

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие / Vorbemerkung	8-9
Введение	10

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. Предпосылки философии раннего Хайдеггера

Глава первая. Граф Поль Йорк фон Вартенбург	15
§ 1 Жизнь и духовное окружение графа Йорка	15
§ 2 «Итальянский дневник»	15
§ 3 Граф Йорк и историческая наука второй половины XIX в.	20
§ 4 «Позиции сознания» и история	21
Глава вторая. Работа над основоположением наук о духе. Вильгельм Дильтей	24
§ 5 Философская ориентация В. Дильтея	24
§ 6 «Науки о духе» в философии Дильтея	25
§ 7 Анализ «жизни» средствами описательной психологии	28
§ 8 Проблема «истории» и философия жизни. «Построение исторического мира в науках о духе» (1910)	29
§ 9 Смысл дильтеевского историзма. История и жизнь	29
§ 10 Развитие понимания жизни от описательной психологии к философской герменевтике	31
§ 11 «Школа» Дильтея	33
§ 12 Основные идеи	34
Глава третья. Критика философии жизни со стороны феноменологии	37
§ 13 Философия как строгая наука	37
§ 14 Переписка Дильтея и Гуссерля	41

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. Ранний Хайдеггер

Раздел первый. Католицизм. Феноменология

Глава первая. В поисках себя	46
§ 15 Хайдеггер о себе	46
§ 16 Ранние статьи Хайдеггера. Журнал «Академик»	48
§ 17 Ранние философские работы	52
Глава вторая. Суждение в психологизме и средневековая схоластика	53
§ 18 Суждение в психологизме	53
§ 19 Средневековая схоластика	55
§ 20 Заключительная глава габилизации	56

Раздел второй. Интеллектуальная традиция и экзистенциальная ситуация

Глава первая. Протестантизм	58
§ 21 История отношений Хайдеггера с католицизмом	58
§ 22 Протестантизм как парадигма последних столетий	60
Глава вторая. Экзистенциальная ситуация	64
§ 23 Германия переживает войну: что происходит?	64
§ 24 Интеллектуалы в смутное время	71
Глава третья. Феноменология и творческая активность «Я»	76
§ 25 «Противоестественность» феноменологической установки	76
§ 26 Действительность духовного	76
§ 27 Разрушение и построение	77
§ 28 Потерянные вещи	79
§ 29 Построение идеального мира в феноменологии	82
<i>Раздел Третий. Между феноменологией и философией жизни</i>	
Глава первая. Начала Хайдеггера	88
§ 30 Начало преподавательской деятельности	88
§ 31 Философские основы средневековой мистики	89
§ 31 а Феноменология и мистика?	89
§ 31 б Непрочитанные лекции. Первый опыт феноменологии	92
Глава вторая. 1919 год	103
§ 32 Ранние фрайбургские лекции. Общая характеристика	103
§ 33 Военно-экстренный семестр	104
§ 33 а Предпосылочность, беспредпосылочность и проблема практического	108
§ 34 Феноменология и трансцендентальная философия ценностей	109
§ 34 а Неокантианство и феноменология Гуссерля	109
§ 34 б Хайдеггер и неокантианство	112
<i>Раздел четвертый. «Жизнь» против «сознания»</i>	
Глава первая. История и жизнь	115
§ 35 Поиски истории	115
§ 36 История, язык и «Назад к самим вещам!»	117
§ 37 Поиски человека	119
Глава вторая. Феноменология на рубеже веков	120
§ 38 Феноменология для Хайдеггера в 1919-1920 гг.	120
§ 39 Историческая справка	120
§ 40 Первые десятилетия XX в.	122
Глава третья. «Основные проблемы феноменологии»	126
§ 41 Особенности лекционного курса	126
§ 42 Применение «феноменологического» метода к построению феноменологии	127
§ 43 «Жизнь» и «история» как конечные цели по-новому осмысленной феноменологии	129

§ 44	Поиски путей к жизни как к изначальной области феноменологии	130
§ 45	Проблема начала и «феноменологический круг»	131
§ 45 а	Непосредственное начало	132
§ 45 б	Проблема начала у Гуссерля. Начало и редукция	134
§ 46	Первые характеристики жизни	135
§ 47	Центрированность на мире «Я»	140
§ 48	Происхождение науки из мира фактической жизни	141
§ 49	Феноменологии, язык и герменевтика	146
§ 49 а	Ранний Хайдеггер и проблема языка	147
§ 49 б	Герменевтичность феноменологии Хайдеггера на «добытийном уровне»	149

