

# Tropos logicos: философия истории Густава Шпета

ПИТЕР СТАЙНЕР

Nihil est in intellectu, quod non fuerit in historia,  
et omne, quod fuit in historia, deberet esse in intellectu.

*Г. Шпет.* Мудрость или разум

В наше время все признают выдающуюся роль Густава Шпета (1879-1937) в истории русской философии и науки. Он принадлежит к тем крупным мыслителям, которые в начале прошлого столетия осуществили революционный перелом в парадигме целого ряда гуманитарных наук, резонанс которого ощутим и сегодня. Однако, несмотря на это или именно поэтому, у нас нет общей картины, которая представляла бы все теоретические поиски Шпета как единое целое<sup>1</sup>. Для литературоведов его мысль - это связующее звено между феноменологией Гуссерля и довоенной структуралистской поэтикой Московского и Пражского лингвистических кружков<sup>2</sup>. Но несмотря на перспективность этой связи для будущих литературных исследований, она составляет только один аспект научной деятельности Шпета. Другие созданные им теории, не менее важные для научного мышления, остались большей частью незамеченными. Я сосредоточусь на одной из них.

Одним из самых известных и комментируемых фактов биографии Шпета является его пребывание в Геттингенском университете в 1912-1913-м г.: здесь он встретился с Э. Гуссерлем и ознакомился с тогда еще неопубликованными "Ideen". Однако немногие достаточно углублялись в причины его поездки. Он поехал собирать материалы для своей магистерской диссертации, вышедшей в свет в 1916 г. под названием "История как проблема логики"<sup>3</sup>. Скорее всего, именно интерес к проблемам истории выявил для Шпета ту ограниченность трансцендентальной феноменологии, о которой он писал в посвященной Гуссерлю книге "Явление и смысл", и которая проявляется, например, в неспособности учитывать социальные параметры нашего сознания. Восприятие исторического факта, как и всех прочих явлений культуры, радикально отличается от восприятия физической реальности и, соответственно, требует специального умственного акта, не учтенного в гуссерлевской концепции человеческого восприятия. По мнению Шпета, уникальным источником исторического знания является "интеллигибельная интуиция", через которую мы воссоздаем то, чего уже нет<sup>4</sup>. Но об этом позже.

Философия истории Шпета, представленная в вышеупомянутой магистерской диссертации, и впоследствии разработанная в статье "История как предмет логики" (1917/1922)<sup>5</sup>, не вызвала серьезного отклика со стороны современников. Неясно, было ли

это отсутствие интереса следствием социально-политической обстановки времен революции и гражданской войны, или его вызвало исключительное новаторство шпетовских идей. Так или иначе, остается фактом, что в начале 20-х гг. Шпет сам отошел от истории как предмета науки, сосредоточившись на эстетике и лингвистике. Я полагаю, что среди всех созданных Шпетом теорий его философия истории - одна из самых оригинальных. В известном смысле она предвосхитила "лингвистический поворот", произошедший на Западе в области теории истории в последней четверти XX в., и который удобнее всего анализировать по книге Хейдена Уайта "Метаистория"<sup>6</sup>.

Следующие принципы роднят мысль Шлета и концепцию Уайта: 1) источником исторического знания являются слова, а не факты; 2) историк не описывает и не объясняет, а интерпретирует; 3) история - это прежде всего историография, т.е. представление прошлого с новой точки зрения; 4) методы истории отнюдь не узкодисциплинарные: их можно применить и к другим наукам<sup>7</sup>.

Обращаясь теперь непосредственно к трудам Шпета, я хотел бы начать с названий упомянутых только что работ, не совсем ясным образом сочетающих слова "история" и "логика". Естественно, это сочетание не имеет отношения к "историцизму", как его понимал Карл Поппер, т.е. к теории, утверждающей, что история следует своей собственной логике, и поэтому изучение прошлого позволяет делать обоснованные выводы о будущем<sup>8</sup>. Шпет остро ощущал омонимичность термина "история", одновременно обозначающего "как некоторый действительный процесс, так и науку о нем"<sup>9</sup>. Это разные понятия, и "логика" относится исключительно к изложению исторических фактов, но не к их временной последовательности, так что "логика" у Шпета принадлежит историографии, т.е. созданию текстов о прошлом.

Коротко и ясно объяснить шпетовское употребление термина "логика" труднее, чем употребление термина "история", хотя это основное понятие его теории, очень часто появляющееся во всех его трудах. Разнообразие предметов, которые он обозначал этим термином, и само развитие воззрений Шпета проясняют, почему он так нестрого им пользовался. Это не столько ошибка, сколько веяние времени. Как свидетельствуют источники, для философов, занимавшихся теорией логики в конце XIX в., "эта дисциплина все еще находилась в процессе становления: надо было определить не только ее рамки, предмет, понятия и методику, но также ее отношение к математике, психологии и теории значения"<sup>10</sup>. Так что, вместо того чтобы объяснять этот термин словами самого Шпета, я лишь подчеркну наиболее важные черты его понимания "логики" в сравнении с тем, как логику рассматривает Гуссерль в "Логических исследованиях".

