



ПАНОРАМА МИРОВОЙ
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



Зарубежная философия.
Современный взгляд



Три силуэта в свете двойной звезды – жизни и культуры

**СИЛУЭТ ПЕРВЫЙ:
ВИЛЬГЕЛЬМ ДИЛЬТЕЙ***

В.П. ВИЗГИН

Вильгельм Дильтей (1833 – 1911) продолжил стремление немецкого классического идеализма, обосновать знание о мировом целом в новых исторических условиях второй половины XIX в. Философия в этой традиции выступает своего рода наукоучением, т.е. систематическим обоснованием научного знания, в частности у Дильтея – знания о людях в их исторической и культурной *жизни*. Гносеологически-трансцендентальный ракурс философствования у Дильтея в известной мере отстранен, но философствование по-прежнему вмонтировано во взаимосвязь познания, причем именно *научного* познания, но в широком и обновляющемся смысле слова, ибо к уже давно ставшему предметом философской рефлексии естественнонаучному познанию присоединяется познание в науках о духе или, как иногда говорит Дильтей, в науках о культуре.

Но этот ориентирующийся на науку стиль немецкой классической философии сочетается у Дильтея с наследием романтизма, однако по преимуществу в его самой трезвой, взвешенной и, быть может, самой устойчивой форме, а именно, с импульсом, идущим от личности Шлейермахера, эту форму наиболее ярко представлявшего.

Итак, мысль Дильтея ведет чисто научная страсть, страсть *обоснования*. Заложить основание, фундамент, фундировать – эти слова и выражения, как никакие другие, характерны прежде всего для немецкого философствующего духа в целом, и для Дильтея, в частности. Они ведут к последовательному и методическому исследованию и к системно-дедуктивному представлению его результатов.

Ницше, другой философ жизни, на фоне Дильтея выглядит уже не немцем, а каким-то профранцузенным космополитом, маргинальным индивидуалистом-художником. В отличие от Дильтея

* Статья вторая. Первую статью см. в № 4 за текущий год.

он репрезентирует не науку о жизни, а саму *жизнь* в ее споре с культурой. Для Дильтея в самой *культуре* проблемы нет. Для него проблема – в *познании* культуры, в системе научного знания о ней, в выявлении специфики этого знания на фоне знания о природе. Проблемно для него знание о культуре, а не она сама, не ее конкретное бытие здесь-и-сейчас. А ведь именно бытие европейской культуры – самая острая проблема для Ницше. И он устремлен не на фундирование знания о ней, а на выявление средств излечения ее самой, ее *бытия*, на преобразование ее действительности. Поэтому именно Ницше, а не Дильтей, стал таким значимым автором для символистских кругов начала XX в.

Дильтей романтически грандиозен – его замысел создать надежный фундамент для наук о духе так и не достиг своего завершения. В самой непосильной величественности возложенной им на себя задачи мы видим какой-то могучий творческий порыв, идущий от эпохи Sturm und Drang и продолженный Гете и романтиками. Великие замыслы были и у Фридриха Шлегеля. Но его гений нашел себя во фрагменте, в форме принципиально незавершенной или, скажем так, отрывочной, «искровой». Темперамент и интеллектуальный характер Дильтея были совсем другими – ему нужно было новое *учение*, закладывающее надежный фундамент для всех наук о духе. Он настолько был захвачен своим грандиозным замыслом, что, разрабатывая его, он и примеры, нужные ему для его осуществления, берет из своей интроспекции по поводу и в связи с трудностями осуществления этого замысла. Научная работа Дильтея сопоставима по своему масштабу, по своему долговременному и упорному характеру с работой Маркса по созданию нового философско-экономического учения или с работой Гуссерля, стремящегося к созданию новой философии как «строгой науки». И здесь романтические мерки à la Фридрих Шлегель нужно оставить. Романтизм здесь в другом – в желании невозможного, в том пафосе битвы за невероятное, что является признаком героической натуры. Такой натурой и был этот скромный немецкий профессор.

Попробуем вдуматься в такую мысль Дильтея: отношение единичных индивидуальных субъектов к их общим предикативным определениям в науках о духе другое, чем в науках о природе¹. И отсюда вывод: «Понятия, которые на основе предикативных определений строятся в науках о духе, иного характера, нежели понятия естественных наук»². В чем же основание для этого различия? Мы его видим в том, что субъект в мире духа дан самому себе с непосредственной достоверностью: вот я, деятель, вот такие же, как я, самосознающие деятели. Такие центры активности вступают во взаимодействия, и так плетется ткань общества в его истории. В природе же *подобных* субъектов нет. Если они в ней и появ-

