], Н.Н. Каргіцького [5], Т.В. Мещеряковой [6], М.А. Місик [7], Б. Пойзнера [8], В.Н. Сирова [9], Т. Щедриної [10], А. Ящук [11]. Як головної історичної події Г. Шпет частіше всього звертається до революції, сучасником якої він був і безпосередньо спостерігав. При зверненні до його робіт звертає на себе увагу виділення її деструктивного характеру, як, наприклад, в наступному вислові: «Революція пожерла вчорашню дійсність. Але революція – годинник і роки «між», смерть для нового народження, онтологічна фікція. Історично-дійсним і дійсно-історичним залишається лише те, що розплавиться в полум'ї революції, очисному полум'ї. Язика полум'я – слова нового значення і значення, знаки того, що Відродженому – жити в дійсному світлі» [12]. Очевидно, що в самому цьому вислові можна виявити істотні суперечності. З одного боку, Г. Шпет прямо указує, що революція – це онтологічна фікція. Витоки цієї фікції полягають в тому, що в ній міститься відмова від буття в занурення суб'єкта в сферу ніщо. Це занурення в нічого є спалювання в полум'ї, хай очисному. Відповідно, для суб'єкта виникає потреба не бути «розплавленим» або, як цей принцип був сформульований трохи інакше, не бути «перекованим» в таборах. В ситуації революції бути не «розплавленим» означає необхідність самому спалювати інших, або виявитися зовні сфери полум'я. За іронією долі Г. Шпет сам виявився охопленим полум'ям революції і загинув. Основна проблема революції полягає в тому, що абсолютній стає саме онтологічна фікція або нігілювання, як визначає феномен соціальної деструкції А. Камю [13]. І саме вона оголошується «чистий». Пригадаємо в цьому зв'язку, що у феноменології Е. Гуссерля чистою свідомість може бути тільки в наслідок редукції, тобто усунення з нього емпіричного і раціонального. Чи не це очищення мав на увазі Г. Шпет, коли говорить про очисне полум'я революції? Відповідно, язиками полум'я, точніше засобом нігілювання слова нового значення і сенсу. Дійсно, революція включає метаморфозу значень відомих слів, внаслідок чого вони придбавають нові сенси, що відноситься і до слова «влада». Спочатку значення слова «влада» включає здатність і можливість надавати дію на поведінку людей. Безумовно, що влада може виступати як онтологічна фікція, якщо вона буде тільки гнітом, приниженням, геноцидом і ін. Але це не означає, що нігілювання повинне бути основним виявом влади і перетворитися на полум'я, яке «пожиряє» дійсність. З погляду феноменології Г. Шпета «пожирання» дійсності відбувається в слові. Саме для цього необхідні емоційно яскраві гасла. Як прикладу приведемо одне з гасел «оранжевої» рево-

люції, що найбільш часто використовуються на Україні в грудні 2004-2005 г.: «Хочеш в зону, голосуй за зека». «Пожирання» дійсності в даному випадку встановлено в стимулювання афекту ненависті, а значить, радощі, у випадку, якщо дійсність буде «пожерта». Що загального мають «язики чистого полум'я» і ненависті? Номінація «чистий» указує на маніфестацію абсолютної позитивності суб'єкта по відношенню до дійсності, тому вона спочатку знімає всякі вияви негативного, у тому числі і ненависть. Саме такої «чистоти» і немає в полум'ї революції. Навпаки, вона включає тотальність смерті. Сама по собі смерть не може бути очищенням, тим більш дійсності.