Раздел четвертый. История

Глава первая.	Поиски истории в «Феноменологии созерцания и выражения»	151
§ 50	Общая характеристика целей и задач лекций	151
§ 51	Теория образования понятий как философская проблема	152
§ 52	Полемика с Шпенглером	154
§ 53	Проблема истории	156
Глава вторая.	Киркегор и Ясперс как соавторы «Бытия и времени»	166
§ 54	Ясперс и Хайдеггер	166
§ 55	Кьеркегор, Ясперс и Хайдеггер – что общего?	168
§ 56	Снова Ясперс и Хайдеггер	171
Глава третья.	Второй опыт феноменологии религии	175
§ 57	Место лекционных курсов 1920-1921 гг. в философии религии Хайдеггера	175
§ 58	«Введение в феноменологию религии»	177
§ 58 а	Формальное указание	177
§ 58 б	Конституитивность «быть» для истории и религии	180
§ 58 в	Время ранних христиан	182
§ 58 г	Кризис	184
§ 59	Итоги	185
§ 59 а	Was-sein и Daß-sein	185
§ 59 б	Живое слово и Ответ. Феномено-логия	186
§ 59 в	Новое «время», математика и гуманизм	187
§ 60	«Августин и неоплатонизм» (л.с. 1921)	188
§ 61	Августин, Гуссерль, Хайдеггер	190

Раздел Пятый. Пути Онтологии

Глава первая.	Феноменологические интерпретации Аристотеля	192
§ 62	Путь к Аристотелю. Проблема начала	192
§ 63	Что такое философия? Как возможно дать «определение» философии?	193

§ 64 Религия – история – философия	196
§ 65 Идея университета	198
§ 65 а Хайдеггер как преподаватель	201
§ 66 Лекции 1921-1922 гг. и «Natorp-Bericht»	203
Глава вторая. Методические вопросы	204
§ 67 Слово «Dasein»	204
§ 68 Случайно ли «бытие»?	208
§ 69 Проблема перехода от Гуссерля к Хайдеггеру	212
§ 70 Реконструкция полемики между Гуссерлем и Хайдеггером	215
Глава третья: «Онтология. (Герменевтика фактичности)»	221
§ 71 Герменевтика Фактичности как значимая веха	221
§ 72 Этика Хайдеггера и этика Гуссерля	225
§ 73 Хайдеггер и феноменологи	227
§ 74 Программа собственной феноменологии	229
§ 75 Герменевтика фактичности как часть более широкого замысла ...	230
<i>Раздел Шестой. Последние варианты «Бытия и времени»</i>	
Глава первая. Введение в феноменологическое исследование	232
§ 76 Задачи лекции и ее методическая ориентированность	232
§ 77 Обращение к Аристотелю, предваряющее критику Гуссерля	233
§ 78 Переход к проблеме очевидности	236
§ 79 Методические вопросы	237
§ 79 а Сознание как предмет феноменологии	237
§ 79 б Общий контекст вопроса о сознании	238
§ 79 в Субъект и мир. Разрушение субъекта	239
Глава вторая. «Понятие времени» (1924)	241
§ 80 Общая характеристика. Основные идеи	241
§ 81 Время и история	242
§ 82 Некоторые категории «Понятия времени»	245
Глава третья. «Софист» (з.с. 1924-1925 гг.)	249
§ 83 Особенности лекционного курса	249
§ 84 Логос и диа-лектика	249
§ 85 Мудрость (σοφία) или практическое знание (φρόνησις)?	251
§ 86 Можно ли благо интерпретировать онтологически?	253
Глава четвертая. Кассельские доклады (1925)	257
§ 87 Постановка проблемы историчности	257
§ 88 Хайдеггеровский вариант феноменологии времени	259
Заключение	260
Литература	262

Предисловие

Предлагаемая читателю работа – измененный и расширенный вариант диссертации, представленной на соискание ученой степени кандидата философских наук и защищенной в мае 1996 г. в Институте Философии (г. Москва) Российской Академии Наук. Я особенно благодарен доктору философских наук, профессору Н. В. Мотрошиловой, под руководством которой возникла эта работа. Я хотел бы выразить мою глубокую признательность также профессору Фр. Роди и руководимому им центру исследований философии В. Дильтея за поддержку и консультации во время моей стажировки в университете г. Бохума (в 1990-1991 и 1993-1994) и Немецкой Службе Академических Обменов (ДААД) за предоставление стипендии, которая сделала это возможным.

