

Г.И. Данилина

«ИСТОРИЯ КАК ОКРУЖАЮЩЕЕ»:
А.В. МИХАЙЛОВ И Г.Г. ШПЕТ

Имя Г.Г. Шпета актуализируется в работах А.В. Михайлова в 1980-е гг., когда он ставит вопрос об «основаниях» исторической поэтики в контексте проблемы историчности литературного произведения. Поскольку это «историческая» поэтика, она должна основываться, по мнению Михайлова, на определенном представлении об истории. И история при этом должна пониматься так, чтобы создалась возможность для раскрытия произведения в свете его историчности.

А.В. Михайлов полагал, что этому условию отвечает представление об истории как «смыслопорождающем процессе»: здесь «сама» история, а не ее современные интерпретаторы, ограниченные рамками собственных теорий, «порождает» историко-культурные смыслы. Но пока эта мысль не соотнесена с отечественной научной традицией и философски не укоренена в ней, она достаточно далека от значения фундаментального основоположения науки. Концепция истории как смыслопорождающего процесса обретет свою теоретико-методологическую перспективу, если для нее есть содержательная опора в русской традиции исторической поэтики — может быть, до времени не востребованная, пока еще не замеченная и не выявленная, но существовавшая уже на ранней стадии науки, — тогда это действительно ее «фундамент», который ведь нельзя выдумать заново, а можно лишь найти, «раскопать», раскрыть как «основание», сложившееся изначально.

Эта задача требовала и обращения к более широкому научному контексту. В первые десятилетия XX в. проблема «полагания нового начала» была одной из самых актуальных для гуманитарных дисциплин и прежде всего для философии. В этой ситуации категория историчности получила, как известно, принципиальное значение сначала в работах Э. Гуссерля, затем М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера, с которыми размышления Михайлова без сомнения соотнесены. Но в центре его внимания сочинения Г.Г. Шпета.

Г.Г. Шпет, по словам Михайлова, один из «вдохновителей современной исторической поэтики»¹, который «до сей поры недооценен, не прочитан и даже не дочитан до конца». Михайлов подчеркивает: «...труд “Философия истолкования (герменевтика и ее проблемы)” (1918)... ни в чем не утратил своей актуальности и современного звучания. В частности, он перекликается с книгой Г.-Г. Гадамера “Истина и метод”, особенно с ее историческими разделами» [С. 533]. У Шпета «предусмотрены и во многом развиты» ключевые философские тенденции более позднего времени — «соединения феноменологии с проблемами истории, философии культуры, герменевтики» [С. 533].

Столь высокие оценки, казалось бы, вступают в противоречие с догматичностью некоторых поэтологических суждений Шпета, что Михайлов последовательно отмечает: Шпет стоял за «размежевание научных дисциплин» и был сторонником «абсолютно жесткого, неумолимого разграничения искусств и, далее, любых художественных жанров, между которыми будто бы нет и не может быть переходов» [С. 529]. Более того, Шпет видел «в поэтике нечто только техническое и твердой рукой посаженное на свое невидное место» [С. 531]. Совершенно очевидно, насколько по-другому, вообще противоположным образом, смотрит на эти вещи сам А.В. Михайлов, с его надеждой на создание на основе «всепроницающего историзма»² единой «науки о культуре». И все же Г.Г. Шпет для него — «вдохновитель исторической поэтики» и «спутник всех задумывающихся над ее построением»³. Почему?

Михайлов выявляет, что историческое мышление Шпета, феноменологически ориентированное, было тем не менее сформировано «онтологизмом русской традиции». «В таком онтологизме традиционно русская субстанциальная цельность как мыслительная основа, — пишет он, — еще усилена и философски прояснена — с одной стороны, традициями, родственными в позитивном (опора на вещь), с другой же, родственными в негативном — своей обращенностью против субъективного идеализма и психологизма» [С. 530]. В чем же заключается «философское прояснение» субстанциального мышления истории у Шпета? Михайлов цитирует, подчеркивая его значимость курсивным выделением, следующий фрагмент из книги Шпета «История как проблема логики: Критические и методологические исследования» (1916): *“История” ведь и есть в конце концов та действительность, которая нас окружает* и из анализа которой должна исходить философия». По этим словам Шпета видно, подчеркивает Михайлов, «сколь глубоко идея историчности слилась с бытием в рус-

ской мысли»: «...главное, это осмысление действительности как действительности исторической» [С. 528].