Задавшись целью создать самоочевидную базу для всех наук, Гуссерль намеренно прибег к редукции. В первую очередь он попытался установить универсальный *calculus ratiocinator*, чистую логику, которая как бы существует до контаминации ее с какими-либо реально существующими языками. Чтобы выполнить это формальное ограничение, логика Гуссерля оперирует исключительно идеальными, категориальными и вневременными лингвистическими формами, способными сохранять свою эйдетическую тождественность при всяком повторяющемся высказывании на любом языке. Во-вторых, такая логика не только очищает язык от всех его эмпирических компонентов, но и ограничивается лишь семантикой и синтаксисом (универсальной грамматикой, которая диктовала бы комбинаторные правила чистых значений), оставляя вне своей сферы сам акт коммуникации. У Гуссерля слова не способны передать логическое значение от одного субъекта к другому. Покинув пределы индивидуального сознания, они как инструмент сообщения сразу превращаются из осмысленных выражений в случайные показатели душевного состояния говорящего или какого-то сегмента действительности.

По ряду причин Шпет не могло удовлетворить это гуссерлевское понятие чистой логики. В реальной жизни эмпирические науки, куда он включил и историю, в конечном итоге всегда оперируют живыми языками. Как архетипы человеческой культуры они никогда не бывают чистыми выражениями разума, а всегда чем-то более запутанным. Шпет писал: "Под структурой слова разумеется не морфологическое, синтаксическое или стилистическое построение вообще, не "плоскостное" его

расположение, а, напротив, органическое, вглубь: от чувственно воспринимаемого до формально-идеального (эйдетического) предмета, по всем ступеням располагающихся между этими двумя терминами отношений<sup>11</sup>. Ни одну из этих лингвистических черт нельзя изъять из структуры целого, не разрушив самой структуры, как того хотел бы Гуссерль. Другими словами, даже когда мы пользуемся языком для самых формальных целей, его материальная субстанция присутствует хотя бы потенциально как нереализованная схематическая возможность.

На теоретическом уровне взгляды Шпета на язык также диаметрально противоположны взглядам Гуссерля. Рассматривая язык как исчисление, немецкий философ не придавал ему самому никакого самостоятельного значения<sup>12</sup>. Жизненная необходимость заставляет нас прибегать к какому-то одному реально имеющемуся языку, но это не единственный выход, так как истина доступна на всех других языках, поскольку их формы универсальны.

В этом вопросе Шпет близок позиции Гумбольдта, который подчеркивает оформляющую роль языка в наших взаимоотношениях с миром как целым. Между опытом и знанием существует глубокое различие, по природе своей лингвистическое. Эмпирический опыт становится осмысленным, считал Шпет, только когда облекается в форму языка. Подчеркивая свою мысль, он заявлял, что *"слово есть principium cognoscendi нашего знания"*. С этой точки зрения логика - это не методика поиска истины, а наука, которая "изучает слово как выражение познания"<sup>13</sup>. Эта позиция, как я покажу далее, имеет большое значение для взглядов Шпета на задачу историков.

Но, по мнению Шпета, рассматривать язык только в его способности раскрывать окружающий мир, значит, ограничивать его потенциал в одном важном аспекте. Такая точка зрения представляет языковую практику исключительно как взаимодействие между субъектом и объектом, т.е. между индивидуальным сознанием и явлениями вокруг него, которым оно приписывает значение без учета других сознаний.

С самого начала Шпет отказывался рассматривать человеческое сознание с этой солипсической точки зрения. В "Явлении и смысле" он решительно выступил против *"абсолютного социального одиночества"* и подчеркивал, что *"одиночная камера" есть удел не индивида как такового, а только сумасшедшего*<sup>14</sup>. В других своих работах он неоднократно повторял, что индивидуальное сознание - не собственность одного человека, а результат социально-коллективного творчества<sup>15</sup>. Кто мы и как мы воспринимаем реальность - это функция языка, который мы разделяем с другими членами того же сообщества. Это, однако, не означает что мы пассивно принимаем уже готовый познавательный аппарат. Язык у Шпета не статичен, а динамичен, язык - не *ergon*, а *energeia*. И нигде эта трансформирующая природа языка не проявляется так, как в акте коммуникации, в диалогическом процессе вопросов и ответов, с помощью которых мы передаем информацию о мире и создаем цельную его картину.

Здесь мы добрались до сути дела. Учитывая, насколько полно язык пронизывает все наши взаимоотношения с миром и другими людьми, Шпет сомневается, что человеческий опыт может быть полностью изначален, не искажен и не опосредован языком. Он считает, что любой анализ внутренних механизмов нашего знания и его происхождения раскрывает глубокую лингвистическую подоснову нашего знания (прямого или опосредованного), делая восприятие функцией воплощения реального опыта в слово. Из этого предположения можно сделать очень важные выводы о том, как мы теоретически понимаем наше взаимодействие с окружающим миром. Слова - это не физические объекты, наблюдаемые снаружи, а знаки, передатчики социального значения, доступные только "интеллигибельной интуиции", о которой мы сказали выше, т.е., как выражался сам Шпет, "пониманию" или "уразумению" (Явление. С. 160).