На разных этапах работы над книгой для меня были чрезвычайно важны состоявшиеся в Институте философии обсуждения, а также многие ценные советы и идеи, полученные в частных консультациях. Пользуясь случаем, я хотел бы поблагодарить доктора философских наук, профессора И. С. Вдовину, доктора философских наук, профессора М.С. Козлову, кандидата философских наук Е. В. Ознобкину и доктора философских наук, профессора Г. М. Тавризян, а также доктора философских наук, профессора А. Л. Доброхотова, кандидата философских наук М. М. Кузнецова, доктора философских наук, профессора В. И. Молчанова и доктора философских наук, профессора А. М. Руткевича.

Для меня были также важны с профессором О. Пёггелером и моими коллегами кандидатом философских наук Е. В. Борисовым и В. А. Куренным. Завершить данную работу было бы также невозможно без помощи, оказанном мне кандидатом философских наук В. С. Егоровой.

За разрешение использовать фотографии раннего Хайдеггера я благодарю доктора Германа Хайдеггера. Разнообразной помощи, оказанной мне при подготовке данного издания, я обязан также профессору В. Бимелю и профессору М. Риделю.

В заключение я хотел бы поблагодарить Российский Гуманитарный Научный Фонд (РГНФ) за финансовую поддержку, без которой это издание не могло бы состояться.

Vorbemerkung

Die Vorliegende Arbeit stellt eine geänderte und erweiterte Fassung einer Abhandlung dar, die im Mai 1996 von der *Institut für Philosophie* der Russischen Akademie der Wissenschaften als Dissertation angenommen wurde. Zu besonderem Dank bin ich Frau Prof. Dr. Nelly Motroschilova verpflichtet, die diese Arbeit gefördert und betreut hat. Ebenso sehr sei Herrn Prof. Dr. Fr. Rodi und der von ihm geleiteten Dilthey-Forschungsstelle für die Jahre in Bochum (1990-1991 und 1993-1994) gedankt. Großen Dank schulde ich dem *Deutschen Akademischen Austauschdienst*, der meinen Forschungsaufenthalt in diesen Jahren durch ein Stipendium ermöglichte.

Bei der Arbeit an diesem Buch waren mir Ratschläge und Gespräche mit meinen Kollgen wichtig. Dafür möchte ich gerne Frau Prof. Dr. M. Kozlova, Dr. H. Oznobkina, Prof. Dr. G. Tavrizyan und Prof. Dr. I. Vdovina, so wie Herrn Prof. Dr. A. Dobrochotov, Dr. M. Kuznetsow, Prof. Dr. V. Moltschanow und Prof. Dr. A. Rutkewitsch ganz aufrichtig danken.

Wichtige Anregungen habe ich von Herrn Prof. Dr. O. Pöggeler, Herrn Dr. J. Borisow und Herrn V. Kurennoj erhalten; auch ohne Frau Dr. V. Jegorova wäre diese Arbeit nie vollendet.

Für die freundliche Genehmigung, Bilder von dem frühen Heidegger abzudrücken, danke ich ganz herzlich Herrn Dr. Herman Heidegger. Auch Herrn Prof. Dr. W. Biemel und Herrn Prof. Dr. M. Riedel fühle ich mich für die vielseitige Hilfe bei dieser Ausgabe tief verpflichtet.

Schließlich möchte ich der Russischen Staatlichen Stiftung für Geisteswissenschaften meinen Dank aussprechen, die durch einen Druckkostenzuschuß die Veröffentlichung dieser Ausgabe ermöglichte.

