
Р. Ш. МУХАМАДИЕВ

Г. ШПЕТ: ГЕРМЕНЕВТИКА СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

Вопрос о разработке герменевтики социального бытия для русской философии всегда имел принципиальное значение. В свое время С. Л. Франк не без оснований полагал, что философия истории и социальная философия являются «двумя главными темами» русской философии¹. Г. Г. Шпет, как и С. Л. Франк, вдохновленный идеями немецкого философа В. Дильтея, также стремился выработать собственное обоснование наук о духе, придавая большое значение социальному бытию как их объекту познания. Поэтому задача рассмотрения подходов трех философов к данной проблеме в постсоветское время сразу же оказалась в центре внимания современных исследователей². Это свидетельствует об актуальности и сложности задачи, поставленной Дильтеем, которая до сих пор остается нерешенной.

Уже в ранней своей работе «Явление и смысл» Шпет обращает внимание на то, что Гуссерль не выделил социальное бытие в качестве особой формы. «Установив принцип всех принципов, – пишет Шпет, – и показав, что “реальность” существует только через “чув-

¹ Франк, С. Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996. – С. 55.

² См.: Плотников, Н. С. Антропология или история. Полемика Г. Г. Шпета с В. Дильтеем по поводу оснований гуманитарных наук / В. А. Лекторский и др. // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М., 2006; Плотников, Н. С. «Живое знание». Идея конкретного познания у С. Л. Франка и В. Дильтея // Герменевтика. Психология. История. Вильгельм Дильтей и современная философия / под ред. Н. Плотникова. – М., 2002; Чубаров, И. М. Дильтей и Шпет: Границы герменевтики // Герменевтика. Психология. История. Вильгельм Дильтей и современная философия / под ред. Н. Плотникова. – М., 2002; Роди, Ф. Жизненные корни гуманитарных наук // Герменевтика. Психология. История. Вильгельм Дильтей и современная философия / под ред. Н. Плотникова. – М., 2002; Микешина, Л. А. Густав Шпет и современная философия науки / В. А. Лекторский и др. // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М., 2006; Лекторский, В. А. Немецкая философия и российская гуманитарная мысль: С. Л. Рубинштейн и Г. Г. Шпет / В. А. Лекторский и др. // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М., 2002.

ственную данность”, Гуссерль различает как разные виды бытия бытие физических вещей, *animalia* и психическое сознание. Однако здесь бросается в глаза именно для теоретически непредвзятого взгляда, что пропущен особый вид эмпирического бытия – бытие социальное, которое, согласно принятому нами положению, должно иметь и свою особую данность, и свой особый способ познания»³. С ним Шпет связывает широкие перспективы, которые здесь открываются: «Мы, напротив, считаем, что именно феноменологическое освещение этого вопроса является задачей принципиальной важности, так как те перспективы, которые открываются при анализе этой проблемы, показывают в совершенно новом виде решительно все предметы как научного познания, так и философского, сама феноменология испытывает при этом значительные модификации»⁴.

Позиция Шпета в данном вопросе неоднозначна: с одной стороны, можно согласиться, что Гуссерль недостаточно уделил внимания социальному бытию, с другой – необходимо отметить, что, несмотря на заявление об открывающихся перспективах, Шпет не оставил развернутой концепции, ограничившись лишь указанием на существующую здесь проблему. «Именно исследование вопроса о природе социального бытия приводит к признанию игнорируемого до сих пор фактора, – утверждает он, – который только и делает познание тем, что *есть*, показывает, *как* оно есть»⁵. Казалось бы, что после этих слов Шпет должен был хоть как-то развернуть свою мысль, однако вместо этого он ссылается на то, что «этим путем, слишком длинным для наших настоящих целей, мы здесь идти не можем»⁶. Такую отговорку вряд ли можно считать удовлетворительной, и нам остается лишь гадать, что хотел предложить философ. Но в любом случае ясно, что здесь мы действительно имеем дело с проблемой принципиальной важности.