Чтобы не заблудиться в этом запутанном семиотическом лабиринте, нужно понятие логики, но совсем не то, которым пользуется "математически обоснованное естествознание", т.е. науки, имеющие дело лишь с материальной действительностью. Такое понятие логики должно быть, во-первых, диалектическим, "по определению Сократа, в самом подлинном и полном значении", т.е. в смысле *"совместного мыш-*

ления" (Философия. С. 428). Во-вторых, оно должно быть герменевтическим, анализирующим знаки в пределах цикла "опыт-выражение-понимание"<sup>16</sup>.

Теперь мы можем подробнее рассмотреть шпетовскую трактовку предмета исторической науки. Концепция опыта, о которой я только что говорил, удобна, чтобы начать анализ его аргументов. Историк традиционного склада, руководствующемуся известным утверждением Ранке и представляющему прошлое "wie es eigentlich gewesen", понятие опыта может показаться крайне неуклюжим. Очевидно, что прошлое нельзя снова прожить эмпирически *stricto sensu*. Таким образом, историки, стремящиеся правдиво воссоздать события прошлого, должны прибегнуть к помощи различных схем, которые позволили бы им, образно говоря, "вступить дважды в одну и ту же реку".

Ставки в этой игре очень высоки. Ученые, которые заявляют, что история - такая же наука, как физика или химия, но при этом не могут дать причинное объяснение событиям прошлого, проигрывают. Во второй половине XIX в. одинаковый для всех наук эпистемологический подход подвергся критике. Среди философов, повлиявших в этом смысле на Шпета, были Дильтей и баденская школа. Они разделили все систематическое знание на две сферы, отличающиеся методологически: "номотетические" естественные науки, стремящиеся подвести все частные случаи под общие законы; и "идеографические" *Geisteswissenschaften*, каждому частному явлению приписывающие уникальную ценность в пределах соответствующего культурного контекста.

Шпет предложил нестандартное решение этой проблемы. Он вернулся к единой модели, но перевернул в ней порядок подражания. В то время как по позитивистскому канону на историю смотрели как на бедную родственницу *strenge Wissenschaften*, чьим методам она должна подражать любой ценой, Шпет объявил историю основополагающей моделью всего систематического знания. Как писал он сам: "возникшему в XIX в. и до сих пор еще господствующему убеждению, будто логика эмпирических наук есть логика естествознания, мы должны противопоставить категорическое утверждение, что *логика эмпирических наук есть прежде всего логика истории*" (Предмет. С. 12).

Конечно, это убеждение связано с верой Шпета в то, что язык раскрывает для нас окружающий мир. Храня верность постулатам феноменологии, он полностью отвергает утверждение, что конечный источник всех наук - это непосредственный чувственный опыт *per se*. Как он объясняет, знание и опыт - несопоставимые категории. "Научное знание и в особенности система его не есть переживание, а есть *рефлексия о нем*, не есть опыт, а есть критика опыта" (Предмет. С. 6). Один из примеров этого, обсуждаемого Шпетом в "Предмете...", подхода - *ноэватическая / поэтическая модель*, предложенная Гуссерлем в "Ideen". Она заключает в скобки все, что субъективно и преходяще в человеческом восприятии, помещая знание в основополагающую структуру опыта. Шпет, однако, не последовал этому примеру. Он полагал, что степень формального редуцирования, принятая немецким ученым в поисках *reine Wesensschau*, сделала его метод слишком абстрактным для эмпирических наук. Куда большим значением он наделяет то, что Гуссерль говорит об акте рефлексии, с помощью которого мы осознаем наше бытие. Такой опыт опыта должен одновременно обладать двумя качествами: он должен совпадать с самим опытом в отличие от памяти, но при этом должен отличаться от него и быть доступным последующему осмыслению. Но Гуссерль сознательно отрицает тождество рефлексии и суждения, т.е. вторичной интерпретации опыта, чреватой всевозможными искажениями<sup>17</sup>.

Я полагаю, отец феноменологии не предложил никакого механизма, позволявшего бы рефлексии оставаться неискаженной в чьем-либо сознании, после того как сам опыт, вызвавший эту рефлексию, превратился в память. Шпет же, напротив, предложил решение этой проблемы. Чтобы зафиксировать моменты тождества в непрерывном потоке живого опыта, нужна специальная среда, и этой средой, по его убеждению, является язык. "Для того чтобы остановить на миг переживание перед собою и сделать его предметом наблюдения, нужно уметь сказать: "вот оно", "вот нечто", "вот то, в чем я хочу дать себе отчет" и т.п. Эти первоначальные, неопределенные, чисто перцептивные предложения тотчас влекут за собою целые системы

новых предположений... По той же перцептивно-указательной форме: "это есть нечто", "это есть признак того-то", "это есть действие того-то" и т.д., а затем и всю сложную систему предложений абстрактных, конкретных, простых и сложных и т.д. и т.д." (Предмет. С. 17).