Слід відмітити, що Г. Шпет не ставить питання: хто ж може не розплавитися в полум'ї революції? Для нього взагалі відсутня проблема суб'єкта, як і для революційної свідомості в цілому. Суб'єкт в контексті революції – це тільки саме полум'я, яке очищає дійсність, внаслідок чого відбувається її Відродження. Важливо, що залишиться після цього очищення, і яким чином визначити це «що»? Під «що» розуміється «історично-дійсне» і «дійсно-історичне». Іншими словами то, що історично доцільно, то, що для історії представляє абсолютну цінність. В цьому твердженні досить ясно є видимою псевдологіка історизму, неспроможність якої була доведена К. Поппером [14]. В той же час, логіка історії не може бути зведена до необхідності очищення полум'ям революції дійсності. Так, дійсно, Г. Шпет був охоплений полум'ям революції, але цей вогонь не припускав смерть, і він був достовірно очисним. Але очищення в цьому випадку тільки гносеологічний акт, і воно направлено тільки на свідомість, але не на суб'єкта як істоти соціальної. Проблема полягає в тому, що на таке розуміння революції здатні тільки справжні філософи, для яких революція – це Перетворення духу, який і є власне дійсність. Але в цьому випадку історія є усвідомлення дійсності, і кожний новий рівень включає заперечення, але не номінальну або реальну смерть суб'єкта. Для того, хто не має філософську свідомість, дійсність включає сукупність суб'єктів-практиків, одні з яких виступають на стороні революції, а інші чинять їй опір. «Плавити в полум'ї революції» для них означає не зміну своєї свідомості, а відправку «на перековування» ворогів революції. Для Г. Шпета дія полум'я революції – це очищення свідомості, акт феноменологічної редукції. І одночасно воно діє як очищення дійсності, оскільки свідомість і дійсність тотожна. Навпаки, для революціонерів-практиків очищення є усунення недостовірно історичного. Саме таке очищення і є «між», відповідно смерть суб'єкта. Розуміння очищення як смерті приголомшує своєю граничною. Смерть як онтологічне нігілювання тут потрактує зовні зв'язку з історичною традицією. Звичайно смерть розглядається як вияв зла, оскільки людина позбавляється найціннішого – життя, або як абсолютна есхатологічна ціль, оскільки справжнє життя можливе тільки після життя. Але у будь-якому випадку автентичність смерті пов'язана з виявом любові до життя. Найбільш яскраво виявив єдність життя і смерті А. Шопенгауер [15], який протестував проти того, що його філософію оголошують песимістичній.

В трактуванні Г. Шпета смерть необхідна, оскільки вона обумовлює нове народження, тобто Відродження. При цьому не природна смерть, яка має онтологічне походження і властива буттю, а смерть як фікція буття, оскільки така смерть приноситься ззовні в буття як вияв необхідності оновлення дійсності. Неавтентичність дійсності можна пояснити тільки по відношенню до імперативу смерті, яка тільки слідство дії полум'я революції. Це полум'я спалює «що» і суб'єкта, який належить чотійності. При цьому полум'я революції – це і є справжня дійсність, яка породжує смерть як необхідність. Тільки завдяки смерті можливо Відродження нової дійсності. Обмеженість даного трактування смерті полягає в тому, що вона є засобом виправлення дійсності. В християнстві смерть – це перехід у вищий царство загальної благодаті і є переходом в трансцендентальний світ. В представленні практика-революціонера смерть є єдиним способом встановлення автентичності дійсності, тому вона санкціонується як достовірно необхідна і очищаюча. Фактично в такому розумінні смерть – це інверсія християнського трактування Воскресіння. Але слід пригадати про те, що виток християнського Воскресіння було спокутування гріхів. Розп'яття Хріста належить до грандіозних дослідів самопожертвування на трансцендентальному рівні, оскільки воно включало спокутування гріхів всього людства. І тому значення Воскресіння полягає в подоланні смерті, а не прагненні до неї, і тим більш, не розгляди її як кінцевої мети існування людини. В рамках есхатології Г. Шпета все прямо навпаки: смерть необхідна як умова Відродження. Проголошення необхідності смерті фактично є звернення до витоків нігілізму. Для нього феномен смерті – це спосіб з'ясувати автентичність суб'єкта як частинки історії, але при цьому суб'єкт – ця його свідомість. Обмеженість наївної свідомості полягає в тому, що для нього дійсність – результат здійснення суб'єктів історичного процесу. Революція тоді виражається просто в захопленні влади, і не більш. Для такої свідомості смерть – це смерть суб'єкта, а не його Відродження. Саме проти такого розуміння полум'я революції виступає Г. Шпет. Для цього він протиставляє поеми О. Блоку і А. Білого. Для поеми А. Блоку, як рахує Г. Шпет характерний не тільки виправдання, але і захоплене відношення до руйнуючої ходи революції. Для нього характерний якраз наївне тлумачення полум'я революції. Він фактично виправдовує її руйнуючу дію. Результатом такої дії є холодне ніщо, яке вже не піддається опису. Тому після революції неможливо Відродження, навпаки, наступає хаос руйнування. І як результат – жах, оскільки в руйнуванні проявляє себе стара дійсність. Людина надає перед ніщо, і його охоплює страх, зміст якого на онтологічному рівні був пізніше вже описаний М. Хайдеггером [16]. Проблема полягає в тому, що революція як «пожирання» дійсності активізує суб'єкта з наивною свідомістю, який перетворюється на агресивну істоту, готову на будь-який злочин проти людства. При цьому саме він ідентифікує себе з очищаючим полум'ям революції. Не випадкове Г. Шпет приводить наступний фрагмент поеми О. Блоку:

