

# МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ



## Эльвира СПИРОВА

доктор философских наук, заведующая сектором истории антропологических учений. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: elvira-spirova@mail.ru

## «ВТОРОЕ ПОЛУШАРИЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ГЛОБУСА»

Автор статьи пытается оценить философское наследие В. Дильтея в контексте философской антропологии. Видные представители данного направления, в том числе Н. Бердяев, М. Бубер, М. Шелер и другие, не ссылаются на Дильтея как мыслителя, близкого к философскому постижению человека. Однако, по мнению автора, вклад В. Дильтея в развитие философской антропологии значителен. Прежде всего, он выступает как весьма компетентный и оригинальный знаток философско-антропологической мысли. Во-вторых, Дильтей имеет в своем арсенале несколько идей, напрямую располагающих философско-антропологическим статусом. Наконец, его предложение разделять науки о духе и науки о природе является значительным методологическим открытием. Вне этого различия нелегко обосновать гуманитарное знание, без которого невозможно и понимание человека.

Автор опирается на методологические установки философской антропологии. В статье, вслед за В. Дильтеем, используется исторический взгляд на природу человека. Ставится вопрос: допустимо ли отождествлять становление человека и постепенное обогащение мысли о нём? По мнению автора статьи, легко предположить, что определённое знание о человеке, обретенное в конкретную эпоху, вовсе не обязательно аутентично раскрывает человеческую природу.

В статье рассматриваются собственно философско-антропологические идеи В. Дильтея. Философ размышляет о том, можно ли постулировать единоеобразие человеческой природы. Крайне сложно выявить базовые черты человека. Поле познания человека, как и его историческая деятельность, обширны.

В статье отмечено, что и философско-антропологическое мышление находится в зависимости от противостояния природного и духовного осмысления человека. Немецкий философ основное внимание уделял духовным состояниям человека, однако Дильтей вовсе не отвергал природное знание. В частности, он весьма заинтересованно анализировал достижения позитивизма.

Автор приходит к выводу, что отнесение концепции В. Дильтея к иррационалистической версии философской антропологии крайне спорно. Такое противопоставление рационализма и иррационализма требует философской рефлексии.

**Ключевые слова:** философская антропология, философия жизни, В. Дильтей, науки о духе, человеческая природа, натурализм, духовное бытие человека, смысл, история, общество

В развёрнутых исследованиях, посвящённых истории философско-антропологической мысли, имя Вильгельма Дильтея по существу не фигурирует. Это несправедливо по многим причинам. Во-первых, сам немецкий исследователь выступил как весьма компетентный и оригинальный знаток истории философско-антропологической мысли [13]. Во-вторых, он является автором достаточно оригинальных идей, связанных с постижением человека. И, наконец, его идея о разделении наук о природе и наук о духе может рассматриваться как методологически ценная, поскольку открывает возможности для обоснования так называемых гуманитарных наук, без которых невозможно и понимание человека [О так называемой философии гуманитарных наук см. исследование: 16].

Вот как характеризует эту проблему В.Л. Махлин: «Предмет гуманитарных наук – исторический (социально-исторический) опыт, “бытие”, или “мир жизни”; поэтому научные дисциплины, предметом которых является подлежащий исследованию и истолкованию исторический опыт (его феномены), есть резон называть также “науками исторического опыта”, или интерпретативными науками» [16, с. 7]. Такой подход к интерпретации человека находит отклик у многих современных исследователей. Укажем, в частности, на работу Роджера Смита «Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы» [20].

Р. Смит, обосновывая данный методологический подход, утверждает, что его исследование «имеет целью показать, что концепция науки о человеке – науки, не зависящей от биологии, и, тем не менее, науки, – обладает собственной долгой и достойной историей. Примеры её мы находим в творчестве философов континентальной Европы, таких как Вико, Вильгельм Дильтей и Ханс-Георг Гадамер» [20, с. 31]. Не вызывает сомнений тезис о том, что знание о «человеческом» существенно отли-

чается от других видов знания. Само стремление Р. Смита воссоздать летопись философско-антропологической мысли не нуждается в особом одобрении. Без исторического знания постижение человека, вероятно, вообще невысказано, ведь мы имеем возможность проследить, как рождались те или иные представления о человеке, как шло обогащение знаний о «человеческом».

Всё же, судя по всему, этот историзм тоже нуждается в уточнениях и корректировке. В частности, П.С. Гуревич справедливо пишет о книге Р. Смита: «Попытка автора изложить историю философско-антропологического постижения человека заслуживает признания. Историческое знание, согласимся с автором, фундаментально для человеческого самопонимания. Оно позволяет нам увидеть “человеческое” как процесс созидания человеком самого себя, идущий из прошлого и продлённый в будущее. Самосозидание человека становится возможным благодаря рефлексивному кругу мысли и действия».