Вопрос усложняется еще и тем, что Шпет с самого начала неправомерно отождествляет социальное бытие с историей, которую рассматривает эмпирически как поток вещей и людей, поэтому,

³ Шпет, Г. Г. Мысль и слово. Избранные труды. – М., 2005. – С. 120–121.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

по его мнению: «Поток, который пронесется перед *нашим* умственным взором, есть прежде всего *поток истории*»⁷. Исследователь творчества Шпета Т. Г. Щедрина задается вопросом: «Что же понимает под “историей” Шпет?» И отвечает на него: «Прежде всего история есть та действительность, которая нас окружает»⁸. Но такая трактовка Шпетом истории вызывает массу вопросов и возражений. Ведь если история – это поток, который протекает перед нашим *умственным* взором, то это как минимум не эмпирическая действительность, окружающая нас, а лишь ее *мысленная конструкция*, то есть продукт нашего сознания. Если же обратиться непосредственно к наблюдаемой нами реальности, то никакой «истории» в собственном смысле слова мы не увидим, потому что поток людей и вещей – это еще не история. Но Шпет считает иначе. «Нужно научиться постигать этот поток в его целом; нужно научиться не вылавливать из него части и частности, а уметь охватить само подвижное целое; нужно направить свое внимание на само историческое содержание...»⁹. Очевидно, что Шпет здесь отождествляет две разные вещи: реальный поток событий как таковой и историю как науку. Чтобы понять принципиальное различие, которое здесь присутствует, сравним науку историю с зоологией. Зоолог изучает мир животных, которые являются предметом его исследований, но науку зоологию создают не животные, а зоологи, поэтому одного существования животных недостаточно, чтобы зоология возникла сама собой. Точно так же история как наука создается историками, а не историческими личностями как ее действующими лицами. А это значит, что история и наблюдаемая действительность – это разные вещи. Можно сколько угодно наблюдать поток вещей и людей, но разглядеть в нем историю как целое в принципе невозможно, поскольку история как целое – это мыслительная конструкция, которую мы лишь достраиваем в сознании. И как таковая она не имеет прямого отношения к окружающей действительности, так как история как целое не дается нам эмпирически и наблюдать ее напрямую невозможно. И наоборот, если исто-

⁷ Шпет, Г. Г. Указ. соч. – С. 195.

⁸ Щедрина, Т. Г. Густав Шпет: путь философа / Г. Г. Шпет // Мысль и слово. Избранные труды. – М., 2005. – С. 19.

⁹ Шпет, Г. Г. Указ. соч. – С. 197.

рия – это люди и вещи, которые мы наблюдаем, то мыслительная конструкция либо вообще не будет иметь к ней какого-либо отношения, либо будет изначально ложной, так как этот поток непрерывно обновляется, а модель будет устаревать еще до своего рождения. Ясно, что с этой точки зрения историю как целое рассматривать нельзя.

Возникает вопрос: неужели Шпет не понимал столь очевидных вещей? Дело в том, что когда Шпет говорит о восприятии истории как единого потока, то он рассуждает не с позиций историка, а с позиций философа истории. Отсюда и возникает вся эта двусмысленность. Поэтому когда он говорит, что нужно научиться постигать историю в ее целом, то это задача не историка, а философа истории. Правда, здесь тут же возникает другая проблема: насколько легитимна для историков философия истории? Ведь начиная с Гердера историческая наука наотрез отказалась признавать научными спекулятивные конструкции, выстраиваемые философами по собственному произволу и, откровенно говоря, имеющие мало общего с реальной картиной исторического процесса. Наглядным образчиком в этом вопросе служит философия истории Гегеля, объявившего прусскую монархию вершиной исторического процесса. Конечно, Шпет здесь больше следует Дильтею, чем Гегелю, но и дильтеевский подход мало чем отличается от гегелевского, разве что вместо абсолютного духа у него выступает объективный. Шпет же убежден, что история как наука должна руководствоваться абстрактными идеями философии истории.