Итак, в свете «идеи историчности» А.В. Михайлов видит особую значимость представления Шпета об истории как «окружающем». Отметим, что данное высказывание Шпета сделано в определенном контексте — это концепция науки Э. Гуссерля. Немногочисленные замечания Михайлова уточняют направление, в котором он думал о значении исторической мысли Шпета, «который одновременно оставался верен Гуссерлю этапа его классических довоенных трудов и был исключительно своеобразен» [С. 533]. Осмысление действительности как исторической, говорит он, «должно было резко контрастировать с аисторизмом мышления довоенного Гуссерля» — т. е. с теми исследованиями Э. Гуссерля, в которых была поставлена задача нового обоснования науки с учетом историчности сознания субъекта. Оценки Михайловым суждений Шпета об истории отсылают к этой концепции и указывают на внутреннюю полемику с ней.

Э. Гуссерль, как известно, видел в феноменологии «универсальную философию», призванную «снабдить нас инструментарием для систематического пересмотра всех наук»⁴. Ее универсальность определяется тем, что научному познанию как таковому дается новое общезначимое основание: не «бытие мира» и не «опытная очевидность» выступает как предшествующая всем остальным; «есть более первичная бытийная почва»⁵ — это *его*, сознание «я». Соответственно, «наука об *его*, чистая Эгология должна быть глубочайшим фундаментом философии»⁶.

В соответствии с *его* как основоположением науки решается и проблема истории. Трансцендентальное *Его* есть историческое *a priori* и тем самым «фундаментальная структура, на основе которой возможно феноменологическое обоснование истории»⁷. История поэтому — предзаданный «горизонт сознания», вне которого она вообще не может получить какой-либо «смысл»: история сама есть «смысловой горизонт».

Историчность принадлежит, по Гуссерлю, к фундаментальной структуре трансцендентального *его*, это *его* априорная черта. «Внутренняя историчность, — указывает Л. Ландгребе, — является априорной структурой, на особом базисе которой для нас существует одна история»⁸. Сознание изначально устроено так, что способно осуществлять свою деятельность лишь в целостном «горизонте истории», в соотношении с процессом времени: «Конституция временной определенности сознания лежит в основе всей проблематики конституции сознания»⁹. Но «переживания», конституируя для «я» время, «сами не имеют никакого времени, никакой длительности».

ти»¹⁰, — писал Гуссерль Шпету (письмо от 28 марта 1914); «объективно» истории не существует. Путь к научно обоснованному познанию лежит, таким образом, через отказ всему эмпирическому в смысловой значимости: «Нужно потерять мир в “эпохэ”, чтобы снова обрести его в универсальном самоосмыслении»¹¹, так как «я» способно достоверно познавать лишь себя самого.

Поэтому историчность сознания означает, что исследователь всегда мыслит «из настоящего», и явления прошлого в «их», а не «нашем» смысловом содержании навсегда закрыты для него. То, что историчность кладет пределы нашему пониманию, у Михайлова не подвергается сомнению; но ведет к другой, чем у его немецких предшественников, постановке вопроса: в логике Михайлова «историчность историка» требует, чтобы к производству прошлого мы сумели «подобраться» не из «горизонта современности», а из «самой» истории. Для этого, как считал он, историю нужно научиться представлять вне всякой априорности. Здесь и получает свое принципиальное философско-методологическое значение мысль Г. Шпета об истории как «окружающем». Чтобы выявить это значение по возможности точно, обратимся к теме науки, продумываемой Шпетом в диалоге с Э. Гуссерлем.