При первом приближении всё в этой постановке вопроса правильно. Человек действительно обладает открытой природой и находится в авантюре собственного саморазвития. Однако допустимо ли отождествлять становление человека и постепенное обогащение мысли о нём? Это, судя по всему, разные процессы. Нам легко допустить, что мучительно накапливаемые знания о человеке на протяжении многих веков на самом деле во многом не имеют ничего общего с самим объектом философской рефлексии» [7, с. 86].

В 1883 г. В. Дильтей выпустил книгу «Введение в науки о человеке». В ней он обозначил деление на «Naturwissenschaft» (науки о природе) и «Geisteswissenschaft» (науки о духе). Эта идея, несомненно, родилась в результате изучения тех концепций, которые сложились в эпоху Возрождения и Просвещения. Уже у Н. Макиавелли мы находим мысль о единообразии человеческой природы. Общество, полагал этот политик, можно считать механизмом влечений. Игру аффектов можно исчислить, поскольку человеческая природа неизменна. В. Дильтей был убеждён в том, что человек живёт в рамках своего опыта. Это относится и ко всему человеческому роду.

В. Дильтей считал, что, несмотря на единообразие человеческой природы, раскрыть её формулу непросто. Многообразна и не поддаётся инвентаризации деятельность людей. Обширно поле познания. Поэтому трудно даже приискать термин, который отражал хотя бы базовые черты человека. Дильтей писал: «Совокупность духовных явлений, подпадающая под понятие науки, обычно делится на две части; одна обозначает именем наук о природе; для другой странным образом общепризнанного обозначения не существует. Я присоединяюсь к словупотреблению тех мыслителей, которые это второе полушарие интеллектуального глобуса именуют науками о духе... Впрочем, выражение “науки о духе” разделяет этот свой недостаток с любым другим применявшимся здесь

выражением; наука об обществе (социология), науки нравственные, исторические, историко-культурные – все эти обозначения страдают одним и тем же пороком: они слишком узки применительно к предмету, который призваны выражать» [8, с. 281–282].

Впрочем, Дильтей всё-таки склонялся к мысли, что предложенное им название, по крайней мере, удовлетворительно очерчивает главный круг фактов, в реальной опоре на которые осмысливается единство этих наук и намечается их сфера. А главное – позволяет отграничить знание от тех подходов, которые содержатся в науках о природе. Очевидно, что немецкий философ удачно выразил специфику исторического опыта, что позволило затем показать отличие данной логики от логики естественнонаучной. Вместе с тем можно утверждать, что между представителями двух рефлексивных подходов возник и конфликт, который сегодня во многом определяет характер философско-антропологического мышления.

Так называемый новый натурализм в наши дни надеется на получение адекватного и полного знания о человеке на базе новейших открытий в области биологии. Так обозначается убеждение в том, что только на основе эволюции и при мобилизации нейронаук можно разгадать тайну мозга, тайну сознания и всей психической жизни человека. Противники такого энтузиазма показывают, что биология не может прояснить феномен «человеческого», поскольку человек как особый род сущего выломился из животного царства. Парадокс заключается в том, что такие видные философы, как, допустим, М. Фуко или Ж. Деррида, которые внесли весомый вклад в гуманитарные науки, тем не менее не готовы рекрутировать себя в это русло.

Р. Смит в упомянутой ранее книге обстоятельно анализирует лингвистические трудности, которые сопровождают дильтеевское различение наук. Он отмечает, что даже в немецком языке трудно отыскать единый термин, который отразил бы все смыслы данного сопоставления. Одна из трудностей состоит в том, что слово «Geist» в романтико-идеалистической традиции обозначает зачастую словосочетание «человеческий дух». Р. Смит отмечает: «Существование этих проблем заставило ряд других переводчиков и комментаторов переводить *Geisteswissenschaft* как “гуманитарные науки”, видя в нём собирательный термин для психологических и социальных наук, лингвистики, антропологии и т. д.» [20, с. 171].

Дильтей, как и многие другие исследователи, не был противником естественнонаучного знания. Достижения биологии были весьма значительными, чтобы можно было их игнорировать. Но немецкий философ с тревогой отмечал всеислие такого знания, тот статус, который придавали ему многие учёные и философы. Дильтей писал, что «*натурализм и натуралистически ориентированный позитивизм* также представляют собой такой тип жизне- и мировоззрения, который закономерно разви-

вался в историческом континууме» [13, с. 234]. Поэтому немецкий философ, выступая в качестве историка философско-антропологической рефлексии, тщательно анализирует разные виды позитивизма, подчёркивая нередко, что многие выводы науки основаны на внутреннем опыте изучения психических закономерностей.