Введение

Еще в 1964 году Карл Леманн, известный исследователь творчества Хайдеггера, отмечал, что публичная дискуссия о философе вращается главным образом вокруг его так называемых поздних работ. При этом «остаётся открытым вопрос, идет ли это ограничение – разумеется, различным образом мотивированное – на пользу подлинному пониманию Мартина Хайдеггера, либо оно только еще больше усиливает ужасающую сумятицу»¹. Леманн имеет в виду следующие «поздние» работы: «Письмо о гуманизме», «На пути к языку», «Происхождение произведения искусства» (впервые опубликовано в 1960 г.²) и др. «Сумятица» была связана с тем, что коллеги философа столкнулись со сложностями в оценке и классификации того, что было в это время предложено Хайдеггером. Казалось, что Хайдеггер прощается с философией и переходит на территорию поэзии и искусства, что он разрабатывает излишне усложненный и намеренно затемненный язык. В это время растет популярность Хайдеггера в кругах поэтов и деятелей искусства³. Между тем в сообществе философов одни спешат заявить, что предлагаемый стиль мышления с философией ничего общего не имеет, другие же, оказавшись не в состоянии преодолеть *этот язык*, не могут и для других сделать понятным то, что составляет актуальность Хайдеггера для XX в. Разумеется, за это время серьезными исследователями было сделано необычайно много для того, чтобы показать значимость идей мыслителя для современной философии. Однако им приходилось сталкиваться с серьезными трудностями: недоступностью многих важных текстов Хайдеггера, а также его собственными интерпретациями, часто упрощающими⁴.

Начиная с 1976 года, когда в первом томе собрания сочинений Хайдеггера вышли его докторская и габилитационная работы, а также более ранние рецензии, статьи и обзоры, ситуация стала постепенно меняться. Начал пробуждаться интерес к истории возникновения главного произведения Хайдеггера, «Бытия и времени» (1927), которое, собственно, и обратило внимание философов на «поздние» работы автора.

Философия *раннего Хайдеггера* все больше начинала притягивать к себе внимание исследователей. Как ни странно, подлинная революция была в последние годы осуществлена в этой области не немецкими, а *американскими* учеными. В первую очередь велики заслуги двоих: Т. Кизиля и Д. ван Бурена⁵. Совершенно справедливым является мнение, что книга Кизиля «Генезис “Бытия и времени”» (1993) является столь же важным событием последних лет, каким была в свое время книга о Хайдеггере У. Ричардсона

¹ *Lehmann* 1964, 331.

² Впервые прочитан 13 ноября 1935 года для фрайбургского Общества истории искусства, повторен в январе 1936 г. в университете г. Цюриха, а затем еще раз в декабре 1936 г.

³ Многие художники и поэты (напр., Поль Целан, Рене Шар) неожиданно для себя обнаруживают у Хайдеггера нечто весьма значимое для собственного творчества.

⁴ Ср. далее §§ 15, 68-70.

⁵ Сведения об их многочисленных публикациях содержатся в списке литературы.

(1963 г.). Вопрос теперь действительно заключается не в том, *должны ли измениться наши представления о раннем Хайдеггере, но в том, насколько глобальными эти изменения окажутся*⁶. Далее предстоит показать, что эти изменения не ограничатся нашими представлениями *только о раннем Хайдеггере*⁷.

*Ранний Хайдеггер и «Бытие и время»: определение
временных рамок исследования*

Предлагаемое исследование посвящено истории возникновения «Бытия и времени». Выражение «ранний Хайдеггер» используется для обозначения тех лет творчества философа, которые предшествовали проявлению его первого труда, оказавшегося действительно самостоятельным и оригинальным. История того, как формировались основные идеи этого произведения, может быть условно разделена на два периода. **Первый** (подготовительный) объемлет 1911-1925 гг. В 1911-1914 гг. философствование Хайдеггера еще не приобрело той оригинальности, которая впоследствии обеспечила ему всемирную славу. В 1915-1916 гг. он формулирует некоторые важные философские положения, однако еще не дает их систематической экспликации. Наиболее интересная, противоречивая и богатая идеями часть этой истории относится к 1918-1925 гг., когда Хайдеггер занимается нащупыванием и испытанием путей к своей собственной философии. **Второй** этап (время последних вариантов «Бытия и времени») можно ограничить 1925-1926 годами. В это время прочитаны два лекционных курса: «Пролегомены к истории понятия времени» (1925) и «Логика. Вопрос об истине» (1925-1926); к весне 1926 г. завершено также и написание «Бытия и времени».

Следующие причины предопределили необходимость того, чтобы подготовительному периоду мышления Хайдеггера было посвящено отдельное исследование:

1. *Причины, связанные с особенностью лекционной деятельности Хайдеггера в 1919-1925 гг.:*

а) Сложность и многообразие различных путей и идей, которые были испробованы Хайдеггером в 1916-1925 гг. представляют самостоятельный историко-философский интерес. Они не только раскрывают многие тайны его наиболее известного произведения, но и – что не менее важно – способствуют более глубокому пониманию философской ситуации того времени.