Прежде всего подчеркнем, что Шпет принципиально иначе, чем Э. Гуссерль, ставит вопрос об основаниях науки. Сознание субъекта, по его убеждению, не является изначальной, априорной структурой и потому не может быть положено в основу науки. «Я» для Шпета — не априорная, а «социальная вещь», и в этом состоит «фундаментальное положение» Шпета¹². Он полагал, что «феноменологическая установка... меняет лишь наше отношение к действительности (миру явлений), не устраняя, не отрицая действительности»¹³, и сознание субъекта является не «первым» по отношению ко всему феноменальному, а зависимым — от чего-то более изначального, чем оно само. Эта, более изначальная, инстанция — действительность, социально-историческая реальность, не имеющая априорного, «предданного» характера. «Под действительностью, — пишет Шпет, — не следует разумеать ничего, что носило бы характер объясняющего начала, в качестве реальности или производящего начала или чего-либо подобного»¹⁴. Как видим, речь идет не о том, что одно априорное основоположение как бы «заменено» другим, тоже априорным — поколеблена априорность основоположения науки как таковая.

Получается, что «действительность» должна быть понята как не априорное основание науки. «Действительность, — разъясняет Шпет, — есть та обстановка, в которой мы живем и философствуем,

к которой мы принадлежим, как ее часть и член, это то, что нас окружает, что дает пищу для всех наших размышлений, забот, волнений, восторгов и разочарований, как равным образом, конечно, и сами эти размышления и волнения»¹⁵. Подвижность и изменчивость — важнейшие для Шпета черты действительности: «Действительность не “стоит” перед нами, — говорит он, — “все” движется и меняется, сходится и расходится, появляется и исчезает»¹⁶; и «*начала* порядка»¹⁷, управляющего ею, лежат не в сознании познающего субъекта, а в «самой» действительности, т. е. они не могут быть «заранее» созданы современным теоретическим мышлением — ему, напротив, только предстоит их находить, раскрывать. При этом Шпет указывает на смысловую инстанцию, по-своему, каждый раз заново определяющую «порядок» в той или иной исторической «действительности» — это Слово.

Слово есть «принцип культуры. Слово есть архетип культуры»¹⁸, — писал Шпет в «Эстетических фрагментах» (1922-1923). «Слово» тем самым предшествует субъекту в более строгом смысле, чем «действительность», — это Слово выступает своего рода порождающим началом по отношению к «я» субъекта. Изменчивая «действительность», в которой Слово устанавливает «начала порядка», указывает на его собственную подвижность, и в таком Слове уже можно увидеть неаприорный принцип подхода к изучению явлений прошлого: Слово, в силу своей существенной причастности к изменяющейся исторической действительности, не может быть сведено ни к какой априорной, т. е. исторически неизменной, форме.

Что означает Слово как «архетип культуры» в контексте представлений Шпета об истории? «Какой бы частный характер ни носило наше высказывание, — говорит Шпет, — оно *implicite* включает в себе несравненно “больше” того, к чему мы непосредственно обращаемся в своем высказывании. Само по себе оно как бы оторвано от некоторого целого, в котором оно обозначает часть или член или звено или момент и т. д. Высказывание разворачивается таким образом в некоторую неисчерпаемую полноту, которая выступает перед нами прежде всего как *действительность*»¹⁹. Потому сознание каждого «субъекта» не индивидуальное, а «культурно-социальное»²⁰.

Таким образом, не сознание «я» и не его «личное» слово, а социальное, общее «культурное сознание» выступает для «действительности» объединяющим началом, предопределяющим смысловое содержание каждой из ее «частей». По словам Шпета, «искусство, наука, право и т. д. — не новые принципы, а модификации и формы единого культурного сознания, имеющие в языке архетип и начало. Философия языка в этом смысле есть принципиальная основа фи-

лософии культуры»²¹. Не «я», а «культурное сознание» создает свой «порядок» и фиксирует его в Слове. Причем Шпет говорит о слове как «высказывании», т. е. имеет в виду язык в его социальной, дифференцирующей функции, что уточняется и его понятием «энтелехии» — внутреннего смысла слова, связанного с его ролью в человеческой деятельности. Поэтому Слово может быть найдено и понято лишь «изнутри» той действительности, которая «окружает» каждое высказывание. Отсюда следует, что для Шпета именно «действительность» определяет и «основания» науки, и ее предмет.