ляются, то только как привносимые в нее конструкции, экспортируемые метафизикой, которая при этом проецирует вглубь природы образы человеческой душевной взаимосвязи, ментальной жизни, образы духа, одним словом. Таковы, например, монады Лейбница. Таков и абсолютный дух Гегеля, который в форме своего инобытия, в своей как бы уснувшей воплощенности действует в природе. То же самое мы найдем и у Шеллинга в его динамической натурфилософии. Слово «динамический» здесь показательно: философская метафизика по отношению к миру природы в том, вообще говоря, и состоит, что она его динамизирует, вводя в «равнодушную», сущностно пассивную природу различных «духов» — агентов действий и взаимодействий. Но, по Дильтею, подобная трансляция духоносных субстанций вглубь природы является незаконной с точки зрения теории познания, той, самой убедительной, которую развил Кант. Метафизика вообще гипостазирована абстракции (например, такие, как «государство», «право» и т.п.). Но реальными деятелями, действующими субъектами являются ведь только люди, которые и знают об этом, если их сознание не слишком затуманено метафизикой. Конечно, сказанное здесь о мире природы в целом относится в первую очередь к миру механизированной природы, к мертвой природе. В живой природе вроде бы ситуация, хотя бы отчасти, приближается к той, которая существует в мире человека. Однако не будем здесь обдумывать эту важную, но особую тему. Ограничимся лишь предположением, что мир живой природы действительно может рассматриваться как промежуточный между мертвой природой и миром человека.

Вот как рисует Дильтей поворот сознания от очарованности метафизикой с ее нелегитимной в его глазах динамизацией природы к трезвости критического самосознания, достоверно определяющего положение человека в мире: «Но стоит серой паутине абстрактных субстанциальных сущностей исчезнуть, — говорит Дильтей, — как перед нами вновь возникает образ *человека*, в разных условиях разного, неотделимого от природной среды. Каждое сочинение, каждый ряд поступков отдельного человека представляют для нас своего рода периферию, мы же стремимся пробиться к центру. В качестве примера такого человека возьмем, скажем, Шлейермахера и его “Диалектику”. Какие бы частные идеи эта книга в себе ни заключала, я нахожу в ней положение о присутствии чувства Бога во всех психических актах, и в этом глубочайшем пункте “Диалектика” соприкасается с его “Речами о религии”. Так я иду от книги к книге, и хотя я не могу приблизиться к центру, на который указывают все эти периферийные проявления, я все же могу его понять. Так я обнаруживаю, что Шлейермахер принадлежит к той же группе мыслителей, что и Шеллинг, Фридрих Шлегель, Новалис и т.д. Поведение

этой группы мыслителей аналогично поведению некоторого класса живых организмов: если у них изменяется некоторый орган, изменяются и другие, соседствующие с ним; если один орган усовершенствуется, то другие деградируют. Я иду от группы к группе, постоянно расширяя круг своих наблюдений»³.

Это — ключевой, чрезвычайно богатый мыслями текст, рисующий в сжатом виде всю программу гуманитарного познания Дильтея. «Абстрактные субстанциальные сущности» — это различные метафизические формы, которым философствующий ум придает свойства самодеятельного субъекта. Обратим внимание на выражение — «серая паутина». Серость абстракций отсылает нас, конечно же, к известному месту гетевского «Фауста» («Теория, мой друг, сера, а древо жизни вечно расцветает»). Так выпукло представленный здесь поворот европейского сознания, произошедший где-то приблизительно в середине XIX в., есть поворот от серости метафизических абстракций, которым философы привыкли придавать характер живых самостоятельных существ, к жизни людей в мире природы (Дильтей говорит о «природной среде», от которой нельзя абстрагироваться при рассмотрении человека в его исторической жизни)⁴. Еще одно интересное слово в приведенной выше цитате: «вновь». Дильтей хочет нам сказать, что подобное сознание уже некогда было. Когда же? Видимо, в Античности, быть может, отчасти в эпоху Возрождения... Важно, что в принципе оно не является абсолютно новым: поворачиваясь к жизни и человеку, философия вспоминает свое прошлое.

Но не столько отдельные слова и выражения в этом густом по мысли тексте привлекают внимание читателя. Интересно, как Дильтей с ходу набрасывает тот подход, с помощью которого он предполагает мыслить это новое, открываемое им поле исследований. Что же прежде всего нам открывается в этом отрывке? Во-первых, то, что фундаментальную роль в мысли Дильтея играет немецкий романтизм, выступающий у него в двойственной функции. С одной стороны, Дильтей наследует его дух, его пафос, а, с другой — он его преодолевает, поскольку романтизм и был во многом той самой олитературенной метафизикой, пелену которой он срывает здесь с мира человека. Итак, открылся, можно сказать, девственный, не изученный мир человека, пусть он и приоткрывался раньше. Как же его нужно познавать? Так, говорит Дильтей, как мы открываем в вещах периферию и центр, связывая их в единое целое. Человек с его творческим порывом, с его скрытыми мотивами созидания — вот центр. А созданные им произведения — это мир периферии. Как же устроен этот мир, мир культуры? Он устроен *целостно и символически*. Холизм и символизм — вот главные характеристики мира культуры. Дильтей прямо этого не гово-

рит, но такой вывод нетрудно усмотреть, вчитываясь в процитированный отрывок. А какой же метод видится Дильтею для постижения этого мира? Что-то вроде описательной психологии, широко использующей типологический подход. «Я иду от книги к книге», — говорит он, т.е. в состав метода включена смена предметов описания, выделяемых в культурном мире. И тут же следует констатация особенностей этого мира — целостность (на что указывает метафора организма, являющегося эталоном целостности) и символизм.