Вопрос усугубляется еще и тем, что Шпет не проводит четкого различия между историей философии и философией истории, полагая, что это чуть ли не одно и то же. Шпет так и заявляет: «В этом смысле наша философия становится по преимуществу *исторической философией* – и чем больше она будет проникаться идеей конкретного как исторического, тем более она будет становиться исторической философией»¹⁰. На что можно возразить: во-первых, философия истории и история философии – две разные дисциплины. В первом случае предметом исследования является история в ее целостности, а во втором – философы и их учения. Очевидно, что

¹⁰ Шпет, Г. Г. Указ. соч. – С. 196.

предмет философии истории по объему гораздо шире истории философии. Во-вторых, философия истории и сама история – это также два разных предмета. Ведь изучением истории занимается не только философия, но целый комплекс исторических наук – археология, этнография, антропология и другие. В-третьих, из-за такой трактовки истории остальные науки о духе попросту утрачивают свою самостоятельность и также становятся «историческими». Социологические, юридические, экономические и другие науки о духе, конечно, имеют дело с социальным бытием в качестве действительности, однако вряд ли их можно считать *историческими* науками в прямом смысле слова. И, наконец, в-четвертых, историческая наука при этом также теряет свою автономность, так как ее предмет растворяется в комплексе задач и проблем других дисциплин. В итоге получается, что при отождествлении социального бытия с историей все эти дисциплины и их предметы попросту смешиваются без учета их особенностей и специфики.

Следует отметить, что такое толкование исторической действительности Шпет перенял у Дильтея. Но Дильтей преследовал совсем иную цель – он доказывал автономность наук о духе, противопоставляя их наукам о природе, с помощью своеобразия их единого объекта познания – социального бытия. Поэтому естественно, что он прежде всего обращал внимание не на их различие, а на то общее, что присуще им в целом. С этой точки зрения такое сравнение наук о духе с науками о природе вполне уместно и оправданно. Однако ситуация меняется радикально, когда речь заходит о различии наук о духе между собой, ибо теперь уже нужно искать не их общие черты, а, наоборот, их принципиальное различие. Но этого Шпет, по-видимому, так и не увидел, иначе чем можно объяснить то, что он не видит принципиального различия в предметах познания историографии, истории философии и философии истории?

Философия истории потому находится в диком противоречии с историей как наукой, что она априори выстраивает смысловую конструкцию, а затем насильно навязывает ее историческому процессу без учета исторических фактов. Ни жизнь, ни абсолютный дух, ни поток истории не могут быть предметом познания исторической науки, которая имеет дело лишь с конкретными фактами, источниками, событиями, текстами. Поэтому история является апо-

стериорной наукой, так как нигде и ни в каком виде не имеет прямого доступа к историческому процессу как целому, а только к его следам и отпечаткам в виде фактов, источников, разного рода документов, по которым старается воспроизвести подлинную картину того или иного исторического события. Даже непосредственный участник исторических событий не имеет никакого приоритета перед другими историками, наоборот, как правило, очевидец описывает те или иные события только с одной какой-либо точки зрения, то есть субъективно, и очень многого мог просто не знать.

Шпет же вслед за Дильтеем также стремится осуществить «критику исторического разума» в своем труде «История как проблема логики». Неслучайно, как отмечает Н. С. Плотников, в нем «разбор идей Дильтея и полемика с ними занимают центральное место»¹¹. Дильтей и Гуссерль во многом предопределили позицию Шпета. Если у Дильтея Шпет перенял задачу обоснования наук о духе, то у Гуссерля он заимствует его метод, стремление к строгой научности и борьбу с психологизмом. С этой точки зрения работу Шпета можно рассматривать как попытку, правда, очень слабо выраженную, синтеза этих учений с целью поиска основания для теории познания наук о духе. Это говорит об *эвристическом характере всей философии Шпета, так как он не столько стремился найти решение проблемы, сколько указать то направление, в котором необходимо осуществлять поиск*. Именно в ходе критического анализа Шпет, как правило, высказывает оригинальные догадки, последовательное развитие и обработка которых создает предпосылки для нового понимания и решения данной проблемы.