«Все высказываемое нами в качестве нашего знания имеет свое основание, — пишет Шпет. — Каково оно, в чем оно состоит, или где его искать?..» Это есть вопрос о «началах», и «они, следовательно, составляют прямой предмет философии, так как они — *основания*»²². «Но каково высказываемое, т. е. то, о чем делается высказывание, таково и основание», поэтому именно «действительность» «выступает для философии как первая проблема и первый вопрос, — она не объяснение и не ответ, а именно вопрос, что требует объяснения и разрешения»²³. Итак, история как «окружающее» — это «действительность», в которой надлежит видеть «основание» науки, но такое, которое свободно от любых априорных коннотаций: Действительность — «то, что нам “дано”», но “дано” «как *вопрос* и загадка, а так как в ней — все, и ничего больше нам не “дано”, то и условий для разрешения возникающей задачи мы должны искать в ней же самой»²⁴.

Если иметь в виду работы А.В. Михайлова, посвященные проблемам исторической поэтики, в целом, то вопрос, обращенный им к Шпету, может быть реконструирован следующим образом: каким должен быть «фундамент» науки, чтобы историчность сознания исследователя перестала быть преградой и препятствием на его пути к произведениям прошлого, к их «смыслам»? Ответом становится представление об истории как «окружающем», выявленное Михайловым у Шпета. История как «окружающая жизнь» — ее целое охватывает «всё», всю «действительность», в которой общим культурным сознанием создается присущее только этой, определенной исторической действительности и никакой другой, Слово.

Как видим, Михайлов находит в суждениях Шпета опору для исторической поэтики на пути, противоположном по отношению к немецкой философской традиции. Слово (т. е. и мысль «субъекта») «вписано» в культуру, культура — в меняющуюся «действительность», действительность — в историю как субстанциальное целое. Тем самым история как «окружающая действительность» — уже не «горизонт настоящего», заведомо ограниченный и ограничивающий, а новое содержание предмета научного исследования, в центре ко-

торого оказывается Слово, понятое, как у А.Н. Веселовского, в широком культурном плане. «Мысль Шпета и в поэтике устремлена к истории и имеет отношение к исторической поэтике», — отмечает Михайлов, цитируя Шпета: «Поэтики absolute, вне времени, не бывает». Шпет видел необходимость выявлять «*диалектические* законы внутренних метаморфоз в самой мысли», «сюжетов, тем, систем» [С. 530]. И идти к этому следует, считал Шпет, учитывая «внутренний закон последовательности», который осуществляется в «действительности» как «сложном сплетении и наложении не только различных видов и форм бытия, но и различных временных моментов»²⁵.

Итак, Шпет полагал, что в любой действительности свершается «свое» время и «свои» виды бытия — потому для него «историчность бытия служит самым важным и ценным его свойством, достойным самого глубокого изучения» [С. 530]. Такое изучение будет исходить из того, что история «не есть “развитие”, которое само только quasi-история, а есть *история*, то есть процесс, который не предопределен, не имеет заранее и извне данного плана» [С. 531]. Так наука получает свое неаприорное «основание»: «Суждение Шпета налагает запрет на конструирование истории — все равно, задним числом или наперед, — поверх фактов, поперек фактической сложности процесса, запрет на конструирование истории посредством внешних в отношении ее понятий» [С. 532].