Остановимся на последнем. Двигаясь в порядке такого описания, говорит Дильтей, «хотя я и не могу приблизиться к центру, на который указывают... периферийные проявления, я все же могу его понять». К сокровеннейшему центру духовной жизни вплотную приблизиться нельзя, оставаясь на уровне толкования периферии, но понять его все же можно. Эта ситуация и есть ситуация символического познания. Недаром здесь у Дильтея всплывает такая им не тематизируемая категория, как *присутствие*. Ведь она — характерным образом символическая категория. Присутствие улавливается косвенно и интуитивно, но не схватывается понятийно-дискурсивным образом подобно тому, как познается природа в естественнонаучных дисциплинах. Здесь у Дильтея могло бы появиться и понятие интуиции. Но очередь его тематизации и продумывания еще подойдет, причем в русле того же самого поворотного течения мысли, у Анри Бергсона. Если уж мы повернулись к древу *жизни*, то интуиции нам не избежать. Ведь элементарная суть жизни в плане теории познания в том и состоит, что она, жизнь, недоступна выражению в *конечной* форме своего представления. Можно сказать, что жизнь бесконечна, протееобразна, неуловима для прямой понятийной *фиксации*. Но *понимать* ее все же можно. Итак, подчеркнем: характеристики открываемого мира культуры и характеристики предлагаемого Дильтеем метода его познания сближаются, что и обуславливает познаваемость этого мира.

Пробегая в описательно-вникающем рассмотрении культурные проявления одной личности, Дильтей приходит затем к тому, чтобы встроить ее в определенный *тип* личностей. И вот Шлейермахер, эта самая, быть может, реалистическая фигура немецкого романтизма, теперь уже видится ему в *группе* подобных ей личностей. Все они холистичны, у всех угадывается одно и то же скрытое внутреннее ядро, или центр, который можно только интуитивно понять, а значит, лишь символически выразить. И сам Дильтей прибегает к символам и притчам романтиков, когда рассказывает, например, фабулу романа Новалиса, иллюстрируя ею упомянутый нами экспорт метафизикой форм душевной жизни людей в недра природы: «Когда душе кажется, что ей удалось увидеть сам субъект природных процессов, лишенный всяческих по-

кровов и завес, она обнаруживает в нем саму себя»⁵. Романтик, романтический человек – это целостный человек, центр целостности которого лежит в понятийной недосытаемости.

Дильтей выделяет группу романтических мыслителей и художников из культурного целого – это только одна группа в истории немецкой (и не только немецкой) культуры. Есть и другие группы, другие типы личности и творчества. И они, вообще говоря, не менее романтиков интересуют Дильтея, наделенного той же беспредельной любознательностью, что и Аристотель с его следующими одно за другим описаниями природного мира или форм политического устройства. Этот дескриптивный дух, дух натуралиста, перенесен в мир духовной культуры – вот, пожалуй, что прежде всего характеризует Дильтея. *Натурализм духа* – так мы можем обозначить указанную его особенность. И в этом он движется в общем течении идей и настроений своего времени. Но натурализм духа у Дильтея – это явление философии, когда она на равных входит в сферу гуманитарных наук, набрасывая перспективы новых дисциплин в открывшемся проблемном поле, намечая новые методы и походы. Таково новаторское дело Дильтея, определяющее его роль в истории и философии, и гуманитарного знания в целом.

Обратим теперь наше внимание еще на одно слово в этом столь богатом смыслами тексте из дильтеевского «Введения». Как мы видим, одно периферийное явление духа соприкасается с другим, связываясь с ним через посредство единящего их центра. Но позитивно представить такой центр, увидеть его напрямую нельзя. Вот тут и всплывает одно характерное слово: Шлейермахер у Дильтея говорит о *чувстве*. Здесь, кстати, романтизм сближается со своим оппонентом – с Гете, который устами своего героя и само слово «Бог» готов был заменить словом «чувство»⁶. Чувство при этом как бы потенцируется, возводится в повышенную степень интенсивности («присутствие чувства Бога») и даже обретает статус самостоятельного субъекта – чувство чувствует чувство. И такую психическую реальность Дильтей и хотел бы сделать «атомом» наук о духе. Знание о природе, напротив, не является символическим. Язык естествознания – это терминированный язык: «скорость», «масса», «материальная точка» и т.д. Подобные идеализации являются «атомами» естественнонаучного познания. А вот «присутствие чувства Бога» – это символически обозначаемый центр личности, в частности, личности такого романтика, как Шлейермахер. Терминированным языком, денотаты которого доступны квантификации, оно невыразимо, непостижимо. Но понять его, подчеркивает Дильтей, можно. Здесь мы видим как бы зачаток проекта уже не описательной психологии, о которой упомянули и которая тоже тут присутствует в своем мини-наброске, а психологии *понимаю-*

щей. Итак, мы видим, как работает дильтеевская дихотомия: в естествознании мы *объясняем* явления природы, а в сфере наук о духе мы *понимаем* дух в его творениях. Причинное объяснение в том же самом смысле, что и в науках о природе, здесь невозможно.