Теперь продолжим рассмотрение положений, выдвигаемых Шпетом в «Явлении и смысле», но уже без учета исторического измерения. Одним из самых интересных моментов его работы, в которой по общему признанию проявилось новаторство Шпета, является «понимание предметного смысла и его “положения” в полной нозме предмета»¹². Речь идет о понятии «внутренний смысл». Для иллюстрации своей мысли Шпет приводит пример с

¹¹ Плотников, Н. С. Антропология или история. Poleмика Г. Г. Шпета с В. Дильтеем по поводу оснований гуманитарных наук / В. А. Лекторский и др. // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М., 2006. – С. 171.

¹² Борисов, Е. В. Послесловие / Г. Г. Шпет // Явление и смысл. – Томск, 1996. – С. 184.

аристотелевской секирой, внутренним смыслом которой является «рубить». «Возьмем конкретный предмет, – пишет он, – вспомним пример Аристотеля – секира, и мы, правда, найдем его “внутренний смысл” в его “рубить”»¹³. Далее Шпет, на наш взгляд, неверно отождествляет внутренний смысл с аристотелевской энтелехией и утверждает, что «рубить» при таком подходе «окажется чем-то интимно-внутренним самого предметного содержания, и притом в его целом окажется, по Аристотелю, его “душой” или “энтелехией”»¹⁴. Отождествив внутренний смысл с аристотелевской энтелехией, Шпет, по существу, поставил крест на собственной новации, ведь если учение об энтелехии разработал Аристотель, то о каком новаторстве Шпета может идти речь?

«Это – удивительная вещь, что такой неоспоримый, замеченный уже древней философией факт, – утверждает Шпет, – до сих пор не получил своего всеобщего признания, между тем, как отчасти покажет дальнейший анализ, мы имеем дело с фактом такой принципиальной важности, что от него зависит и самый характер всего философствования»¹⁵. Однако дальше Шпет не только ничего не покажет, но даже прекратит использовать само понятие «внутренний смысл», которое больше не встретится ни в одной его работе! Чем можно объяснить такую непоследовательность? Возможно, тем, что он понял, что как энтелехия внутренний смысл не несет в себе ничего нового и оригинального, но ведет лишь к разночтению и путанице, поскольку не совсем ясно, как они связаны между собой. Так, И. Чубаров по этому поводу замечает, что «энтелехия секиры как глубинный смысловой слой этого социального предмета выполняется не в каком-нибудь специфическом герменевтическом акте, а в акте практическом, “отрубания неразумных голов”, например»¹⁶. В самом деле, почему нельзя считать «отрубание неразумных голов», которое вполне согласуется с энтелехией Аристотеля, внутренним смыслом секиры? «Ведь если энтелехия секиры состоит в “рубить”, – продолжает Чубаров, – то законен вопрос об энтелехии самого “рубить”»¹⁷. Возражение Чубарова обнажает ахил-

¹³ Шпет, Г. Г. Указ. соч. – С. 161.

¹⁴ Там же. – С. 162.

¹⁵ Там же. – С. 162–163.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

лесову пятау шпетовской трактовки внутреннего смысла. Дело в том, что Шпет лишь говорит о «рубить» как внутреннем смысле секиры, но никак не объясняет, откуда этот смысл берется и почему именно «рубить» является ее внутренним смыслом. Ведь секира не только «рубит», но и «колет», поскольку представляет собой копье, к концу которого приделано топориче. С другой стороны, если внутренний смысл не является энтелехией Аристотеля, тогда что это такое? На этот вопрос мы попытаемся ответить ниже. Здесь же пока скажем, что интуиция Шпета все же не подвела, и он действительно открыл факт, имеющий для социального бытия принципиальное значение, однако так и не сумел найти для него убедительное обоснование. Но именно благодаря внутреннему смыслу этот вопрос, вопрос обоснования социального бытия, в онтологии Франка получит, как это будет видно ниже, свое фундаментальное подкрепление.