В философии закрепилось представление о том, что В. Дильтей разрабатывал иррационалистическую версию философской антропологии [см. к примеру: 2]. Это положение можно оценить как весьма спорное. Да, В. Дильтей как мыслитель относится к представителям философии жизни. Он не пытается найти рационалистические предпосылки человеческого бытия. Жизнь, по его мнению, следует оценивать и анализировать из неё самой. Немецкий философ отказывается от рассмотрения неких вечных сущностей, которые обуславливают человеческую жизнь. Однако эти подходы ещё не дают основания считать В. Дильтея представителем философского иррационализма. Традиционное отношение «философии жизни» к иррационализму требует, на наш взгляд, уточнений. Такое противопоставление рационализма и иррационализма в известной степени было оправданно, когда отступление от гегелевской парадигмы воспринималось как отречение от эвристической модели разума. Однако пора признать, что проведённое Дильтеем сопоставление наук гораздо больше отвечает смыслу, позволяющему проводить сравнение философских направлений.

Известно, что О.Ф. Больнов оценивает позицию Дильтея как выражение исторической философии жизни. Эта апелляция к истории, а не только к вечному потоку жизни «сбивает» неукоснительность оценки, данной, к примеру, В. Брюнингом, одним из известных историков философской антропологии. Конечно, немецкого мыслителя интересует живая человеческая индивидуальность «сама по себе». Но разве гуманитарность подхода к феномену человеческого, принципиальный отказ от строгих правил естествознания даёт основание для рубрикации иррационализма? Учитывая тот факт, что в современной ситуации философы вынуждены вновь отстаивать науки исторического опыта, вряд ли целесообразны оговорки того же Больнова о том, что корректнее называть философию Дильтея переходным феноменом к философии жизни. Показательно, что такие ученики Дильтея, как О.Ф. Больнов, Э. Шпрангер и Т. Литт, чаще всего анализируются уже как представители прагматического, трансценденталистского или объективно-идеалистического мышления.

Дильтей считает, что любые попытки понять человека на основе аксиологических, трансценденталистских, разумных принципов несостоятельны. В человеке всегда есть некий нерастворимый осадок, который не улавливается рационалистическими средствами. В той же мере бессмысленно в характеристике человеческой природы опираться на категории причинности и законы детерминизма. Человеческое

бытие не может стать объектом реконструкции. Оно вообще не подчиняется никаким механическим принципам. Невозможно проникнуть в тайны человеческого, инвентаризируя отдельные компоненты духовной жизни.

Отказ Дильтея от исходных предпосылок в понимании человека, критика натуралистического представления о том, что человеческая природа сформирована изначально, на основе эволюции, тоже не свидетельствует в пользу иррационализма. «Человек как сущность, предшествующая истории и обществу, – писал В. Дильтей, – есть фикция генетического объяснения: тот человек, которого имеет своим объектом здравомыслящая аналитическая наука, есть индивид как составная часть общества. Трудная проблема, которую призвана разрешить психология, заключается в аналитическом познании всеобщих свойств этого человека» [8, с. 206].

В этих утверждениях нет никакого иррационализма. Ведь они родились в условиях критики гегелевского панлогизма. Именно поэтому Дильтей и группа неокантианцев проявили интерес к теории познания. Они стремились показать, что логика точной науки должна быть соединена с ценностным измерением. В процессе самопознания факты и ценности выполняют разную роль. Об этом, в частности, писал и М. Вебер: «Судьба нашей эпохи с характерной для неё рационализацией и интеллектуализацией и прежде всего расколдовыванием мира заключается в том, что высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы или в братскую близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу» [3, с. 726].

Понятное дело, что сопротивление тотальной рационализации и интеллектуализации не может служить основанием для обозначения стереотипа иррационализма. Надежда на историческое сознание, на его способность приблизиться к тайне человека тоже находится за пределами собственно отказа от рациональности. Различие между естественными науками и гуманитарными проводилось по многим линиям. Здесь важно указать на два понятия, которыми оперирует В. Дильтей. Естественные науки занимаются объяснением, а науки о духе – пониманием. Но разве объяснение не приводит к пониманию? В. Дильтей настаивает на особом методе гуманитарных наук, методе понимания, который позволяет схватывать смысл в целом, а не продвигаться к нему путем длительных экспериментальных шагов.