Проект Дильтея, сам его замысел был так глубок и грандиозен, что практически все XX столетие философская мысль продолжала работать по его осуществлению, разрабатывая разные стороны философской теории наук о духе. Феноменология, экзистенциализм, герменевтика, философии языка, персоналистическая мысль, философии диалога – все эти направления так или иначе шли во многом по тому перспективному лучу, который был задан творчеством этого скромного немецкого ученого. В чем же состоит ядро первоначального замысла Дильтея?

Дильтей выразил одну из глубоких загадок нашего бытия. Вот что я имею в виду. Чем мощнее становится наша наука о природе, тем настоятельнее она требует исключения из своего состава нас самих, нашей жизни, нашего сознания, переживаний нашего существования, в том числе существования и самой науки. «Мы овладеваем физическим миром, изучая его законы, – говорит Дильтей. – Эти законы могут быть открыты только в том случае, если характер переживания наших впечатлений о природе, та связь, в которой мы находимся с ним (т.е. с физическим миром. – В.В.) в той мере, в какой мы сами есть природа, то живое чувство, которое позволяет нам наслаждаться ими, все больше и больше скрывается за абстрактным постижением этих законов в соответствии с отношениями пространства, времени, массы, движения. Все эти моменты ведут к тому, что человек исключает сам себя, чтобы, конституируя из своих впечатлений этот грандиозный предмет, называемый природой, согласно законам, представить его порядок. В таком случае природа становится для человека центром действительности»⁷.

Первем на секунду цитирование и обратим внимание вот на что: попавшая под луч научного взгляда природа стала прозрачным для человека порядком, в котором он сам со своим сознанием и жизнью исчезает, но получает за это исчезновение как бы компенсацию в возможности господствовать над таким образом упорядоченной природой. И чем глубже он скрыл за ее законами, имеющими математическую форму, саму свою жизнь, сознание и свое внутреннее родство с природой, тем увереннее как практическое существо господствует над ней, пойманной в понятия и законы. Итак, *плата за господство над природой – забвение наукой человека в его глубинной жизненной сути*, в самом факте его непосредственного бытия сознающего, чувствующего существа. И вот по закону контраста, по требованию своего рода диалектики, опустошив самого себя в науке о природе, сделав ее центром своей

жизнедеятельности, человек со всей страстью пытается повернуться к другому полюсу, к другому центру своего и мирового бытия.

Вот как об этом выраже, или повороте, говорит сам Дильтей: «Но тогда тот же самый человек обращается от нее (т.е. от этой представленной в виде познанных законов природы. — В.В.) назад к жизни, к себе самому. Это возвращение человека в переживание, через которое для него только и наличествует природа, возвращение в жизнь, в которой только и возникает значение, ценность и цель, — другая великая тенденция, определяющая научную работу. Возникает *второй центр*. Все, с чем сталкивается человечество, что оно создает и как оно поступает, системы целей, в которых оно себя проявляет, внешние организации общества, в которые объединяются отдельные люди, — все это обретает здесь свое единство. От чувственно данного в истории человечества понимание возвращается к тому, что недоступно чувствам и тем не менее проявляется и выражается в этом внешнем»⁸.

Итак, вся совокупность человеческих усилий познания предстала перед нами как двуцентровая парадоксальная связность (кстати, ключевое слово Дильтея — связь, взаимосвязность): мы имеем в качестве одного ее центра познание внешней природы, а в качестве другого — познание самого человека, его внутреннего мира, сознания, эмоций, его способности к творчеству, целеполаганию и вместе с ними к *историческому* бытию.

Вильгельм Дильтей умер в 1911 г. И вот тридцать лет спустя опальный русский мыслитель Михаил Бахтин записывает в своем наброске под заглавием «К философским основам гуманитарных наук» такую мысль: «Познание вещи и познание личности. Их необходимо охарактеризовать как пределы: чистая мертвая вещь, имеющая только внешность, существующая только для другого и могущая быть раскрытой вся сплошь и до конца односторонним актом этого другого (познающего). Такая вещь, лишенная собственного, неотчуждаемого и непотребляемого нутра, может быть только предметом практической заинтересованности. Второй предел — мысль о Боге в присутствии Бога, диалог, вопрошание, молитва. Необходимость свободного самооткровения личности. Здесь есть внутреннее ядро, которое нельзя поглотить, потребить, где сохраняется всегда дистанция, в отношении которого возможно только чистое бескорыстие; открываясь для другого, она всегда остается и для себя. Вопрос задается здесь познающим не себе самому и не третьему в присутствии мертвой вещи, а самому познаваемому. Значение симпатии и любви. Критерий здесь не точность познания, а глубина проникновения. Мертвая вещь в пределе не существует, это — абстрактный элемент (условный); всякое целое (природа и все ее явления, отнесенные к целому) в какой-то мере лично»⁹.