Как считает Шпет, предикация - это основной логический механизм, с помощью которого восприятие становится идеей, опыт - объектом знания. И в соответствии с этим ни одно систематизирующее исследование ни в одной области не может быть свободно от языка. Это особенно относится к естественным наукам, которые с появлением позитивизма считались продуктом чистого наблюдения, не затронутого никаким внешним влиянием.

Но если, как писал Шпет, "момент облечения переживания в словесную форму есть первый логический акт ума" (Предмет. С. 18), тогда даже эмпирическое познание с самого начала связано с языком. Более того, он настаивает, что любой акт интерпретации опыта - это всегда чтение: "То, с чем наблюдатель действительности имеет дело, не что иное, как его собственная *система предложений* об изучаемом предмете. Это значит, другими словами, что в своем познании наблюдатель имеет дело со своими собственными суждениями о предмете, и он познает, *читая* им самим составленные предложения. Выходит, что натуралист читает свое собственное, еще не записанное произведение, а историк - записанное и вообще переданное другими. Но стоит вспомнить, как много в действительном наблюдении наблюдатель приносит с собою чужих мнений, предвзятостей, книжных теорий и т.п., чтобы убедиться, что разница эта весьма условна и, во всяком случае, не принципиальна" (Предмет. С. 17). Из сравнения этих двух видов интерпретации Шпет сделал элегантный вывод. Историк стоит на более высокой ступени, чем естествоиспытатель, поскольку имеет дело с более сложной семиотической системой. Если естествоиспытатель, описывая свои наблюдения, пользуется языком как порождающей моделью со всем множеством несовершенных, скрытых форм, то историк имеет дело уже с самими словами во всей их сложности. Поэтому, естественно, что именно герменевтические методы, методы историка могут служить основным образцом искусства интерпретации для всех наук.

Здесь следует учитывать, что, говоря об опыте, я невольно переместился с одной позиции на другую внутри шпетовского герменевтического круга. Осознанный *опыт* — это всего лишь языковая транссубстанциация ощущения, т.е. его *понимание*. Но мы также не должны забывать, что есть еще и третий термин, завершающий этот круг, *выражение*. Чтобы его замкнуть, необходимо наше индивидуальное восприятие сообщить другим, перевести его из внутренней речи во внешнюю. В науке эту функцию перевода обычно осуществляет написанный текст. Этот процесс очевиден в естествознании, где легко отличить качественный переход от простого наблюдения фактов к теории. И напротив, в истории слова лишь отражают другие слова, и поэтому различие между фактами и теориями о них относительное, и его обычно игнорируют. Тем хуже для истории.

Шпет утверждал, что история, как и любой другой научный труд, складывается из двух легко различимых моментов, момента познания и момента изложения. Историки того времени момент исследования считали более важным, чем момент сообщения, который представляли простым следствием архивных изысканий. Все думали, что сообщение полно и адекватно передает результаты в прямой и понятной форме. Но, по мнению Шпета, эта общепринятая точка зрения на изложение прямо противоречит его роли как самого важного момента в науке. "Строго говоря, для характеристики *науки* важен только второй момент (сообщение результатов - *П.С.*), как бы мы ни пришли к своему знанию, существенно, чтобы оно было сообщено так, чтобы не вызывало сомнений, чтобы было *доказано*" (Проблема. С. 32). Чтобы понять уже готовые знания, историк должен быть читателем, но чтобы сообщить свое понимание другим, он должен быть еще и писателем. Шпет готов признать, что в историческом труде чтение и письмо соотносятся друг с другом совершенно определенным образом, асимметрически: "Совершенно ясно, что *понимаемое* не составляет *всего* содержания источника, и передается дальше, "излагается" не все дослов-

ное содержание источника" (Проблема. С. 32-33). Каждый подход по-своему селективен и потому требует своей собственной методологии. Эвристика, которую Шпет вслед за Герардом Иоанном Воссиусом иногда называет "историкой", является, по его мнению, необходимой, но уже вторичной дисциплиной, которая учит историка, как подходить к материалу и как его анализировать<sup>18</sup>. Она полностью подчинена логике, "науке о форме выражения исторической науки" (Проблема. С. 62).

Как уже было сказано, философия истории Шпета в какой-то мере предвосхищает "лингвистический поворот", произошедший в западной историографии на шестьдесят лет позднее публикации его работ. Однако не противоречит ли его исключительный расчет на логику как основную систему изучения истории категориальному отрицанию этой науки теоретиками лингвистической школы, черпающими свои аналитические методы в разных областях литературной теории, нарратологии и тропологии?