Объяснение не будет состоявшимся, если не удастся показать, что то или иное физическое преобразование произошло в результате хорошо известных причинно-следственных связей. Но можно, допустим, тем же методом интерпретировать, скажем, некий исторический факт. Безусловно, в развертывании истории есть определённая закономерность. Однако это не избавляет, допустим, О. Шпенглера от постановки такого вопроса: существует ли логика истории? Дело в том, что в толкование

исторических событий неизбежно вклиниваются вопросы внутренней жизни людей, психологии индивидов и групп. В человеческом сознании существуют рациональные цели и ценности. Они, условно говоря, накладываются на общие исторические законы. Именно поэтому В. Дильтей писал, что у наук о человеке «основание и структура ... совершенно иные, нежели у наук о природе. Их объект – некие единства, данные нам, а не выведенные путём умозаключения, единства, внутренне понятные нам. Мы сначала знаем и понимаем нечто и только затем начинаем его познавать» [8, с. 308].

С этой точки зрения не выглядит архаичным воззрение Г. Лессинга, согласно которому человеческий разум рассматривается как державная сила истории. Мы постоянно соотносим развёртывание общемировой цивилизации с развёртыванием производительных сил, хозяйственных связей, средств коммуникации или политической воли великих вождей. Хотя не всегда отдаём себе отчёт в том, что эти объективные факторы создают только предпосылки для Вселенской Соборности. Человеческому роду надлежит ещё осознать свою общность: к этой мысли мы сейчас привыкаем. Но Лессинг придаёт огромное значение Провидению. Речь идёт о том, что история развивается не только по воле людей. В ней есть божественный план, предначертания Провидения. Людям ведь с давних пор было понятно, что помимо явных и ясных причин в движении событий участвуют некие скрытые факторы, которые на всех языках именовались провидением, роком или судьбой.

По мнению В. Дильтея, принцип объяснения не годится для анализа духовных процессов. Этому соответствует понимание человеческого субъекта у Дильтея – он не позиционируется как субъект логики или как субъект теории познания. Он выступает во всей универсальности человеческой жизни, которая обнаруживает себя как в разумном поведении, так и в присутствии бессознательных мотиваций. «Непрерывная и настойчивая сосредоточенность на рациональности, зародившаяся в семнадцатом веке, – пишет канадский учёный Джон Сол, – дала неожиданный результат. Постепенно разум начал дистанцироваться и отделять себя от других – так или иначе признанных – характеристик человека – духа, инстинктивных потребностей, веры и эмоций, а также интуиции, воли и самое главное – опыта. Это постоянное выдвижение разума на передний план продолжается и в наши дни. И оно уже достигло такой степени дисбаланса, что мифическая важность разума затмила все другие категории и едва ли не поставила под сомнение их важность» [21, с. 23].

Дильтей пришёл к убеждению, что ошибка рационалистов заключается в том, что, выдвигая некие безусловные правила развёртывания рефлексии, они, по сути дела, оскопляют разум, «очищая» его от ценностей, эмоций, обнаружений инстинкта. Восстановление полноты сознания – цель, поставленная немецким философом. И это менее всего яв-

ляется манифестом иррационализма. В. Дильтей не пытается объяснить поведение человека внерациональными аргументами. Он уверен в том, что естественные науки стремятся к неопровержимости, а гуманитарные – к доказательности.

Немецкий философ был убеждён в том, что гуманитарные науки тоже дают знание о мире. Но оно структурируется смыслом. Объяснение не может выявить этот смысл и даже не стремится к нему. «Представим себе такую картину. На лужайке пасётся ягнёнок. Вдруг появляется волк и разрывает его на части. Наука, разумеется, способна объяснить, что тут произошло. Однако само это истолкование, по существу, не затронет вопроса о смысле эпизода. Учёный может сказать: хищники поедают травоядных – так устроен мир. Однако отчего и во имя чего ягнёнок оказывается жертвой? Увы, такой вопрос не соотнесён с логикой науки как средства объяснения мира» [5, с. 262]. Но человек нуждается не только в объяснении секретов жизни, но и в их понимании.

Понятие смысла многозначно. Его философская направленность связана со стремлением создать относительно целостную картину мира. Смысл имеет глубокий эвристический потенциал. В науке о нравственности смысл позволяет отделить ценность того или иного представления от «жизненных впечатлений». В философской антропологии смысл обозначает глубины понимания человеческих помышлений и поступков. Психология минувшего столетия показала, что любое наше действие неслучайно: оно имеет определённый смысл. Это положение, выдвинутое З. Фрейдом, сделало эффективным поиск, связанный с обнаружением смысла в человеческих действиях. Так, А. Адлер показал, что люди живут в мире смыслов, которые управляют их действием [1]. В. Франкл открыл, что мы стремимся в первую очередь к поиску и реализации смысла [24]. А.Н. Леонтьев зафиксировал несовпадение объективного значения и личностного смысла наших действий и их предметов [15].