Бахтин изучал Дильтея и знал его работы, в том числе и поздние. Но он не пассивно следовал за немецким теоретиком, а, глубоко продумывая его тему, выдвигал принципиально новые подходы. Посмотрим сначала на сам заголовок того наброска начала 40-х годов, часть которого мы процитировали. Это название – вариант подзаголовка главного труда Дильтея («Введение в науки о духе: Опыт понимания основ для изучения общества и истории», 1883). Совпадение здесь не только формальное, но и содержательное: у Бахтина, точно так же, как и у Дильтея, речь идет именно о попытке найти и точно указать основание для всего корпуса гуманитарных наук. Бахтин его видит в персоналистической и диалогической философии, которую он разрабатывал не столько *in abstracto*, сколько сразу на конкретном гуманитарном, а именно, литературоведческом материале. Однако степень персонализма и диалогизма в философских взглядах Дильтея не устраивала Бахтина. Вот как свое несогласие с Дильтеем выражает русский мыслитель: «Диалектика родилась из диалога, чтобы снова вернуться к диалогу на высшем уровне (диалогу *личностей*). Монологизм гегелевской "Феноменологии духа". Не преодоленный до конца монологизм Дильтея. Мысль о мире и мысль в мире (отметим предельно напряженное здесь выражение этой отмеченной выше двуцентровости познания в целом. – В.В.). Мысль, стремящаяся объять мир, и мысль, ощущающая себя в мире (как часть его)»¹⁰. Это высказывание примыкает к выше цитированному тексту (в начале 1974 г. Бахтин, размышляя над мыслями, выраженными в нем с такой концентрированностью, развил их в новый дополняющий его текст, откуда мы и привели это его высказывание о Дильтее).

Еще одно замечание в связи с восприятием Дильтея Бахтиным. Бахтин пишет, что «противопоставление (Дильтей, Риккерт)¹¹ было опровергнуто дальнейшим развитием гуманитарных наук»¹². Но как показывает контекст этих слов, сам он к подобному опровержению дильтеевского дуализма наук вовсе не присоединяется, говоря, что «должны развиваться специфические методы, вообще специфика (например, аксиологический подход)»¹³.

Однако вернемся к самому Дильтею. «В борьбе между верой и знанием, – говорит Хайдеггер, – Дильтей занял позицию на стороне знания, посюсторонности»¹⁴. Да, он свой мир видит как мир жизни человечества на фоне физического мира и в связи с ним – никакого другого мира он, по крайней мере, эксплицитно, не предполагает. И в этом мире Дильтей пытается разобраться, стремясь найти основу для выстраивания порядка в сфере духа, в мире культуры и истории. Сначала он видит искомое основание для наук о духе в психологии, во взаимосвязи душевной жизни, как он сам говорит. И предлагает для научного постижения этой взаимосвязи методы

описания в противовес методам объяснения, принятым в естествознании. В науках о духе редукция к низшим уровням реальности для него неприемлема, в то время как она является главным методологическим условием успеха естественных наук. Вторичные качества вещей, например, их цвет, не исчезают в определениях длин соответствующих электромагнитных волн, если мы говорим о душевной жизни, воспринимающей цветовые явления. Но как же строить науку о психическом? Дильтей много об этом размышляет и постепенно приходит к тому, чтобы от описательной психологии перейти к психологии понимающей, а затем и вообще преодолеть психологизм в своего рода *герменевтике*, в науке о понимании. У позднего Дильтея мир культуры в его базовых категориях требует обращения не только к понятию переживания (это было и раньше), но и к таким концептам, как *выражение*, *понимание* и *значение*, которые раньше им не тематизировались. Вот размышления об этих базовых аспектах культурной реальности и ее постижения и выводят Дильтея на тот путь, по которому вслед за ним пошла феноменология Гуссерля (Дильтей приветствовал его «Логические исследования») и герменевтика XX века. В сфере духа Дильтей теперь восстанавливает в правах гегелевскую тему объективного духа. Да, говорит он, в гуманитарном сознании и объективность иная, чем в науках о природе. Но какая именно? Это объективность духовная — за видимым изменением скрывается невидимая сила, и понимать подобные незримые силы исторического действия людей и должна наука о культуре. Эти силы превосходят чисто психологическую сферу, они транспсихичны, что, конечно, не означает, что они как-то не присутствуют и на уровне психики людей. Но масштаб этих сил выходит за горизонт отдельного индивида с его психикой.

Однако и философию Гегеля Дильтей не принимает как последнюю истину, сохраняя критическую дистанцию по отношению ко всему немецкому идеализму, выделяя из него одного только Канта, которого он ценит исключительно высоко за то, что Кант глубоко понял значимость самого познавательного отношения, указав на него как на неперемное условие всякого метафизического проекта. Для Дильтея связность, единство как таковые — духовного происхождения. В непосредственном виде единство дано в самом факте душевной жизни человека. Но идеализм Фихте, Шеллинга, Гегеля, волюнтаризм Шопенгауэра и учение Лотце, говорит Дильтей, проецируют внутрь природы это присущее только душе человеческой единство и связность. Поэтому у этих философов загадка мира и получает облик последнего, окончательного решения. Мировая загадка кажется им решенной их собственной системой. Но это иллюзия, говорит Дильтей. Природу *понять* невозможно — ее можно только *конструировать* и в рамках конструкций и с их помощью *объяс-*

нять ее явления. Вот здесь он следует за позитивизмом, отвергавшим метафизику, согласно которой природа понимается лишь в меру ее присоединения к психическому полю человека. Художник тоже одухотворяет, одушевляет природу. И только при этом условии она становится для него понятной. Но он ведь ее не объясняет — это дело ученого-естественника, — а только творчески сопереживает и, значит, понимает. Поэтому то, что допустимо для художника, недопустимо, считает Дильтей, для ученого и философа.