Все одно, тебе добуду!
 Лучше здайся мне живьем!
 - Ей, товариш, буде худо
 Виходи, стрелять начнем!

Породження агресивної свідомості в революції стає причиною тотального знищення дійсності, обумовленого бажанням знищення ненависного минулого і супротивників перетворень. Але саме дана агресія і є

причиною неприйняття революції. Агресивний суб'єкт налаштований на перемогу і повне панування. Полум'яний борець з наївною свідомістю готовий все поруйнувати для перемоги революції. Інший суб'єкт виступає для нього тільки як річ, яку необхідно «добути», отже, підпорядкувати собі. В цьому власне і полягає революційний подвиг. Щось подібне спостерігалося і в період «оранжевої» революції. Суб'єкт з наївною свідомістю усвідомив ціль скидання «бандитської» влади. В Львові символічно був похований «кучмізм». І також, як в період соціалістичної революції панування революціонерів було переважним. Суб'єкт з свідомістю, що творить, не зміг протистояти руйнуванню, оскільки дане протистояння буде також руйнуванням. Саме тому «оранжева» революція була виключено камерною. Вона відбувалася в повній відсутності опору, в порівнянні з революцією початку століття. Саме тому агресія революції не сформувалася як стихійна руйнівна сила, і тому була телевізійно-домашньою. Межею для ніщо стало якраз відсутність опору. Саме тому вона не призвела до таких руйнівних наслідків, але, так чи інакше, затвердилася агресивна свідомість в своїй претензії на панування. Дії революціонерів, тому, не привели до жаху, вони зіткнулися тільки з пасивним невизнанням. І до цього стану цілком можна віднести наступні слова Г. Шпета: «Дійсність постріли не боїться. Знак, слово, ім'я – завжди дійсні, завжди реальні. Одне тільки бачення – дійсність загустіє» [17]. Та і як можна визнати руйнування як значення здійснення. Революція реалізується як полум'я, тобто як чисте нігілювання. Повстання проти його тотальності викликає відмову від слова, тобто до мовчання. Але, одночасно, нігілювання, не викликаючи опору, не набуває поширення, в результаті полум'я революції гасне. Екстремізм поступово розчиняється в повсякденних турботах і відторгненні руйнування. Якщо звернутися до історії жовтневої революції, то це можна бачити в поступовому пом'якшенні політичного режиму від покоління до покоління.