Дильтей в поисках понимания обратился к психологии, полагая, что она вооружает его неким знанием о глубинах человеческой психики. Немецкий учёный отстаивает принцип спонтанности в поведении людей. Невозможно обнаружить некую субстанцию, которая обуславливает индивидуальное поведение. Дильтей не приемлет мысль о том, что внутренняя, интроспективная жизнь человека может быть познана через обнаружение такого содержания внутри психики, которое неподвластно времени и всегда сохраняет свою сущность. Понятие субстанции относится к миру вещей и не может переноситься на дух. Можно ли такую установку в постижении человека считать иррациональной? На наш взгляд, нет. Когда, допустим, Н.А. Бердяев в поисках разгадки тайны человека выдвигает положение о свободе, которая ни из чего не выводима, а является лишь исходным пунктом экзистенциального размышления, это вовсе не означает, что русский мыслитель отступает от философской логики.

Немецкий философ действует в этом же русле. Прежде чем опираться на арсенал накопленных эмпирических данных о человеке, на теорию эволюции с её представлением о том, что человек вступил в историю с набором уже заранее приобретённых свойств, В. Дильтей предлагает вести философско-антропологическое размышление с чистого листа. Он советует начинать рефлексию о человеке, сбросив все преднайденные заготовки, и освободить философскую мысль от привязки к биологии. Разумеется, речь не идёт о том, чтобы заниматься изобретением абстрактных умозрительных моделей. В. Дильтей по этому поводу пишет: «Человек постигает самого себя не посредством праздных размышлений и не через постановку психологических экспериментов, а через историю» [26, р. 63].

Возможность познания человека эмпирически и внеэмпирически, путём философского умозрения, рассматривал позже и К. Ясперс. Он писал о том, что порой гораздо продуктивнее отойти от массы накопленных фактов и попытаться понять человека через напряжение мысли, с помощью интуиции. Он писал о том, что «методы исследования “человеческого” не предоставляют в наше распоряжение никакого единого образа человека как такового; вместо этого мы имеем ряд образов, каждый из которых наделен собственной, неповторимой убедительностью. Эмпирическое исследование, понимание возможностей и философское озарение кардинально отличаются по смыслу. Исследуя человека, нельзя относиться к нему так, как если бы он был объектом, всецело познаваемым в рамках одного только измерения и во всей совокупности своих причинно-следственных связей» [25, с. 905].

Человек, как полагал Ясперс, существует во множестве образов. Может быть, данные, накопленные в разных сферах исследования, можно свести в обширное, всеобъемлющее единство? – спрашивал он. Однако реальный опыт исследований показывает, что только с помощью смысла, а не на основе общих причинно-следственных связей можно приблизиться к этой цели. Возможна, по К. Ясперсу, лишь относительная целостность. Конечно, каждый человек может быть объектом эмпирического научного исследования. Однако в этом контексте он не свободен. А в реальной жизни он живёт с ощущением определённой свободы. И это различие надо осознавать.

К. Ясперс писал: «Неустанно анализируя человека, умозрительно “расчлняя” его на составные части, отдельные факторы и т. п., мы вполне можем спросить себя, почему изучаемые нами компоненты “человеческого” таковы, и именно таковы, почему их не больше и не меньше и т. п. Ответ на этот вопрос достаточно прост: кроме нашего, возможны и многочисленные иные аналитические подходы (и они, наверняка, реально существуют). Многообразие наших методов и точек зрения на способы и возможности разделения “человеческого” как объекта эмпирического исследования, равно как и общая “открытость” исследова-

тельской ситуации, – вот те фундаментальные истины, с которыми мы сталкиваемся в процессе познания человека в целом. Любая попытка постичь человека полностью и окончательно как некую безусловную целостность обречена на неудачу. Реально мы можем постичь только нечто конечное и изолированное; и это “нечто” не тождественно человеку как таковому» [25, с. 905–906].

Духовное бытие человека, по мнению Дильтея, всецело включено в иррациональный поток становления. Однако Дильтей здесь существенно расходится с философией жизни – потому что не доходит до крайностей. Индивидуум, согласно его учению, не обладает субстанциональностью. Однако он всё же обладает структурностью. Его структура, правда, претерпевает определённые историчные изменения, но она не полностью растворяется в непрерывном потоке. Дильтей, без сомнения, подчёркивает приоритет становления по отношению к бытию, но речь здесь идёт не о каком-то происходящем, совершенно лишённом формы, а о некоей целостной жизни, разделённой на отдельные исторические ситуации. Функционирование сознательного опыта возможно только в том случае, если этот опыт соотнесён с осмысленностью и структурированием, находится в согласии с наличными суждениями и их значимостью. «Та значимость, которую обретает факт в качестве элемента, определяющего смысл в целом, – считал Дильтей, – основана на жизненных, а не интеллектуальных отношениях; речь здесь идёт не о навязывании событию в какой-то его части разума и мысли: значимость берётся нами из самой жизни» [27, р. 241].