Я на минуту отвлекусь, хотя это отвлечение и продолжает начатое нами проникновение в мысль Дильтея. Духовный мир, мир культуры не существует рядом, как особый, соседствующий с миром физическим, с миром природы. Мир един. И вещи в нем одни и те же. Но чтобы какая-то вещь (например, вот этот куст, называемый боярышником) стала предметом культуры, т.е. обрела значение, а именно, значение для конкретной человеческой личности, она должна, как говорил Мераб Мамардашвили, обрести «вспученность», некую недоступную для обычного объективирующего взгляда выделенность, зримую лишь глазом души этого человека и больше никем во всем мире. И эта внутривлическая «вспученность» обычного внешнего предмета, доступного описанию средствами науки, и тем самым предсципируемого с объективностью, общезначимостью и необходимостью в его признаках и их взаимосвязи, содержит в себе составляющую *особой* объективности, потому что эта его личностная выделенность не есть просто фантом, чистая иллюзия сознания, пустая фикция. Нет, человек живет этой личностно окрашенной объективностью-на-одно-лицо, он обнаруживает ее в своих отношениях с миром и с другими людьми, он ее, одним словом, *выражает* и тогда это выражение может быть *значимо не только для него одного*.

Тема *выражения*, поднятая поздним Дильтеем, будет разрабатываться в феноменологии XX века, например, в экзистенциальной феноменологии Мерло-Понти, который, кстати, так же разделяет веру в единственность нашего мира, как и Дильтей. Эти замечания о Бахтине, Мамардашвили и Мерло-Понти раскрывают нам тот тезис, о котором уже было сказано: Дильтей своими поисками как камертоном задал тон многим направлениям философской мысли XX столетия.

И все же не *выражение* и не *значение* было с такой силой и с таким разнообразием в подходах тематизировано Дильтеем, а именно *переживание* (Erebnis). Сам указанный немецкий термин обладает большой силой и выразительностью. Недаром Габриэль Марсель предпочитал его близкому по значению французскому слову *expérience* (опыт). В переживании дано главное — непосредственная достоверность его как факта сознания. В нем даже естествен-

ненаучно недостоверное оказывается достоверным по меркам внутренней реальности. Вот тому пример. Больной лежит в постели и вдруг слышит за спиной какой-то шорох. Он его возводит к какой-то воображаемой причине, истолковывая, например, как приход такого-то человека. Он ошибается, но само его переживание прихода этого человека от этого не делается менее реальным. И подобное переживание как самодостоверная данность *действует* в мире, в том числе и в физическом. Больной, например, может попытаться встать с постели и пойти, как он считает, к этому человеку, которого в действительности в его палате нет.

История, творчество, наконец, просто поведение людей, когда мы ищем их основания, нуждаются в том, чтобы допустить переживание в качестве источниковой реальности человеческого мира и попытаться построить на его основе фундамент наук о духе. Но без *выражения и значения*, без *суждения* у нас нет и переживаний. А суждения предполагают объективирующий язык. Мы, например, переживаем боль. Но слов для ее выражения в суждении у нас немного. Они значимы и для других состояний мира и нас самих – «сильно», «слабо», «там», «здесь». А если мы прибегаем к воображению, к метафорам и сравнениям, то рискуем, что нас просто не поймут. Ведь при сравнении мы спонтанно вкладываем в образ, который продуцируем, свою неповторимую индивидуальность. И тогда мы констатируем: поставив задачу выражения и передачи своих переживаний, мы оказываемся перед суровой дилеммой, а именно вот перед какой: или мы слишком скудно, зато понятно, ибо объективно, передаем свои переживания (например: сильно болит рука) или мы, стараясь поточнее их выразить, впадаем в слишком субъективный имажинизм (болит так, будто кто-то разламывает мой сустав). И существует только одна практика удовлетворительного заполнения зазора между указанными крайними позициями – *искусство*. Поэтому неудивительно, что труды Дильтея дали такой мощный толчок прежде всего для герменевтики литературных произведений, для исследований поэтики творчества. В работах самого Дильтея анализируется проблема культурно значимого выражения индивидуального переживания. Это ведет к поиску специфики объективности в мире человеческого духа. Дильтей постепенно переходит от психологического поля изучения культуры к полю историческому, где и шага нельзя ступить без обращения к категории значения.

Будучи неутомимым искателем ответа на единый мучивший его вопрос, Дильтей, хотя и пытался выйти на уровень систематического знания оснований наук о духе, но так и не достиг его. Его позднее творчество все состоит из набросков, фиксирующих этапы мысли, а не ее окончательный результат. Дильтей тем самым *de facto* порывает с нормами классической традиции систе-

матической философии. И уже только этим протягивает руку такому асистематику, каким был Ницше¹⁵.