б) В лекциях 1919-1925 гг. в значительно большей степени заметны те сложности, с которыми сталкивался Хайдеггер в процессе преодоления тех или иных философских традиций (феноменология, философия жизни, неокантианство). Соответственно, этот период дает больше для понимания причин тех трансформаций, которые в дальнейшем происходили с указанными течениями⁸.

⁶ Ср.: Sheehan 1995, 208.

⁷ Теперь, скорее, появляется возможность начать «читать Хайдеггера с самого начала» (Ср. программное название одного из сборников статей, посвященных Хайдеггеру – «Reading Heidegger from the Start»).

⁸ Так, одним из вопросов, который все еще требует ответа, является следующий: по каким причинам значительная часть исследователей, изначально

в) Из того, как в «Бытии и времени» вводятся многие понятия и формулируются некоторые проблемы (обоснование «герменевтичности» феноменологии, обсуждение взаимосвязи между феноменологией и онтологией) не всегда ясно, *ответом на какие вопросы* являлись эти идеи в философии Хайдеггера. Кроме того, сама постановка проблем испытывала значительные изменения. Рассмотрение хайдеггеровских лекций по феноменологии «фактической жизни» и феноменологии религии, его теория ситуации позволяет понять, что объединяло все эти разнородные темы, а также помогает более адекватно воспринять проблему *бытия* у Хайдеггера.

II. *Причины, связанные с особенностями лекционных курсов 1925-1926 гг.* Лекции 1925 г. («Пролегомены к истории понятия времени») и 1925-1926 гг.: («Логика. Вопрос об истине») обозначают новый этап мышления Хайдеггера – время непосредственного написания «Бытия и времени». Это видно по следующим особенностям лекций:

а) В *композиционном* плане лекции 1925-1926 гг. предвосхищают построение «Бытия и времени»;

б) В плане *критики* Хайдеггер занимает значительно более умеренную позицию, нежели в предыдущие годы: отсутствует резкая критика *феноменологии в целом*⁹; теряет остроту историческая и систематическая критика *сознания* как тематической области феноменологии¹⁰; (при этом следует все же отметить, лекционные курсы 1925-1926 гг., также как и предшествующие, первоначально для публикации не предназначались, и даже их более умеренная позиция отличается большей критичностью, нежели текст «Бытия и времени»).

в) В 1925 г. у Хайдеггера появляются *новые интересы* (напр., к Канту и его трактовке проблемы времени), которые в большей степени сближают его мышление с трансцендентальной философией. Это значит, что если в 1919-1923 гг. Хайдеггер пытается выйти за пределы феноменологии Гуссерля, протестует против его концепции трансцендентального «Эго», тем самым *отдаляясь* от трансцендентальной традиции, то начиная с 1925 намечается *обратное движение*.

г) Лекционные курсы 1925-1926 гг. документируют, кроме того, появление тех идей, которые в самом «Бытии и времени» еще недостаточно хорошо заметны, однако уже вскоре после его появления вынудят Хайдеггера трансформировать собственную философию (напр., динамическое понимание бытия как «события» [Ereignis]).

III. *Причины, связанные с особенностью «Бытия и времени» как целостного произведения:* «Бытие и время» существенно отличается от всех предшествующих опубликованных работ и лекционных курсов чрезвычайной взаимозависимостью, взаимопереплетением философской терминологии, что делает невозможным изолированное или частичное изучение этого тру-

ориентированных на феноменологию (кроме Хайдеггера к ним можно причислить Ганса Липпса, Густава Шпета и Ойгена Финка) впоследствии отошли от классической феноменологии.

⁹ Ср. лекцию «Герменевтика Фактичности»: *Heidegger* 1923, 71 ff.

¹⁰ Ср. лекцию «Введение в феноменологическое исследование»: *Heidegger* 1923/24.

да. Именно по этой причине предлагается тематическое разграничение на: а) *подготовительный этап* разработки основных идей философии раннего Хайдеггера и б) *само «Бытие и время» как систематическое произведение* (вместе с непосредственно примыкающими к нему лекционными курсами).