История, согласно В. Дильтею, не просто способность разворачивать смыслы и, стало быть, не просто потребность смыслополагания. «Мир, предстающий нашему сознанию как сырой материал, *текуч*; не случайно говорят о потоке сознания как о неконтролируемом и необработанном. Слова выхватывают отдельные моменты этой текучести, фиксируя их: капельки потока застывают, как смола, своей прозрачностью намекая на континуальность породившего их потока, а отвердевшей поверхностью – на собственную ограниченность. Так текучесть схватывается как ограниченность отдельного; так отдельное выхватывается из континуального потока. Это отдельное – именно отдельно, то есть отделено: неназванная текучесть прерывается как *названность несвязного*; только так и возможно слово» [19, с. 36].

Понятие жизненного потока у Дильтея не следует отождествлять с тёмной, неподвластной пучиной, лишённой всякой структурности. Закреплённость и текучесть в нём – лишь разные этапы общего становления. Именно поэтому историческая жизнь то развёртывает себя в разных формах, то растворяется в чистом потоке. Отдельный человек не рассматривается им как изолированная особость. Индивид включён в общую жизнь. Дильтей в историческом плане показал, что науки о человеке и обществе вступают в нерасторжимую связь. Однако насколько

эта связь упорядочена, системна? Да, человек образует живое единство с миром и другими людьми. Но неужели её можно представить как хорошо продуманную и логически выверенную тождественность, связанность? Думать так – значит оценивать социальные отношения слишком рационалистично. На самом деле, по словам В. Брюнинга, это нечто непостижимое, тёмное, бездонное, загадочное, даже угрожающее [2].

Отдельный человек не представляет собой самостоятельную единицу. Он вписан в определённый социальный порядок. Жизненный, исторический контекст испытывает соблазн поглотить индивида, растворить его в социальных отношениях. Разумеется, у общества как социального феномена есть надёжный критерий – многообразие и эффективность общественных связей. Однако индивид сопротивляется общественному диктату. Так возникает другой феномен – атомизация общества. Мы не воспринимаем человека в целом, а включаемся, как вилка в розетку, в один из модулей его личности. Каждая личность может быть представлена как некая уникальная конфигурация из тысяч таких модулей.

Этот нескончаемый социальный поток кажется непостижимым. Но Дильтей не склонен придавать этому движению непостижимый смысл. Он отмечает, что в социальной философии выработался перечень категорий, в том числе отношение, структура, значение, ценность, целое и части, развитие, идеал, сущность, которые позволяют анализировать общественную реальность. Свести разнообразие социальной жизни к единой формуле не представляется возможным. Но пытаясь понять эту проблему, Дильтей отвергает все вневременные принципы, натуралистические или трансцендентальные. Между индивидом и обществом возникает множество конфликтов. И есть две угрозы. Одна из них может проявиться в форме отрешённости, замкнутости индивида, другая – в исчезновении внутри жизненного потока.

Жизнь способна к творческому созданию новых форм. Внутри культурных систем человечества возникают очевидные манифестации жизненного потока – его манифестации. Различные объективации потока порой превращаются в великие культурные системы человечества. Это касается философии, религии, искусства, науки, политики, права и т. д. Эти социальные образования, как поясняет В. Дильтей, сохраняют свою стабильность и устойчивость. Постигание человека возможно только через эти структуры.

Дильтей сводит эти социальные образования, возникающие в историческом процессе, к трём основным типам. Здесь он опирается на платоновское понимание структуры психики, он определяет три модуса человеческих действий – познание, воление и чувствование. Но вместе с тем Дильтей приходит к мысли, что творческая свобода жизни гораздо богаче этих принципов. В социальной сфере могут возникнуть новые формы, которые преобразят наличную социальность. Личность всегда находится в конфликте с обществом. Если рассмотреть проекты обще-

ственного устройства, которые возникли в истории социальной мысли, то нельзя не отметить, что многие философы стремились к идеальному общественному проекту.

Однако гуманистически ориентированные философы, напротив, выражали общий протест против тирании социума. Н.А. Бердяев, скажем, полагал, что личность важнее социума, что благодаря таким людям, выстраивается история. Разумеется, не только В. Дильтей размышляет о социуме через культ индивида. Он в этом отношении не одинок. Хотя другие мыслители ориентировались в основном на всеобщие трансцендентальные и идеалистические структуры разума. В. Брюнинг в своей работе ссылается на многих исследователей, которые, по его мнению, сохраняют приверженность этой традиции.