Описом революції як акту Відродження Г. Шпет вважає поему А. Білого. Така революція – це перетворення свідомості, яка виявляється в том, що: «Починають бачити розумом, починають бачити вуха (зр. німецьке *vernehmen* - Vernunft) і чути очі» [18]. Саме тому засобом справжнього перетворення може бути тільки мистецтво. Звідси власне Відродження – це «естетичний модус», але при цьому він не сприймає революцію як політичне або педагогічне явище: Не «політичний, не педагогічний – як убоги, жалюгідні всі ці практики-практиканти [19]. Убогість революціонерів виявляється в том, що, виділяючи пріоритет практики, головним засобом дії вони рахують руйнування дійсності. Справжнє Відродженні, як рахує Г. Шпет, – це не руйнування, а, навпаки, пригадування народження через наслідування минулому. І тоді Відродження буде не запереченням старого і віджилого, а, навпаки «відтворенням відтвореного», отже, пізнання непізаного. Тому виникає необхідність нового еллінізму як зразка осмислення дійсності. Призначення мистецтва в том, що воно дозволяє зрозуміти дійсність у всій повноті. Отже, не руйнування дійсності, а, навпаки, заповнення значеннями минулого. Саме тому Г. Шпет кілька разів повторює, що Відродження – це пізнання непізаного. В такій революції відсутній нігілювання і відмова від дійсності. Зовсім навпаки, вона включає заповнення і наповнення дійсності. Для цього необхідно, щоб все таємне стало явним, що можливо, коли кожний бере участь в пізнанні непізаного як рахує Г. Шпет: «Найбільше свято – всякий може стати жерцем, якщо тільки готовий прийняти на себе тягар жрецтва» [20]. Таким чином, революція свідомості включає заповнення дійсності через виявлення потаєного, того, що спочатку приховано. Вимога спочатку близько онтологічним пошукам М. Хайдеггера. Проте пізнання не може бути копіюванням, а тільки виявленням, тобто власне мисленням. Як наслідок виникає проблема готовності свідомості до самому мисленню, тобто збагнення ества. Дійсність сама промовляється, але необхідно, щоб хто-небудь почув цей обіг. В цьому випадку слово стає предикатом дійсності, і лише через словесність суб'єкт стає дійсним. Тому всяке усунення від дійсності Г. Шпет засуджує. Одним з виявів такого відчуження він рахує іронію, якій пронизаний романтизм, до речі, і як революційна свідомість в цілому. В усуненні від дійсності звинувачується також християнство, для якого реальна дійсність – тільки ілюзія. Тому для того, щоб Відродження відбулося, необхідно «історіцизувати природу і Пана», що означає: «...викладати історію миру як історію людства, знаходити усюди тільки людські події і відносини (Новаліс)» [21]. Відродження полягає, таким чином, не в руйнуванні дійсності, а в історичному з'ясуванні ества людини в його історичному становленні. Історизація природи включає її розгляд як людської події. Збагачення дійсності історичним досвідом людства і є Відродженням. Його основне призначення полягає в перетворенні людини, піднесення його до справжнього гуманізму: «Через все, через поглиблення революції до революції життя свідомості, плоті і кістки, до зміни наших відчуттів, наших думок, до зміни нас в любові і братстві, ось це «все» веде нас до того, що «попереду»» [22].

Революція (від пізнелатинського *revolutio* – поворот, переворот) – це не перетворення не влади, а свідомості, і тому Г. Шпет так негативно відноситься до революціонерів практикам-практикантам. Власне революція із його точки зору полягає в перетворенні людини, відповідно зміна його існування на основі справжніх людських цінностей. Якщо революція тільки політична акція, то вона повністю дискредитує себе. Її проголошення в цьому випадку включає необхідність постійних переворотів за допомогою виявлення і усунення ворогів. Тим самим значення революції полягає в пануванні суб'єктів, готових постійно руйнувати. І затвердитися пануючим може тільки такий суб'єкт, який здатний на тотальне руйнування. Фактично – це монстр, який «пожирляє» дійсність. Єдиний поворот, який виправдовує себе з погляду Г. Шпета – це зміни в свідомості суб'єкта, в здійсненні якого головне значення належить мистецтву, яке повинне сприяти пізнанню пізаного. Характерний при цьому, що, заперечуючи християнство, як і Ф. Ніцше, як оспівування убогого і слабого, проте він відзначає позитивність Христа як символу «любові і братства», роблячи при цьому обмовку, що: «Христос все ж таки не так ясний. Останньою підставою є максимальна реалістичність» [23]. Трагедія революції полягає в тому, що реальність розглядається тільки як бачення, в ім'я якого здійснюється руйнування. І тоді Христос утілює в собі німий докір, як відзначає Г. Шпет: «... що ж ми робимо?» [там же]. Це бачення турбує і провокує на руйнування, яке протистоїть справжньої революції як перетворення свідомості.