И наконец, самый принципиальный для Михайлова момент размышлений Шпета об истории. «История всегда апостериорна», — это суждение Шпета Михайлов выделяет как итоговое и тем самым методологически обязывающее для науки на ее современном этапе. Шпет, подчеркивает он, считал своей основной задачей понять, «каким образом возможна философия истории как конкретной полноты совершающегося без того, чтобы на историю как на имманентный процесс не накладывалась априорная схема?»²⁶. «Такие мысли кровно близки современной теории литературы, — подчеркивает Михайлов. — Осмелимся думать, что сейчас нет для нее проблемы более острой и горючей, нежели та, которую попробуем формулировать так: как возможна теория литературы, которая не накладывала бы на исторически становящийся, осуществляющийся материал словесности, на материал словесности и литературы, неподвижных и априорных схем...?» [С. 532].

А.В. Михайлов видит возможность решения этой проблемы в опоре на концепцию истории Г. Шпета. Для «субъекта» познания и его «объекта» он находит объединяющее их «основание»: это история как «смыслопорождающий процесс», на каждом этапе кото-

Г.И. Данилина

рого создается особое смысловое содержание Слова и его исторически неповторимая «регулирующая» функция. Такое изменяющееся в истории Слово уже способно стать «ключом» к решению проблемы историчности: если историю понять не как прошлое, навсегда замкнувшее на себе свои «смыслы», а как «окружающую жизнь» — окружающую и нас сегодня, и произведения давно ушедших эпох, то потенциально намечается путь к исторически адекватному пониманию литературных произведений — из «их», а не «нашего», понимания Слова. Этим проясняется та исключительно высокая оценка, которую А.В. Михайлов дает суждениям Г.Г. Шпета об истории.

Примечания

- ¹ Михайлов А.В. Современная историческая поэтика и научно-философское наследие Густава Густавовича Шпета (1879-1949) // Михайлов А.В. Обратный перевод / Сост., подгот. текста и коммент. Д.Р. Петрова и С.Ю. Хурумова. М., 2000. С. 526. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера страницы.
- ² Павлова Н.С. О теоретическом смысле работ А.В. Михайлова // Русская германистика: Ежегодник Российского союза германистов. М., 2004. С. 76.
- ³ Михайлов А.В. Проблемы исторической поэтики в истории немецкой культуры (Очерки из истории филологической науки). М., 1989. С. 84.
- ⁴ Гуссерль Э. Феноменология / Предисл., пер. и прим. В.И. Молчанова // Логос. 1991. № 1. С. 12.
- ⁵ Гуссерль Э. Парижские доклады / Пер. А.В. Денежкина // Логос. 1991. № 2. С. 8-9.
- ⁶ Там же. С. 12.
- ⁷ Хестанов З.Р. Трансцендентальная феноменология и проблема истории // Логос. 1991. № 1. С. 71.
- ⁸ Цит. по: Хестанов З.Р. Указ. соч. С. 72.
- ⁹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 296.
- ¹⁰ Письма Эдмунда Гуссерля Густаву Шпету // Логос. 1992. № 3. С. 239.
- ¹¹ Гуссерль Э. Парижские доклады. С. 29.
- ¹² Калинин В. Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // Логос. 1992. № 3. С. 42.
- ¹³ Кузнецов В.Г. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета // Логос. 1991. № 2. С. 207.
- ¹⁴ Шпет Г. Работа по философии // Логос. 1991. № 2. С. 231.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Там же.

«История как окружающее»...

- 17 Там же. С. 232. Курсивные выделения здесь и далее принадлежат Г.Г. Шпету.
- 18 *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты // Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 380.
- 19 *Шпет Г.* Работа по философии. С. 231.
- 20 Цит. по: *Калиниченко В.* Указ. соч. С. 38.
- 21 Цит. по: *Кузнецов В.Г.* Указ. соч. С. 205.
- 22 *Шпет Г.* Работа по философии. С. 231.
- 23 Там же.
- 24 Там же.
- 25 Там же. С. 232.
- 26 *Михайлов А.В.* Проблемы исторической поэтики в истории немецкой культуры. С. 84.