Есть и другая группа причин, побуждающая нас в данном исследовании ограничиться периодом 1914-1925 гг.:

IV. *Причины, связанные с философским контекстом, в котором появилось «Бытие и время»:*

1). Это произведение Хайдеггера вызвало широкий резонанс уже в самые первые годы после своего появления. Анализ «Бытия и времени» предполагает привлечение значительного по объему материала (немецкая философия конца 1920-х – начала 1930 гг.), который в большей степени связан с Хайдеггером 1926-1928 гг., нежели с периодом его ранней фрайбургской и марбургской деятельности.

2). Дать возможно более полный ответ на вопрос о специфике феноменологического метода Хайдеггера следует на основе материалов, фиксирующих его *окончательную* позицию в отношении феноменологии Гуссерля.

3). Кроме того, именно в конце двадцатых – начале тридцатых годов принципиальные различия между своей и хайдеггеровской феноменологией начинает осознавать Эдмунд Гуссерль, потому труды обоих мыслителей, относящиеся к тем годам, равно как и их взаимная заочная критика, дают богатый материал для всестороннего обсуждения вопроса.

Как можно было бы определить задачу данного исследования? Я воспользуюсь очень привлекательной для меня формулой: «демифологизация Хайдеггера».

Д. Капуто, который одним из первых использовал это выражение¹¹, поясняет его следующим образом: следует, *во-первых*, показать двойственность отношения Хайдеггера к *греческой философской мысли* и *еврейской теологической традиции*. Для обозначения этой двойственности Капуто даже изобретает специальный термин: «еврейско-греческий» (Jewgreek): Хайдеггер слишком теолог, чтобы быть философом, и слишком философ, чтобы быть традиционным теологом. *Во-вторых*, Капуто считает важным показать, что вопрос о бытии был превращен Хайдеггером в «миф о Бытии», что он создает особый культ древнегреческой философии, *мифологизирует* ее.

Разделяя это мнение, под своей задачей «демифологизации Хайдеггера» я понимаю прежде всего *обнаружение тех реальных проблем, которые стояли перед Хайдеггером* и вынуждали его совершать многие языковые подвиги, до сих пор зачастую ставящие нас в тупик. «*Демифологизация Хайдеггера*» есть прежде всего *демифологизация его языка*.

¹¹ Caputo 1993, 5-38.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ:

ПРЕДПОСЫЛКИ ФИЛОСОФИИ

РАННЕГО ХАЙДЕГГЕРА

Глава первая. Граф Поль Йорк фон Вартенбург

§ 1 Жизнь и духовное окружение графа Йорка

Граф Поль Йорк фон Вартенбург родился в 1833 году в Берлине. Его отец, Ганс Людвиг Давид Йорк, доктор филологии, с 20-х годов поддерживал тесные связи с кругами представителей позднего романтизма Берлина и был особенно дружен с Людвигом Тиком, ценнейшую библиотеку которого он впоследствии приобрел для библиотечных фондов замка. Мать Поля Йорка с детства была знакома со всеми литературными, философскими и теологическими величинами тогдашнего Берлина. Историками установлены связи родителей Йорка – среди выдающихся людей того времени – с Савиньи, Беттиной фон Арним, Александром фон Гумбольдтом. Из аристократического рода фон Вартенбургов вышли многие замечательные люди, прославившиеся в истории, политике и военном деле. Через традиции семьи передавалась, как правило, социальная ангажированность ее представителей и либеральная ориентация в политике. Так, последний из Вартенбургов известен своим активным участием в движении сопротивления против нацизма. Сам Йорк обнаружил свою одаренность уже в очень юном возрасте. В 1855 году он начинает обучение юридическим наукам, через год к его занятиям присоединяется философия. Правда, университетской карьеры он не сделал. При жизни не было также издано ни одно из его собственно философских сочинений. Внимание к графу Йорку как мыслителю обусловлено, главным образом, широким резонансом, который вызвала его переписка с Вильгельмом Дильтеем, изданная в 1923 году. Известна также высокая оценка Хайдеггера, отмечавшего важность идей графа для становления его собственного понимания историчности¹.

§ 2 «Итальянский дневник»

«Итальянский дневник» представляет собой собрание заметок, написанных Йорком в форме писем жене во время его пятимесячного пребывания в Италии в 1891 году. Не являясь философским произведением в традиционном смысле этого слова², дневник чрезвычайно важен как одна из первых попыток связать понятия истории и жизни.