Кто же такой Дильтей? По меткому слову во многом близкого ему А. В. Михайлова, это неустанный «академический труженик в суровом стиле второй половины XIX века, ученый, наделенный огромной производительностью и творящий научные тексты по глубинной потребности натуры»¹⁶. Почему стиль этот суров? Да потому уже, попросту говоря, что все тогда полагалось знать из первых рук, на основе тщательного штудирования первоисточников и знать, так сказать, назубок. Достаточно вспомнить, к примеру, школу Моммзена – явление одного порядка с миром требований, в поле притяжения которых жил и работал Дильтей.

Мы говорили, что Дильтей хотел невозможного, гнался за сией птицей неосуществимого. Почему это так? Да потому уже, что дух – в высшей степени *подвижное* начало. Как же тогда подобное начало может получить вид *неподвижного* основания наук о себе самом? Двигутся не только науки о духе, но сам дух как их основание и предмет. Можно сказать и иначе: эти науки – с помощью философии или философа, скрытого в образе гуманитария – все время переосмысляют свои основания, по-новому видят самих себя, свои принципы и методы. Какая же единая и стабильно установленная наука об их основаниях тогда возможна? Ясно, что ничего другого, кроме *исследований* в сфере гуманитарных наук вместе с попытками их обоснования, иными словами, кроме *динамики поисков*, здесь быть не может. Философия и сливается с науками о духе и столь же необходимо с ними со всеми расходится. Вот, скажем, она предначертала новое научное направление, но дальше оно будет развиваться уже самими учеными. А философ будет мучиться чем-то новым и пока никому еще не ведомым. Даже ему самому.

В своих кассельских докладах, посвященных Дильтею, Хайдеггер, протягивая руку русскому поэту Борису Пастернаку, критически замечает: «Наука и жизнь разделяют специфическую тенденцию как-то перепрыгивать через простое, изначальное и неподдельное, застревая на сложном, вторичном и неподлинном»¹⁷. Дильтей также неутомимо стремился к «неслыханной простоте» близких, но в то же время и самых далеких очевидностей жизни и времени, чтобы сделать их единым основанием наук о духе.

Путеводной звездой Дильтея была двойная звезда жизни и культуры в их едва ли до конца уловимом для постижения единстве. Свет этой загадочной звезды превращал мировоззрение в *жизневоззрение*, и тем самым связь жизни с культурой и историей становилась более ясной. Вслушайтесь в эту кульминацию дильтеевской философии жизни: «Вся земля, – рисует он захватывающую дух картину, – покрыта, как пестрым сплетением бесчис-

ленных форм, жизневоззрениями, художественными выражениями миропонимания, религиозными догмами, философскими формулами. Между ними, как между растениями на земле, происходит борьба за существование и за пространство»¹⁸. Виталистический масштаб для культурной истории здесь очевиден. Более того, в нем звучит уже и вполне определенный род биологизма, а именно — дарвиновского. Но мы слышим и гетеанские мелодии, которые, пожалуй, не менее характерны для Дильтея, чем опора на научный дарвинизм. Можно сказать, что гетеанская морфология окрашивается здесь в дарвинистские тона, становясь базой для понимания мира культурных форм в их исторической динамике. Поворот позднего Дильтея к тематизации жизневоззрения нам представляется плодотворным, поскольку именно мировоззрительная способность человека, продуцирующая его «жизневоззрения», позволяет раскрыть ту подоснову его исторической и культурной активности, которая не сводится ни к телеологической метафизике, ни к естественнонаучному психологизму.

Закончим наш рассказ о Дильтее двумя замечаниями, касающимися оценки судьбы его идей. Как считает Гадамер, Дильтею не удалось подвести фундамент под историческое бытие человека в виде психологии переживаний. «Великие исторические действительности, общество и государство, — говорит он, — изначально определяют собою всякое "переживание". Самосознание и автобиография, из которых исходит Дильтей, незначительны и не могут служить основой для герменевтической проблемы, ибо приватизируют историю. В действительности же не история принадлежит нам, а мы истории»¹⁹. В этом суждении мы слышим голос философа, умудренного долгим опытом мысли и склонившего его в столь значимом споре Кьеркегора с Гегелем встать в конце концов на сторону последнего.

Другое замечание касается самой дихотомии между науками о духе и науками о природе. Психологи говорят, что современная психология не признала дильтеевской дихотомии, что, например, Выготский, Рубинштейн и Теплов разрабатывали такие подходы, в которых сочетались методы и типы исследований обеих ветвей единого знания. В том же ключе высказывается и Бахтин, считая, что современные науки о человеке отказались признать суверенность наук о духе в смысле Дильтея. Однако он сам всю жизнь разрабатывал то, что называл «инонаукой», понимая под ней диалогическое личностное познание человека, которое он противопоставлял, как мы видели, познанию естественнонаучному. Данная ситуация станет нам понятной, если мы примем во внимание полемику позднего Бахтина со структурализмом. Видимо, в методологии структуральных исследований культуры места Дильтею действительно не нашлось. Но ведь современное гуманитарное познание струк-

турализмом никак не исчерпывается. Так что дильтеевскую дихотомию рано списывать со счетов философской мысли.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Дильтей В. Собр. соч. В 6 т. Т. I. Введение в науки о духе. — М., 2000. — С. 682 — 683.