Визначення революції як пізнання пізаного, у свою чергу, обумовлює негативне відношення до кон-

цепці культури О. Шпенглера. Зокрема, він піддає критиці зіставлення культури і цивілізації: «Скандальна книга Шпенглера сильно шумить, і його зіставлення культури і цивілізації на наших очах робиться для натовпу канонічним. З нього витягують мудрість і повчання. Тим часом саме у Шпенглера це зіставлення тільки формально, а чим його заповнити – питання. Цивілізація є «завершення і результат» культури. І тому «кожна» культура має свою цивілізацію» [24]. Тоді революція і буде власне культурною дією у вищій точці цивілізації, яка включає об'єднання досвіду людства. Тому революція не може бути руйнуванням дійсності, а тільки її заповненням. Відповідно, перетворення дійсність можливо як перетворення думки. Посилаючись на Ф. Вольфа, Г. Шпет розрізняє культури двох типів. В одній головна увага надається умовам життя, порядку і зручності. Революція, яка ґрунтується на даному типі культури, припускає руйнування віджилого. Достатньо пригадати «Mein Kampf» А. Гітлера, де проголошується необхідність досягнення умов життя, гідних німців [25]. Інший тип культури походить з досконалості духу, здібності у вихованій формі виразити дійсність, в «софійності». Тим самим справжня революція не суперечить культурі, а і складає власне її перетворення. За своїм змістом весь вищий вияв філософської думки і є софійність. Філософія Платона і Арістотеля, Г. Гегеля і Л. Фейєрбаха, М. Хайдеггера і В. Розанова і т.д. – це і є вищий вияв свідомості, яка знаходить свій вираз в заклику до «любові і братства». Власне революцією буде розуміння філософії як торжества духу. Близькість філософії до життя полягає в тому, що вона допомагає побачити неавтентичність одних і автентичність інших проблем і способів їх рішення. Тому Г. Шпет показує помилковість розуміння революції як сукупності подій. Він звертає увагу на те, що у такому разі революція виявляється однією з форм практичного нігілізму. В її основі тільки бачення, образ майбутньої досконалості, ради якої необхідно розправитися з тими, хто відмовляється приймати його як справжній. Це бачення носить романтичний характер, і виражається в ейфорії прихильників революції. Парадокс полягає в тому, що саме це романтичне бачення є останнім виправданням для політичної жорстокості. Позитивність цього образу не викликає сумніву – це може бути «світле майбутнє», як в 1917 р., або «чиста влада» як в 2004 і т.д. Але його наявність не припускає софійності. Це тільки рід маніакальності практичного творення, який включає тотальність жорстокості. Звідси слід: «Виходь, стріляти почнемо!» Г. Шпет викриває цю претензію на абсолютну людяність, яка породжує жорстокість. Фактично він виявляє одну з головних суперечностей революції: творення через руйнування. Тоді як справжня революція утілюється не в закликах до скидання до влади і ескалації ненависті, а в достовірно спокійному творенні, в сокровенній тиші, де панує дух.