Не менее сложной и запутанной оказывается проблема интеллигибельной интуиции, которую Шпет называет «герменевтической» и прямо связывает с энтелехией. Он задается вопросом: «Не является ли и данность энтелехии просто первичной данностью, которую мы могли бы назвать данностью интуитивной? Тогда нам пришлось бы говорить об особом рода *интеллигибельной интуиции*, как требует соответствие со всем сказанным. Но как мы должны были бы это понимать? Есть это – третий “род” интуиции наряду с первыми двумя? И в таком случае мы имели бы характеристику и какого-то третьего рода предметов наряду с предметами опытно и идеально данными, и это как будто согласовывалось бы с тем, что энтелехия усматривается не во всякой вещи и не во всяком предмете»¹⁸. Казалось бы, что Шпет наконец даст положительный ответ на поставленные им вопросы, но вместо этого мы в очередной раз сталкиваемся с непоследовательностью и чрезмерной осторожностью философа, предпочитающего отказаться от только что высказанных оригинальных догадок. Шпет объясняет это тем, что «такое утверждение означало бы не что иное, как то, что здесь высказывается идея новой установки, но это не соответствовало бы пройденному нами феноменологическому пути, который ведь и

¹⁸ Шпет, Г. Г. Указ. соч. – С. 170.

открыл наличие интеллигибельной интуиции (курсив мой. – Р. М.)»¹⁹. К сожалению, Шпет не увидел того, что *его новации выходят далеко за пределы феноменологии, несмотря на то, что пришел он к ним с феноменологической стороны*. Это привело к дополнительным трудностям.

И вновь мы сталкиваемся не столько с решением проблемы, сколько с ее постановкой, причем в очень запутанной и противоречивой форме: является ли интеллигибельная интуиция самостоятельным видом, или же мы имеем дело с пустым понятием, лишенным какого-либо конкретного содержания? Шпет прекрасно понимает, что «новой» интуиции должна соответствовать собственная сфера предметного бытия, по отношению к которой она была бы действенной, но именно это натывается у него на большие препятствия. «Действительно, – признается он, – попытка путем чистого описания выделить презентативные моменты интеллигибельной интуиции наталкивается на исключительные трудности»²⁰.

Самое сложное – это провести различие между интеллигибельной и эйдетической интуициями так, чтобы при этом их предметные сферы никак не пересекались бы. Во всяком случае, Шпет имеет в виду именно это: «Во всех примерах, какие бы мы ни выбрали для анализа, – в простой естественной установке, – мы *единственно* о содержании интеллигибельной интуиции не можем сказать того, что говорим о содержании других интуиций, мы не можем “прощупать” непосредственно ее первичность и сказать: вот она!»²¹. Стоит ли в таком случае вообще говорить о ней как об интуиции особого рода, если мы ничего о ней сказать не можем? Не является ли тогда «новая» интуиция миражом, иллюзией?

Все это привело к тому, что перед ним возникла дилемма: либо отказаться от внутреннего смысла и претензий на новую интуицию, которые не имеют почвы в пределах феноменологического подхода, либо от феноменологии. Шпет выбирает второе и переходит к герменевтике. Как верно подметил В. В. Калиниченко, «путь к ней (к герменевтике социальности. – Р. М.) у Шпета лежал через оттал-

¹⁹ Шпет, Г. Г. Указ. соч. – С. 170.

²⁰ Там же. – С. 171.

²¹ Там же.

кивание от трансцендентально-феноменологической традиции»²². Этот переход к герменевтике не прошел для Шпета даром – были оставлены идеи как внутреннего смысла, так и интеллигибельной интуиции. Произошло это потому, что Шпет, как мы это видели, пришел к ним с феноменологической стороны и не мыслил их вне феноменологии, несмотря на то, что именно эти идеи вывели Шпета за ее пределы. Логичнее было бы, наоборот, развивать их дальше в герменевтике, что могло бы внести сюда новую струю. Но так как Шпету не удалось провести принципиального различия между интуициями эйдетической и интеллигибельной, то само деление оказалось повисшим в воздухе, так и не получив адекватного продолжения.