² Там же. — С. 683.

³ Там же.

⁴ Гадамер, который многим обязан Дильтею, говорит о повороте в немецкой философии XX в., связывая его с именами Гуссерля и Хайдеггера, как о «переходе от мира науки к миру жизни». (*Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. — М., 1991. — С. 7).

⁵ Дильтей В. Собр. соч. Т. I. — С. 707. Интересно сопоставить связанную с романтизмом мысль Дильтея с теорией культуры раннего Степуна, также увлекавшегося немецкими романтиками. Действительно, если эту недостижимость жизни для понятийного прямого выражения расширить до невыразимости в культурной форме как таковой, то мы получим позицию Федора Степуна в его отношении к немецкой романтике, в частности, к Ф. Шлегелю. Ф. Шлегель стирает всякую границу между жизнью и творчеством, что ведет, считает русский философ, к трагедии творчества. Жизнь в ее бесконечности, в ее способности к позитивному всеединству может быть только внутренним состоянием, она как таковая — «ценность состояния». Творчество же характеризуется предметным единством, в которое многое не входит и не может войти. Вот отсюда и следует трагедия романтика Ф. Шлегеля: «...его бессознательное стремление, — говорит Степун, — было направлено на то, чтобы сделать форму всеединства жизни формой художественного и философского творчества, т.е. приравнять единство как предметную ценность к единству как ценности состояния» (*Степун Ф.А.* Соч. — М., 2000. — С. 71). И поэтому «положительное всеединство души, порождая, быть может, палящую тоску по творчеству, губит, однако, живую силу его» (Там же). «Положительное всеединство» души или жизни — на наш взгляд, выражение неудачное. Ведь позитивно бесконечное, открытое, незавершенное, стремящееся, меняющееся не может быть данностью. А именно такова жизнь. И такую жизнь пытались выразить в своей жизни и творчестве романтики. Поэтому позитивным единством скорее следует назвать единство произведения, результата творческих усилий. Но и он при удаче творца хранит в себе нечто от этой самой жизни.

⁶ Фауст на вопрос Маргариты, верует ли он в Бога, уклоняясь от ответа, отсылает к чувству, а именно к чувству космической полноты:

Gefuhl ist alles,
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut.

(Все дело в чувстве, а название
Лишь дым, которым блеск сиянья
Без надобности затемнен.)

⁷ Дильтей В. Собр. соч. Т. III. Построение исторического мира в науках о духе. — М., 2004. — С. 127.

⁸ Там же.

⁹ *Бахтин М.М.* Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. — СПб., 2000. — С. 227.

¹⁰ *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. — М., 1979. — С. 364. Курсив автора. — *В.В.*

¹¹ Имеется в виду противопоставление наук о духе наукам о природе.

¹² *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. — С. 349.

¹³ Там же.

¹⁴ *Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни // *Михайлов А.В.* Избранное. Историческая поэтика и герменевтика. — СПб.: Изд-во СПб. университета, 2006. — С. 355.

¹⁵ Кстати, и Ницше стремился к стройному и законченному учению. Но так его и не создал, дав нам зато собрание ярких фрагментов как живых следов своей мысли.

¹⁶ *Михайлов А.В.* Вильгельм Дильтей как литературовед и эстетик // *Дильтей В.* Собр. соч. Т. IV. Герменевтика и теория литературы. — М., 2001. — С. 499.

¹⁷ В родстве со всем, что есть, уверясь
И знаясь с будущим в быту,
Нельзя к концу не впасть, как в ересь,
В неслыханную простоту
Но мы пощажены не будем,
Когда ее не утаим:
Она всего нужнее людям,
Но сложное понятней им.

(*Пастернак Б.* Стихотворения и поэмы. — М.; Л., 1965. — С. 351.)

¹⁸ *Дильтей В.* Сущность философии. — М., 2001.

¹⁹ *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. — М., 1988. — С. 329.

Аннотация

В статье рассматривается вклад, внесенный В. Дильтеем (1833–1911) как представителем философии жизни, в эпистемологию гуманитарного знания. Взгляды немецкого теоретика анализируются в контексте интеллектуальной истории XIX и XX веков (немецкий романтизм, позитивизм, Ницше, Бахтин, Гадамер). Автор приходит к выводу, что дильтеевская дихотомия между пониманием и объяснением в современной познавательной ситуации сохраняет свое значение.

Ключевые слова:

Дильтей, науки о духе, науки о природе, герменевтика, переживание, выражение, понимание, объяснение.

Summary

The paper considers the contribution made by W. Dilthey (1833–1911) as a representative of the philosophy of life in the epistemology of the Humanities. The Dilthey's conception is analyzed in the context of intellectual history (German Romanticism, positivism, Nietzsche, Bachtin, Gadamer). Author concludes that Dilthey's dichotomy between explanation and understanding maintains his relevance in present-day situation of our knowledge.

Keywords:

Dilthey, cultural sciences, natural sciences, hermeneutics, experience, expression, understanding, explanation.