Отже, Г. Шпет розрізняє революцію як сукупність подій, які організують практики-практиканти і як трансформацію свідомості, яка досягає софійності. Він негативно оцінює події російської революції, оскільки суб'єкт справжнім проголошує нічого як заперечення дійсності. Таке розуміння революції характерний для наївної свідомості, а як його ілюстрації він звертається до поеми «Дванадцять» А. Блоку. Справжня революція, необхідність якої він відстоює – це поворот свідомості до дійсності, відкриття потаєного, вимоги, яка пізніше характерний для М. Хайдеггера. Тому він приймає революцію як «нове еллінство», яке і є перетворення свідомості, «входження Пана в місто».

Джерела та література

1. Возилов В.В. Г.Г. Шпет и эволюция представлений о русском нигилизме // Творческое наследие Густава Густавовича Шпета в контексте формирования историко-культурного сознания. – Томск: Изд-во Томского университета, 2003. – С.470–480.
2. Волков О.Г. Слово и социальная реальность в феноменологии Г. Шпета // Г.Г. Шпет / Comprehensio. Третьи Шпетовские чтения. – Томск: Водолей, 1999. – С.60–66.
3. Гидини М.К. Проблема личности между феноменологией и историей: влияние Густава Шпета на работы Григория Винокура двадцатых годов // Г.Г. Шпет / Comprehensio. Третьи Шпетовские чтения. – Томск: Водолей, 1999. – С.163–174.
4. Епина Л.В. Творчество Г.Г. Шпета и проблемы методологии историко-философских исследований // Творческое наследие Густава Густавовича Шпета в контексте формирования историко-культурного сознания. – Томск: Изд-во Томского университета, 2003. – С. 486–490
5. Карпицкий Н.Н. Феноменология исторического становления // Творческое наследие Густава Густавовича Шпета в контексте формирования историко-культурного сознания. – Томск: Изд-во Томского университета, 2003. – С. 455–465.
6. Мещерякова Т.В. К вопросу определения понятия «историческая индивидуальность» // Творческое наследие Густава Густавовича Шпета в контексте формирования историко-культурного сознания. – Томск: Изд-во Томского университета, 2003. – С. 466–469.
7. Мисик М.А. Поэтика истории: пределы исторической репрезентации. // Творческое наследие Густава Густавовича Шпета в контексте формирования историко-культурного сознания. – Томск: Изд-во Томского университета, 2003. – С. 444–454.
8. Пойзнер Б. История как предмет синтезирующих наук // Г.Г. Шпет / Comprehensio. Третьи Шпетовские чтения. – Томск: Водолей, 1999. – С.123-134.
9. Сыров В.Н. Значение герменевтики для исторического познания // Творческое наследие Густава Густавовича Шпета в контексте формирования историко-культурного сознания. – Томск: Изд-во Томского университета, 2003. – С. 416–431.
10. Щедрина Т. Диалогичность общественного сознания // Г.Г. Шпет / Comprehensio. Третьи Шпетовские чтения. – Томск: Водолей, 1999. – С.116–118.
11. Ящук А. Историчность и «основная наука»: В. Дильтей и Г.Г. Шпет // Г.Г. Шпет / Comprehensio. Третьи Шпетовские чтения. – Томск: Водолей, 1999. – С.20–26.
12. Шпет Г.Г. Сочинения. – М: Правда, 1989. – С.370.
13. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М., 1990.

14. Поппер К. Ницета историзма // Вопросы философии. – 1992. – №8. – С.49–79.
15. Шопенгауэр. А. Афоризмы житейской мудрости. – М., 1998.
16. Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 2001.
17. Шпет Г.Г. Сочинения. – М., 1989. – С.379.
18. Там же. – С. 366.
19. Там же. – С. 368.
20. Там же. – С. 369.
21. Там же. – С. 370.
22. Там же. – С. 371.
23. Там же. – С. 372.
24. Там же. – С. 374.
25. Гитлер А. Моя борьба. – М., 1992.

Голосова Т.М.