Что же касается герменевтики, то здесь уже в самом начале Шпет вслед за Дильтеем, как мы это видели выше, совершает методологическую ошибку и отождествляет понятия «объект» и «предмет» познания. Как известно, разные науки могут иметь один и тот же объект исследования, но при этом каждая из них имеет свой особый предмет познания, благодаря которому они различаются. Соответственно, несколько наук не могут иметь один и тот же предмет познания. Поэтому, когда Дильтей противопоставил науки о духе наукам о природе, исходя из различий в их *объектах*, то это было принято и ни у кого не вызвало возражений. Когда же он попытался положить в основание наук о духе вначале психологию, а затем историю, то, сам того не желая, совершил ошибку, так как *частный предмет* одной науки возвел до уровня *общего объекта* всех наук. Это привело к путанице и смешению, поскольку между ними стерлось различие. Шпет также не увидел здесь ошибки, из-за чего была упущена реальная возможность *конституировать социальное бытие не только в качестве особой формы, но и общего объекта гуманитарного познания*.

Особенность социального бытия как единого объекта заключается в том, что оно несводимо ни к обществу, ни к истории, ни к продуктам духовной деятельности человека по отдельности, поскольку включает их в себя как целое и не может быть предметом познания отдельно взятой науки. Особо следует отметить различие

²² Калининченко, В. В. Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // Логос. – 1992. – № 3. – С. 37.

между социальным бытием и обществом: не все науки изучают общество, но при этом все они исследуют социальное бытие. Социальное бытие включает в себя не только общество, но и человека и их продукты духовной деятельности, являющиеся в то же время частными предметами познания гуманитарных наук. Это дает повод к постановке вопроса об определении наук о духе как «метафизических».

Термин «метафизика» в переводе с древнегреческого означает то, что «после» физики, то есть природы. Если социальное бытие понимать именно как «вторую» природу, искусственно созданную человеком и возведенную над «первой» природой, то его уже нельзя рассматривать как объект, существующий подобно природе, независимо от человека и общества. А потому здесь более адекватным будет термин «метаобъективность». Тогда получается, что социальное бытие ни объективно, как природа, так как оно создается обществом и не может существовать независимо от него, ни субъективно, поскольку его невозможно свести к деятельности одного человека. Однако в истории философии социальное бытие, как правило, разрывалось на две противоположности: с одной стороны, предметы и вещи социального бытия противопоставлялись как материальные идеальному сознанию человека, из-за чего они отождествлялись с природными вещами и полностью утрачивали самостоятельность; а с другой – природе противопоставлялось общество как единый организм, включающий в себя индивидуальное бытие, в результате социальное и индивидуальное бытие также отождествлялись, утрачивая свою особенность и оригинальность. Тогда получалось, что человек и общество существуют сами по себе, а создаваемое ими социальное бытие – само по себе, что и стало причиной многих ошибок и заблуждений.

Социальное бытие в своем единстве нельзя считать ни материальным, ни идеальным в строгом смысле слова. Его нельзя считать материальным, потому что дороги и фабрики – это не природные вещи, но предметы, обладающие внутренним смыслом, так как являются продуктом не только физического, но и интеллектуального труда, а потому не могут существовать независимо от общества, как природа. Но социальное бытие нельзя считать и идеальным, так как оно существует не в заоблачном мире идей и даже не в абсо-

лютом разуме, а в конкретной реальности, предметы которого даны нам в восприятии так же, как материальная природа. Поэтому для социального бытия более адекватно определение «ноуменальное». Как известно, у Канта ноумен – это непознаваемая «вещь в себе», в чем выразился его агностицизм; однако уже Гегель подверг справедливой критике подобную трактовку «вещи в себе», кантовский агностицизм и доказал, что непознаваемое бытие невозможно. Поэтому я предлагаю применять данный термин к вещам и предметам социального бытия, обозначая их в качестве «ноуменов», но уже не как непознаваемых «вещей в себе», а наоборот, принципиально открытых для познания именно в силу того, что они создаются людьми и для людей, живущих в обществе. Тогда в отличие от природы, которая материальна, и от сознания, обладающего идеальным бытием, социальное бытие следует считать *ноуменальным*.