Здесь мы подходим к вопросу о том, как В. Дильтей вообще понимал философскую антропологию, как он рассматривал человека. В своей исторической концепции он утверждает, что глубинное изучение человека началось в европейской традиции не в XVIII в., а значительно раньше, по крайней мере, на два столетия. Он, в частности, отмечает рождение новой антропологии в культуре XVI в. Эта антропология, по его словам, в отличие от современной психологии, уже исследует саму человеческую природу. Она «изучает совокупность жизни, в которой находят своё выражение её содержания и ценности, её стадии развития, отношения к окружающей среде; наконец, индивидуальные формы существования, по которым дифференцируется человек, и таким образом из неё со всей логичностью возникает учение о жизненном поведении, суждение о жизненных ценностях, короче говоря, философия жизни» [13, с. 309].

В. Дильтей отмечает, что аристотелевско-схоластическая и платоновско-мистическая антропологии, которые получили развитие в средние века, не исчезли и в XVI в. Особую ценность в данном случае имеет попытка немецкого философа ввести в русло философского постижения человека чувственный мир, сферу человеческих страстей. Обращаясь к Аристотелю, Дильтей рассматривает описанные им состояния вожделий и страстей. Он показывает, что различие, которое проводит Фома Аквинский, предполагает выделение отдельных аффектов по их внутренним признакам. Фома Аквинский выстраивает следующую цепочку: любовь, желание, радость или ненависть, отклонение и страдание.

По мнению Дильтея, Платон наиболее отчётливо характеризовал ступени аффективного поведения, которые соответствуют его ступеням познания, в области Эроса. «Эрос как стремление к дрящемуся *благу*, основанное на родственной Богу природе человека, – одновременно и стремление этой природы в её чувственной конечности; сын полноты и достатка, он проходит ступени любви к прекрасным образам, прекрасным душам, прекрасным наукам, чтобы найти своё осуществление в любви к вечной идее» [13, с. 313–314].

Самая главная черта новой антропологии эпохи Возрождения, по мнению В. Дильтея, – изменённая оценка чувственности человека в восприятии и аффекте. Мыслители этой эпохи стремились восстановить единство человеческого бытия из разъединений, разорвавших тело и душу, чувственное восприятие и интеллект, аффект и волевое решение. Ещё одна черта новой антропологии заключается в познании телесных процессов в организации жизни.

Характеристика антропологических идей у столь известных философов, как Г. Лейбниц, Б. Спиноза, Р. Декарт, имеет сегодня непреходящее значение. Отметим, что ни у М. Бубера, ни у Э. Кассирера, ни у М. Шелера нет столь глубокого погружения в историю философско-антропологической мысли. В этом отношении экспертизы Дильтея имеют ценность для воссоздания полной истории философского постижения человека.

Каков же общий вклад В. Дильтея в современную философскую антропологию? Отметим, что принцип деления наук, предложенный им, не только эвристически ценен. Он обозначил огромный поворот в судьбе европейского знания путём демаркации двух форм получения знания. В конечном счёте у Дильтея оказалось множество последователей. Можно согласиться с тем, что «науки о человеке» не замещают «наук о духе» и не достигают того уровня тематизации социально-исторического опыта, который связан с термином «науки о духе». Однако несомненно, что выделение наук о духе оказало огромное воздействие на развитие философской антропологии.

Дильтей выступил как последовательный противник натурализма в философском осмыслении проблемы человека. Он в значительной степени повлиял на структурно-лингвистическую антропологию, которая сыграла огромную роль в становлении современной гуманитаристики. Разумеется, многие понятия, введённые Дильтеем, претерпели разительное преобразование в процессе духовной жизни минувшего столетия. Само понятие «структура» вошло в философский обиход в первые десятилетия XX в. Последователи Дильтея выступили с программой «критики исторического разума». Несмотря на то, что это понятие тяготеет сегодня к лингвистике, ощущается потребность в его обновлении и расширении сферы эпистемологии [см. об этом: 16, с. 579].

Э. Кассирер после В. Дильтея пытался осмыслить проблему познания, стремясь основательно разобраться вопрос о том, каким образом разум «оформляет» опыт. Однако радикальный пересмотр герменевтической традиции осуществил Х. Гадамер. Он писал: «Ясно, что в сфере наук о духе невозможно говорить о равном себе объекте исследования в том смысле, в каком мы с полным правом говорим о нём применительно к наукам о природе, где исследование проникает в природу всё глубже и глубже. Относительно наук о духе скорее следует сказать, что исследовательский интерес, обращаясь к преданию, каждый раз совершенно особым образом мотивирован здесь современностью и её интересом. Лишь

благодаря подобной мотивации самой постановки вопроса конституируется тема и предмет исследования» [4, с. 338]. В основе исторического исследования лежит историческое движение. В него и вовлечена сама жизнь. Поэтому историческое движение нельзя понять телеологически, с точки зрения самого объекта. Согласно Гадамеру, такого объекта вообще не существует.