Первый вывод, который мы можем сделать, читая заметки этого дневника: в своих размышлениях граф Йорк не был строг и однозначен, когда использовал философскую терминологию. Но как раз это и оказалось важным для разработки в философии жизни проблемы «жизненных категорий»³. При анализе «Итальянского дневника» можно выявить своего рода первичный процесс синтеза между «жизнью» и «историей», увидеть, как при столкновении Йорка с конкретной, «овеществленной» историей меняется понимание соответствующего понятия, и как аналогичная трансформация происходит с понятием «жизнь».

¹ См.: *DJb* 8, S. 202-203. (Список сокращений см. в списке литературы); *Heidegger* 1927, § 77, S. 397-404.

² Однако достаточно философичным для того, чтобы, основываясь только на нем и на переписке Йорка с Дильтеем Фритц Кауфманн, ученик Гуссерля, попытался в 1927 году реконструировать философию графа Йорка.

³ Ср. далее §§ 12, 46, 49 а, 51.

Новому пониманию жизни Йорка предшествует, новое ощущение ее: жизнь предстает в ее богатстве, красоте и величии, как питающаяся из собственных источников и наделенная таинственной силой (Kraft). Жизненной силой переполнен для Йорка весь окружающий мир – восхищается ли Йорк большей «живостью» деревянного потолка по сравнению с каменными сводами⁴ или повстречавшейся ему в Италии русской княгиней, «большой, громкой, весьма умной, полной животной энергии» (69). Упомянутая нами выше «нестрогость» используемой Йорком терминологии приводит к тому, что «жизненность» (Lebendigkeit) упоминается почти на каждой странице его дневника, относясь то к архитектурным памятникам, то к ландшафтам, «светящимся страстной жизненной силой» (179)⁵.

В дальнейшем изложении философии Йорка многое может остаться неясным без кратких справок относительно значения понятия «сила» (Kraft) для становления исторического подхода в философии XIX века. «“Сила” есть, без сомнения, центральная категория исторического мирозерцания», – полагает Г.-Г. Гадамер,⁶ и ее важность обуславливается тем, что использование категории силы позволяет мыслить связность истории как первичную данность. «Сила всегда действительна лишь как игра сил, и истории, как таковой игре сил, обеспечена континуальность»⁷. «Сила примечательна еще и тем, что в ней внешнее и внутреннее находятся в своеобразном противоречивом единстве»⁸. Сила существует всегда в своем проявлении. Но «ее проявление есть не только явление силы – оно есть ее действительность»⁹. В становлении исторического мировоззрения XIX века «сила» становится больше, чем «просто причиной» и, будучи таковой, не может быть узнана и измерена только по своим проявлениям. Ее сущность познаваема лишь в «характере ее внутреннего бытия»¹⁰.

Для Йорка «сила» является важной опорной категорией в его попытках найти новые подходы в понимании истории, раскрывающие историю не как безвозвратно уходящую в прошедшее, но как наделенную «внутренней силой» и «жизненностью».

«Жизненность» (Lebendigkeit), полнота жизненного мироощущения, становится исходным пунктом в борьбе Йорка против метафизического мышления, страдающего от собственного монотонного, движущегося по кругу «безжизненного метода»¹¹. По Йорку, метафизическое мышление

⁴ Wartenburg [1897 a], 74, ссылки на «Итальянский дневник» далее в тексте.

⁵ Согласно словарю Гримма, первое использование слова «жизненность» (Lebendigkeit) отмечено в 1748; у Гете – вопреки ожиданиям – не встречается, но становится затем важным понятием у Гегеля.

⁶ Gadamer 1960, 209 (S. 192-193 - по изданию 1960 года). Для осознания внутреннего родства философии мыслителей, названных в теме работы, следует добавить: Йорк становится во многом более понятным благодаря Гадамеру, ученику Хайдеггера, хотя Хайдеггер значительно раньше Гадамера обратил внимание на проблему, связанную с понятием «сила», см.: Heidegger 1931.

⁷ Gadamer 1960, 211 [194-195].

⁸ Gadamer 1960, 209 [192-193].

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Выражение из переписки В. Дильтея и графа Йорка, В., 45.