Что касается повествования, то оно играет весьма ограниченную роль в шпетовской теории. Его типология историографии, позаимствованная из книги Эрнста Бернхайма "Учебник исторического метода", различает три возможности передать информацию о прошлом: 1) повествовательный или реферирующий; 2) поучающий или прагматический; 3) развивающий или генетический. "Повествовательная история есть простой рассказ о событиях, вызываемый чисто эстетическими потребностями, и в этом смысле он занимает некоторое место рядом с другими видами словесного "литературного" творчества". В то время как ценность таких текстов, по мнению Шпета, в основном художественная, дидактическая история преследует уже совершенно прагматические цели. Она сообщает читателям правила или максимы поведения в виде "исторической морали". И наконец, генетическая история не морализирует, а пытается объяснить развитие события (Проблема. С. 25-26).

Это деление не только классификационное, но и генеалогическое. Шпет полагал, что повествовательная история - это более примитивная стадия историографии, чем прагматическая, которую в свою очередь с течением времени заменяет генетическая история. Шпет усложнил эту схему, введя еще одну промежуточную фазу, "философскую историю". Переход от морализаторства к науке, произошедший в эпоху Просвещения, вызвали философские размышления о предмете и методах истории, что в конечном итоге и превратило ее в ту науку, которую мы знаем сейчас. Таким образом, повествование было для Шпета особой стратегией, характерной лишь для одного типа исторического дискурса, но не для всей историографии в целом.

Но могла быть и еще одна причина, по которой Шпет не обратил внимания на повествовательный аспект истории, его собственная историографическая практика. Мы не должны забывать, что он был не только философом, но и автором трех книг по истории философии. Кроме "Истории как проблемы логики", в которой на четырехстах страницах описано развитие европейской исторической мысли XVIII-XIX вв., он написал книгу "Герменевтика и ее проблемы", обзор состояния дисциплины с древнегреческих времен до настоящего времени, а также первую часть "Очерка развития русской философии"<sup>19</sup>. Как исторические опыты эти книги написаны не в жанре традиционного повествования, т.е. развертки прошлых событий в соответствии с формулами литературного жанра, но в хронологической последовательности раскрывают идеи прошлого в зависимости от их предполагаемого влияния на современную мысль.

Сложнее отношение Шпета к тропологии. Ясно, что его диалогическая и герменевтическая логика - это не та наука, которую Уайт отверг на том основании, что она относится к языку как "к ряду пустых форм, которые ждут, чтобы их наполнили фактическим или концептуальным содержанием или как к чему-то, что прикрепляется к уже существующим в мире референтам"<sup>20</sup>. Для Шпета исторический дискурс на самом деле был бесконечной цепочкой перестановок, замен, переломов. Более того, для него эти семантические сдвиги - не просто поэтические тропы, но различные оппозиции, пронизывающие использование языка, а именно: потенциальное и действительное, значение и референт, контекст и реконтекстуализация. Это не значит, что Шпет обходит стороной проблему образного языка. Он занимается ею в работе "Внутренняя форма слова" (с важным подзаголовком "Этюды и вариации на

тему Гумбольдта") в ракурсе, очень близком точке зрения Уайта. В 1927 г. он утверждает, что между поэтическими образами и научными понятиями нет формальной разницы. «"Воздушный океан" по форме такое же понятие, как и "атмосфера", а "атмосфера" (atmos + sphaira) - это такой же троп, как "воздушный океан"» (Форма. С. 183). Что различает эти выражения, так это присущие им способы обозначения. В то время как троп обозначает свой референт только косвенно, т.е. посредством других слов, то понятие, в котором первоначальная образная связь между звуком и значением уже почти стерлась, обозначает его прямо. И все же Шпет не чувствует необходимости сделать из формальной тропологии обязательную часть своей историографии. Почему?

Чтобы ответить на этот вопрос, следует провести неточную и сугубо предварительную параллель между шпетовским и уайтовским образом историографа. И тому и другому он представляется, фигурально выражаясь, Иеговой, восседающим на аморфной массе данных о прошлом. Иегова "провозглашает" свое веское слово, и свет "отделяется" от тьмы. Но Шпет и Уайт по-разному понимают, что же именно сказал этот Иегова, поскольку одно дело говорить предложениями, и совсем другое - образами<sup>21</sup>. Пропасть между этими дискурсивными модальностями не совсем непреодолима. Метафору можно рассматривать как сокращенную предикацию: назвать Ахилла львом - это сказать, что он каким-то образом проявляет львиные свойства. У Шпета предикация - это не триада, состоящая из трех, далее неделимых строительных блоков "*S* есть *P*". Члены этой триады, по его мнению, обладают определенными атрибутами еще до построения любого реального предложения (Предмет. С. 20). Если отбросить все эти технические детали, то разница между логикой и тропологией состоит в степени дискурсивной свободы, которую каждая из них предоставляет говорящему. В акте предикации обобщающая власть сознания освобождается от оков: *S* можно ассоциировать с *P* по любым причинам. Со своей стороны тропология Уайта, состоящая из метафоры, метонимии, синекдохи и иронии, допускает только четыре типа ассоциации, ни больше ни меньше. Почему четыре или только эти четыре? Можно только догадываться.