При таком подходе понятия «внутренний смысл» и «интеллектуальная интуиция» обретают новое звучание. Внутренний смысл – это не энтелехия Аристотеля, как считал Шпет, а *мысль, рожденная в сознании и воплощенная в социальном предмете*. Так, стол как социальный предмет – это уже не материальный предмет, а ноумен, созданный человеком с помощью ума и знаний, существующих в обществе. С этой точки зрения он также является воплощением накопленного обществом знания, так как был изобретен в определенное время, с какой-то целью и для соответствующих нужд. Стол оказывается не просто предметом, а ноуменом, обладающим внутренним смыслом, идеей. Идея, если она не реализована вовне каким-либо образом, в слове, знаке, рисунке, в тексте или предмете, остается непознанной, и мы о ней ничего сказать не можем, тогда для общества она не может иметь какого-либо значения. Такая идея погибает, так и не родившись. Но как только она реализуется каким-либо образом вовне, она перестает быть идеальной и обретает внешнюю форму социального предмета, то есть ноумена. С этого момента она начинает жить собственной жизнью, независимой от того, кто ее породил, то есть конкретного человека. Таким образом, *все* предметы и вещи социального бытия с самого начала наделены внутренним смыслом, а сам внутренний смысл оказыва-

ется *единым основанием социального бытия*, благодаря которому впервые удалось провести четкую границу между природой и социальным бытием, с одной стороны, индивидуальным и социальным бытием – с другой. Социальное бытие предстает как синтез того и другого видов бытия, так как является продуктом преобразования природы.

Теперь понятно, что раскрыть внутренний смысл, присущий вещам и предметам социального бытия, невозможно ни с помощью эмпирической интуиции, так как он не дается в чувственном восприятии вместе с вещью, ни с помощью эйдетической, так как он выходит за пределы чистого образа и содержится непосредственно в самой вещи как его идея. Поэтому его можно постичь только благодаря интеллектуальной интуиции, поскольку всякая социальная вещь является воплощением знания. Для варваров, покоривших Рим, многие вещи не имели смысла и были бесполезны прежде всего потому, что они не понимали их предназначения, так как отставали от римлян в интеллектуальном развитии. Только высокообразованный человек, обладающий развитой интеллектуальной интуицией, способен понять и оценить по достоинству произведения искусства, философии, технического и научного творчества. Чтобы понять философскую систему, математическую теорию или уметь использовать атомные станции, самолеты, корабли и поезда, необходимо обладать соответствующим уровнем знания, так как все эти вещи представляют собой внешнее выражение и воплощение добытого обществом знания.

Стена знания отделила цивилизации от первобытного строя: то, что стало доступно пониманию образованного человека, оказалось недоступным для понимания первобытного человека, подобно тому, как взрослому человеку легче понять действия ребенка, чем ребенку понять его. Накопленное знание никуда не исчезает, а передается в наследство будущим поколениям, поэтому здесь можно говорить о своеобразном *принципе сохранения, накопления и передачи знания*, заложенном в самом основании социального бытия.

Мы приходим в уже готовый мир и застигаем его таким, каким он создан и передан нам предшествующими поколениями, но из

этого не следует, что найденный мир является для нас чем-то чуждым, непонятным или враждебным, существующим независимо от нашей воли и сознания. Здесь нет и не может быть той объективности, которая господствует между человеком и природой, ибо данный мир создан самим человеком и не может существовать без него. Но живя в нем, мы его заново пересоздаем, внося в него дополнения и изменения, и таким, измененным, передаем будущим поколениям. В итоге складывается единая и непрерывная связь поколений, уходящая своими корнями в глубочайшую древность, когда проточеловек как самостоятельный род впервые сформировался на Земле. Эта связь образует единое и неделимое пространство социального бытия. Таков великий смысл всего существования человечества на Земле.