## Список литературы

1. Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии / Пер. с англ. А. Боковой. М.: Академический проект, 2007. 232 с.
2. Брюнинг В. Философская антропология: исторические предпосылки и современное состояние (1960) / Пер. с нем. А.В. Перцева // Западная философия. Итоги тысячелетия: Сб. ст. Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссей, 1997. 655 с. С. 209–410.
3. Вебер М. Наука как призвание и как профессия // Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем. Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайдено; Коммент. А.Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1990. 804 с. С. 707–735.
4. Гадамер Х.Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем. Общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 699 с.
5. Гуревич П.С. Основы философии: учебн. пособие. 2-е изд., стер. М.: КНОРУС, 2013. 480 с.
6. Гуревич П.С. Расколотость человеческого бытия. М.: ИФ РАН, 2009. 199 с.
7. Гуревич П.С. Человек есть усилие быть человеком // Педагогика и просвещение. 2014. № 2(14). С. 85–93 (DOI: 10.7256/2306–434X.2014.2.13008).
8. Дильтей В. Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории / Пер. В.С. Малахова // Дильтей В. Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под общ. ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. М.: Дом интеллектуал. кн., 2000. 760 с. С. 271–703.
9. Дильтей В. Категории жизни // Вопросы философии. 1995. № 10. С. 129–144.
10. Дильтей В. наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. 1988. № 4. С. 130–146.
11. Дильтей В. Описательная психология / Пер. с нем. Предисл. В. Экземплярского. 2-е изд. СПб.: Алетейя; Кренов, 1996. 153 с.
12. Дильтей В. Сущность философии / Пер. с нем. Под ред. М.Е. Цельтера. М.: Интрада, 2001. 160 с.
13. Дильтей Вильгельм. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.-Иерусалим: Университетская книга, 2000. 463 с.
14. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / Сост. С.Я. Левит, Л.В. Скворцов. Пер. Б. Вимер и др. М.: Гардарика, 1998. 779 с.
15. Леонтьев А.Н. Психология образа // Вестник Московского университета. Серия 14. Психология. 1979. № 2. С. 3–13.
16. Махлин В.Л. Второе сознание: подступы к гуманитарной эпистемологии. М.: Знак, 2009. 626 с.

17. Новое в науках о человеке: К 85-летию со дня рождения академика И.Т. Фролова / Отв. ред. Г.Л. Белкина; ред.-сост. М.И. Фролова. М.: ЛЕНАНД, 2015. 432 с.
18. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре / Пер. с нем. М.: Республика, 1998. 410 с.
19. *Смирнов А.В.* Сознание как смыслополагание // *Философский журнал*. 2014. № 1(12). С. 35–57.
20. *Смит Роджер.* Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы / Пер. с англ. И. Мюрберг. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 367 с.
21. *Сол Джон Ролстон.* Ублюдки Вольтера: диктатура разума на Западе / Пер. с англ. А.Н. Сайдашева. М.: АСТ; Астрель, 2007. 896 с.
22. Спектр антропологических учений. Вып. 6 / Отв. ред. П.С. Гуревич. М.: ИФ РАН, 2014. 212 с.
23. *Философия в систематическом изложении В. Дильтея, А. Рилья, В. Оствальда, В. Вундта, Г. Эббингауза, Р. Эйкена, Ф. Паульсена, В. Мюнха, Т. Липпса.* М.: Территория будущего, 2006. 437 с.
24. *Франкл В.* Человек в поисках смысла: Сборник / Пер. с англ. и нем. *Общ. ред. Л.Я. Гозмана, Д.А. Леонтьева; вступ. ст. Д.А. Леонтьева.* М.: Прогресс, 1990. 366 с.
25. *Ясперс К.* Общая психопатология / Пер. с нем. Л.О. Акоюна. М.: Практикум, 1997. 1053 с.
26. *Dilthey Wilhelm.* Ideas concerning a descriptive and analytic psychology (1894) / Trans. by Richard M. Zaner // *Descriptive Psychology and Historical Understanding.* The Hague. 1977.
27. *Dilthey Wilhelm.* The construction of the historical world in human studies (1910) // *Selected Writing* / Ed. and trans. by H.P. Rickman. Cambridge, 1976.