Уайт мог, конечно, произвольно выбрать тропы, по которым выстроил свою тропологию исторического дискурса. Легко, однако, указать и на специфические философские предположения, мотивирующие этот его выбор. Как отметил Ф.Р. Анкерсмит, система тропов Уайта зависит от кантовских трансцендентальных категорий рассудка. Он утверждает, что суть тропологии состоит в том, чтобы "развить квазикантианскую критику исторического знания и тесно связать свою собственную философию истории с заметным кульминационным пунктом западной научной мысли... "Метаистория"... собирается обеспечить нас квазикантианским подходом к когнитивным основам, которые поддерживают историческую репрезентацию и значение". Но такой трансцендентализм - отнюдь не простая интеллектуальная игра, поскольку он служит еще и практической цели: "уловить", "делая знакомым", необъяснимое прошлое. Эта функция, присутствующая во всех тропах Уайта, особенно ощущается в метафоре. Как продолжает Анкерсмит: "Говоря в общем, метафора удивительно успешно придавала нашим знаниям формы, которые могли служить социальным и политическим целям"<sup>22</sup>. С этой точки зрения ограничивающая природа тропологии является не каким-то вторичным следствием, но основной целью, финальной причиной ее существования. Предложенная Уайтом формальная матрица возможностей подчиняет исторический дискурс насущным задачам сегодняшнего дня, превращая воображение в способ целенаправленной манипуляции прошлым, в инструмент, с помощью которого можно направить повествование в нужное русло.

В отличие от Уайта с его неявным, но ощутимым кантианством Шпет - убежденный антикантианец. Нет никого в истории культуры, на кого Шпет нападал бы с большей страстью, чем на Канта. Он говорил, что априоризм, т.е. наложение а priori трансцендентальных структур на многообразие человеческого существования, является версией эпистемологического детерминизма, который исключает настоящее философское исследование. В кантианском мире "ум не обвиняет многообразия

предметов и не обнаруживает на них неисчерпаемого запаса своих творческих сил, а своей неспособностью иначе мыслить подчиняет все сущее однообразному регламенту и распорядку" (Проблема. С. 4). При такой философской ориентации неудивительно, что шпетовская логика истории даже не предлагает готовую таксономию выразительных форм, которыми должен быть вооружен каждый историограф до начала своего исследования. Но следует ли тогда историкам пользоваться предикацией как основой своей интерпретации?

Шпет развернуто прокомментировал понятие предикации во "Внутренней форме слова". В соответствии с гумбольдовским уклоном этой книги, он начал тему "внутренних синтаксических форм", предупреждением, что ни одна неподвижная формула никогда не сможет охватить бесконечные семантические сдвиги живого диалога, разворачивающегося в специфической ситуации. Обобщая эту установку, он писал: "Предложение как оно живет в стихии языка есть подлинная синтетическая *эволюция* в самом строжайшем смысле слова *evolutio - evolutio libri*" (Форма. С. 110). Оставляя в стороне основную двойственность всех синтаксических форм, присутствующих всегда хотя бы только потенциально в пределах двух контекстов, можно сказать, что предикация, по Шпету, - это, грубо говоря, уравнение несопоставимых величин. Каждое словесное утверждение, что *S* есть *P*, если не брать в расчет чисто формальную тавтологию, подразумевает, что *S* в какой-то мере равно и неравно *P*. Все же это и не прямая противоположность: *S* не есть не-*P*. С этой крайне ограниченной точки зрения дискурс разворачивается как цепочка связанных друг с другом высказываний, которые определяются противоречиями, созданными в предыдущих высказываниях, и одновременно сами создают новые противоречия.

Но удобнее ли эта противоречивая предикация, чем определенный набор тропов как основа историографии? Все зависит от мотивов историографов. Анкерсмит считает, что в тропологии есть своя явная польза: она дает историку точную систему координат, в которой следует превращать непонятное прошлое в понятное, приводя его в соответствие социальным или политическим задачам текущего дня. Но какая польза от бесконечных превращений одного в другое и обратного, результат которых совершенно непредсказуем? Ничтожная, если под прошлым подразумевается объект знаний, который субъект получает извне. Зато очень большую пользу можно извлечь, сведя субъект и объект в одном акте рефлексии, сделав историю непременным условием знания, а сами субъект и объект историческими. Эта шпетовская позиция и выражена в эпиграфе к настоящей статье. Он дал пример создания такого знания в той области, в которой сам плодотворно работал.

По Шпету, философия в самом общем смысле слова - это поиск собственного начала, т.е. принципов знания. Но когда мыслители каждого очередного поколения размышляют над задачами, которые ставили перед собой их предшественники, в процесс этого поиска привносится его собственная история. Чем длиннее эта последовательность ученых, тем сильнее на них влияет прошлое. Шпет иллюстрирует эту мысль, сравнивая философию своего времени с греческой классической философией: "Философия Древней Греции широко открытыми глазами созерцала самое себя в своем "настоящем", она начала с *созерцания*... мы начинаем с памяти, с "преданий", мы видим свой "мир" сквозь пыль веков... мы смотрим на одно с античным миром, но *panta rei* для нас имеет новое содержание и новый смысл: для нас это... *поток истории*". Из этого можно извлечь положительный урок: прошлое - не инертный балласт, а стимулирующая сила. "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 (Философия. С. 433-434).