ВЛИЯНИЕ СЕМАНТИКИ ЛОКАЛИЗОВАННОСТИ НА ТЕКСТОВУЮ ВНЕШНЕТЕМПОРАЛЬНУЮ ТРАНСПОЗИЦИЮ

Языковая временная семантика в лингвистических исследованиях последних лет рассматривается как широкая сфера языковых/речевых отношений различных категорий (грамматических, функционально-семантических, текстовых), т.е. как область пересечения, иногда концентрации аспектуального, собственно-темпорального, таксисного и другого аналогичного содержания, где центральное место принадлежит глагольной единице, потенциальные функциональные возможности которой и определяют указанные грамматические отношения [1-5].

В структурно-системной организации художественного текста функционирующие глагольные формы обуславливают сложные, не всегда равнозначные взаимоотношения такого типа категорий и отдельных категориальных значений, а также одновременно с этим определенные грамматические трансформации, возникающие вследствие таких отношений, что недостаточно широко исследовано в современной лингвистике, а следовательно, требует дальнейшего изучения, что составляет *актуальность* исследования и является *целью* настоящей статьи.

В текстовой организации русского языка внешнетемпоральная транспозиция обуславливается следующими факторами:

- 1) комплексным взаимодействием глагольных единиц на уровне макроконтраста (ССЦ, абзац), что расширяет их функциональные возможности за счет потенциальных реализаций других ФСК (таксис, аспектуальность, локализованность/нелокализованность и под.)
- 2) спецификой художественного текста как комплексной организацией авторского повествования, речи персонажа и несобственно-прямой речи.

Особенности внешнетемпоральных транспозиций в художественном тексте отчетливей прослеживаются при взаимодействии глагольных единиц различных типов речи: авторского повествования и речи персонажей, а именно:

Червь дремал, он не шевелился в разжатой руке. От него пахло рекою, свежей землей и травой; он был небольшой чистый и короткий, наверно, детеныш еще, может быть уже худой маленький старик.

– *Отчего ты живешь?* – *говорил Егор.* – *Хорошо тебе или нет?* (А.Платонов).

В рассматриваемом абзаце глагольная внешнетемпоральная система презенсного аспекта речи персонажа *живешь* под влиянием претериальной системы речи автора (*дремал, не шевелился, пахло, говорил*) трансформируется и переходит в план прошедшего.

Поскольку авторская повествовательная система репрезентирует непосредственно главную составную структуру общей темпоральной системы текста - сюжетное время, она сильнее по отношению к настоящему речи персонажа, а следовательно, влияет на нее: семантика прошлого переводит значение настоящего в темпоральный план речи автора, опосредованно изменяя его временную ориентацию. Это, собственно, и предусматривает переход настоящей временной системы в аспект прошлого по отношению к моменту речи автора. См. еще:

Червь дремал, он не шевелился в разжатой руке. От него пахло рекою, свежей землей и травой; он был небольшой чистый и короткий, наверно, детеныш еще, может быть уже худой маленький старик.

– *Отчего ты живешь?* – *говорил Егор.* – *Хорошо тебе или нет?* (Платонов).

В рассмотренном абзаце возникают одновременные длительные отношения действий авторского повествования и речи персонажей вследствие темпоральной модификации внешнего временного плана речи персонажа в аспекте прошлого авторского повествования, то есть *червь дремал, не шевелился и жил* в прошлом повествовательном четко не определенном периоде.

В случае представления функционально-семантической категории длительности в аспекте одного темпорального плана - презенса - обоих типов речи внешние темпоральные видоизменения не возникают, хотя указанные системы в аспекте внутреннего времени объединяются на базе общей функционально-семантической категории:

Рыженький человек, в галифе, во френче-полуубке, с тяжелым револьвером на животе. Глаза маленькие, спокойные, осевшие, как сонные птички в клетках. Стоит и смотрит.

– *Я - Колсуцкий. Что вам угодно, товарищ?* (Кукушка)

Тем не менее, видоизменения, разворачивающиеся в макроструктуре отдельного типа речи, способны, в зависимости от семантики локализатора, видоизменять лингвистические единицы, на базе взаимодействия разных типов повествования в макроструктуре художественного текста.

Влияние категории локализованности/нелокализованности действий во времени в русских художест-