"Минутку!" - вмешается опытный читатель, - "история как диалектический процесс преодоления противоречий посредством их одновременного отрицания и утверждения, завершающегося полным самосознанием разума. Как знаком нам этот сценарий!" Да, влияние мысли Гегеля на Шпета трудно отрицать, но между ними есть существенные различия, важные для темы настоящей статьи.



Обычно положительно высказываясь о Гегеле, во "Внутренней форме слова" Шпет указал на интересную лакуну во всеобъемлющей системе немецкого философа. Среди всех воплощений духа, так скрупулезно выведенных Гегелем, не хватает только языка. И эту интеллектуальную пустоту заполнила именно лингвистика Вильгельма Гумбольдта. В глазах Шпета, однако, Гумбольдт не становится от этого второстепенным гегельянцем, застрявшим на непривлекательном заполнении пустых мест, которых не коснулась рука мастера. Гумбольдт не только завершил систему Гегеля, но и смог повернуть его учение в новое русло. Шпет писал: "Гегель не стал бы отрицать, что язык есть объективизация духа, как Гумбольдт так же признал бы, что искусство, право, государство - тоже объективизация духа. Но Гумбольдт там идет дальше Гегеля и там переместил бы центр гегелевского построения, где в его смысле и более реалистически можно было бы продолжить: сами искусство, право и государство *суть язык духа и идеи*" (Форма. С. 34). Отсюда идет шпетовское отождествление логики истории с историографией: воплощение нематериальной мысли в материальных знаках, созданных языковыми средствами.

Кроме того, упрощая дело, можно сказать, что гегелевская система развития - это закрытая экономика, из которой ничего не пропадает. Путь к самосознанию духа состоит из серии *Aufhebungen* ("отрицаний отрицаний"), но то, что отрицается, не исчезает, а наоборот, с помощью отрицания сохраняется, превращается в свою противоположность и переводится на более высокий диалектический уровень. Для Шпета, напротив, любой кумулятивный подход к росту знания, даже диалектический, страдает от чрезмерного кантианства. В саморефлексирующем знании, каким и является для него философия, самосознание никогда не находит себе абсолютного завершения. Платоновская метафора памяти, которой Шпет воспользовался, чтобы описать самосознание, указывает не только на акт воспоминания, извлечения информации, но и на ее "утечку" от забывчивости, на исчезновение из памяти. Историческая философия - это не прогресс постоянно растущего знания и не полная его амнезия, это их взаимотворчество: "В философии, - писал Шпет, - рост есть всегда новое и новое порождение - философия не накапливает, а продуктивно тратит" (Философия. С. 438).

Эта цитата по иронии судьбы как нельзя лучше подходит к биографии самого Шпета. Смещенный со своей академической должности в 1929 г. из-за "идеалистических отклонений", сосланный в Сибирь в 1935 и расстрелянный в 1937, Шпет оказался практически забыт на пятьдесят лет: как большого ученого его помнили лишь несколько человек<sup>23</sup>, так что для истории философии шпетовская философия истории оказалась утрачена, по крайней мере на время. Попав под запрет в советскую эпоху, его идеи вновь стали доступны широкой публике лишь в 80-х. Эту потерю, пусть Жорж Батай будет моим свидетелем, нельзя счесть продуктивной ни в каком смысле. Нельзя ли повернуть колесо истории вспять, вынести какую-то пользу из историко-философских предвидений Шпета? Может быть, еще не поздно вернуться к его теории, встроить ее в современный диалог о том, как конструировать, реконструировать или деконструировать прошлое? Пока я писал эту статью, в моей душе спорили два голоса. Один, меланхоличный, как блоковский ребенок, плакал "высоко у царских врат" "о том, что никто не придет назад". Но другой, "сладкий" голос заманчиво шептал: "Besser spät als nie".

### Примечания

Первый вариант этой статьи был представлен как доклад на конференции "Между историей и системой: современное состояние литературной теории в славистике", организованной Центром гуманитарных наук Уитни Йельского университета 1 марта 2002 г. Джорджа Клайна и Кевина Плата, любезно согласившихся отрецензировать статью, автор благодарит за ценные советы, а Зинаиду Ваганову - за помощь в подготовке рукописи к печати.

- <sup>1</sup> Судя по подзаголовку монографии *Haardt A. Husserl in Rußland: Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Spet und Alexej Losev*. München, 1993, это исследование шпетовских идей, на сегодня самое исчерпывающее, не затрагивает его философии истории.
- <sup>2</sup> См., напр.: *Holenstein E. Jakobson und Husserl: ein Beitrag zur Genealogie des Strukturalismus // Tijdschrift voor filosofie*. 1973. № 3. С. 564-565; *Sternier P. Gustav Spet and the Prague School: Conceptual Frames for the Study of Language, Semantic Analysis of Literary Text / To Honor Jan van der Eng on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday*. Amsterdam, 1990. P. 553-562; *Dennes M. L'Ecole russe de phenomenologie et son influence sur le Cercle linguistique de Prague: Gustav Spet et Roman Jakobson / Prague entre l'Est et l'Ouest: l'emigration russe en Tchechoslovaquie, 1920-1938*. Paris, 2001. P. 32-63.
- <sup>3</sup> См., напр., *Nemeth Th. Translator's Introduction / Shpet G. Appearance and Sense*. Dordrecht, 1991. P. 10.
- <sup>4</sup> *Шнем Г. Философия и история (речь) // Вопросы философии и психологии*. 1916. № 4. С. 437. Далее ссылки в тексте: "Философия".
- <sup>5</sup> *Шнем Г. История как предмет логики // Научные известия Наркомпроса*. М., 1922. Т. 2. С. 1-35. Статья датирована 25 февраля 1917 г., но опубликована, как видно, спустя пять лет. Далее ссылки в тексте: "Предмет".
- <sup>6</sup> *White H. Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*. Baltimore, 1973. Далее ссылки в тексте: "Metahistory".
- <sup>7</sup> Обзор современного состояния полемики историков: *Munslow A. Deconstructing History*. London, 1997.
- <sup>8</sup> *Popper K. The Poverty of Historicism*. London, 1957. Подробный анализ шпетовского неприятия прогрессистского взгляда на историю дан в статье *Cline G. L. Gustav G. Shpet as Interpreter of Hegel // Archiwum historii filozofii i myśli społecznej*. 1999. № 44. P. 181-190.
- <sup>9</sup> *Шнем Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования*. М., 1916. С. 49. Далее ссылки в тексте: "Проблема".
- <sup>10</sup> *Bell D. Husserl*. London, 1990. P. 87.
- <sup>11</sup> *Шнем Г. Эстетические фрагменты*. СПб., 1923. Т. 2. С. 11-12.
- <sup>12</sup> Подробный анализ этой темы см.: *Kusch M. Language as Calculus vs. Language as Universal Medium: a Study in Husserl, Heidegger and Gadamer*. Dordrecht, 1989. P. 55-76.
- <sup>13</sup> *Шнем Г. Мудрость или разум / Шнем Г. Философские этюды*. М., 1994. С. 294-295.
- <sup>14</sup> *Шнем Г. Явление и смысл*. М., 1914. С. 160. Далее ссылки в тексте: "Явление".
- <sup>15</sup> *Шнем Г. Сознание и его собственник (заметки) / Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве, 1891-1916*. Статьи по философии и психологии. М., 1916. С. 205-206. См. также Проблема, с. 4. Подробнее о шпетовском понимании "Я, субъекта и сознания" см. *Лекторский В.А. Немецкая философия и российская гуманитарная мысль: С.Л. Рубинштейн и Г.Г. Шпет // Вопросы философии*. 2001. № 10. С. 136-138.
- <sup>16</sup> *Шнем Г. Герменевтика и ее проблемы (рукопись 1918)*. Я цитирую по все еще неопубликованному переводу покойной Erika Freiberger-Sheihkoleslami, копию которого мне любезно предоставил его редактор Д.Л. Клайн. В более поздних работах Шпет соединил оба термина в одно понятие "диалектической герменевтики" См.: *Шнем Г. Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на тему Гумбольдта*. М., 1927. С. 116. Далее ссылки в тексте: "Форма".
- <sup>17</sup> Подробнее см.: *Kohak E. Idea & Experience: Edmund Husserl's Project of Phenomenology in Ideas I*. Chicago, 1978. P. 105-120.
- <sup>18</sup> Как указывает Шпет, согласно Воссису, "историку следует отличать от истории так же точно, как отличают поэтику от поэзии, так как обе излагают правила: историка для составления истории, поэтика - для поэзии" (Проблема. С. 34).
- <sup>19</sup> *Шнем Г. Очерк развития русской философии*. СПб., 1922.
- <sup>20</sup> *White H. Literary Theory and Historical Writing, Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*. Baltimore, 1999. P. 5.
- <sup>21</sup> Параллель, которую я здесь провожу между Шпетом и Уайтом, приблизительно, в том числе и потому что по мнению Уайта на первом этапе своего исследования историк создает интуитивную языковую фигуру, "предконцептуальный лингвистический протокол" (лексика, грамматика, синтаксис, семантика). Но этот "essentially prefigurative" акт, спешит добавить Уайт, не только "образный" в том смысле, что "характеризуется с точки зрения доминантного тропа, который его определяет, но также и поэтический, поскольку он предкогнитивный и докритический в экономии сознания самого историка (Metahistory. P. 30-31). Представляется, что историк может мыслить только образами и никак иначе.
- <sup>22</sup> *Ankersmit F.R. History and Tropology: the Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley, 1994. P. 10-13.
- <sup>23</sup> Подробное жизнеописание Шпета см.: *Поливанов М.К. О судьбе Г.Г. Шпета // Вопросы философии*. 1990. № 6. С. 160-164.