обесценивает жесткостью своих понятий «живое значение» даже самых важных вех человеческой жизни¹². Руководствуясь девизом «Transzendenz gegen die Metaphysik» и подразумевая под «трансценденцией» действительность, мир, не поддающийся систематизации, Йорк пытается преодолеть слепоту современного ему мышления и представить «действительность» как «живую». Действительность теряет в результате такого подхода навязанную ей метафизическими категориями изначальную разделенность на «дух» и «природу», «прошлое» и «настоящее», «человека» и «человеческие творения»: важной становится присущая всему миру жизненность.

Обнаружить жизненность мира Йорк считает возможным если «пойти в школу к жизни», к чему он призывал Дильтея еще в 1884 году¹³. Призыв, правда, является в значительной мере риторическим, поскольку Дильтей ставит перед собой ту же задачу¹⁴. В этом призыве Йорку важен опыт «более высокой и богатой жизни»¹⁵, осуществление «главного принципа» – как он сформулирует его позднее в Италии: превращения «всего великого и прекрасного в свою жизненную силу» (42, курсив мой. – И.М.). В Италии Йорку как раз и представляется возможность нового опыта по конкретной расшифровке культурного богатства.

Каким, однако, образом может быть выполнена поставленная задача в эпоху, характеризующуюся «исчезновением элементарной радости от исторического»¹⁶? Как вообще обнаружить «великое и прекрасное» среди археологических памятников, ландшафтов и встречающихся путешественнику людей? Необходима, как полагает Йорк, непредубежденная ориентированность на мир, не разделенный на природу и культуру или историю, поскольку «история и человеческие творения возвращаются в природу, вновь становятся землей» (42). Прошлое, когда-то жившее, может стать доступным только в результате «высматривания», а не простого «всматривания» (52), ибо «с историей дело обстоит так, что зрелищное и легко бросающееся в глаза вообще не является главным... как и всякое сущностное вообще не является видимым»¹⁷. Итак, чтобы обнаружить в запечатленной истории – «зрелищном» – прошедшую жизнь, надо рассмотреть «сущностное», невидимое.

Поиски сущностного происходят, по Йорку, в «обращении собственной жизненности назад, на первый взгляд к прошедшему, сдержанному в своей силе»¹⁸. В результате сущностным или подлинно историческим оказывается то, что сохранилось в качестве непреходящего: «Только то, что по своей силе современно и обнаружимо в современности, принадлежит к области истории»¹⁹. Следовало бы добавить: «к области подлинной исто-

¹² В, 42.

¹³ В, 42.

¹⁴ В, 47.

¹⁵ В, 42.

¹⁶ В, 140.

¹⁷ В, 26.

¹⁸ В, 167.

¹⁹ В, 167.

рии», поскольку в письме к Дильтею Йорк имеет в виду историческое, отличное от антикварного, от «археологической абстракции», в которую история может превратиться. Но то, что и в современности сохраняет себя как наполненное силой, действующее и влияющее, есть не что иное как *живое* или «жизнь», которая по своему характеру «не прекращается никогда» (43). Так же, как будущая жизнь «есть лишь продолжение нынешней» (43), так необходимым образом присутствует в современности и «историческая» жизнь. «Историческая» жизнь есть, далее, «историческая жизнь» – единая жизнь, демонстрирующая свою жизненность в самых различных формах.

Итак, здесь Йорк уже высказывает две важные идеи, которые намного позже (но независимо от Йорка) развивает Хайдеггер:

1). Тайна истории заключена в том, что обнаружимо в *современности*²⁰.

2). То, в чем сохраняет себя история есть *жизнь* (у Хайдеггера – «фактическая жизнь»²¹).

Возможность *соприкосновения* с «исторической жизнью»²² – т.е. тот самый искомый *опыт* более высокой и богатой жизни – Йорк видит в принятии в себя *части* ее силы, выражающемся в *участии* в традиции. В религиозном плане таким средством является, по Йорку, культ, демонстрирующий, что современное поколение «остается вблизи» прошлого, сохраняя его элементы в обиходе и, посредством этого, сберегая «несломленность» общего «жизненного чувства». Изолирование же себя от прошлого Йорк считает губительным: там, где «история протекает мимо как далекий непонятый поток... человеческий дух становится ребячливым, а его вкус нелепым» (118).

Из сказанного выше ясно, что необходимо не только проникновение *человека* в историю (в силу историчности человеческой жизни). Очевидно, что и история сохраняется, «живет», лишь покуда она «по своей силе современна», а значит, является внутренней самому человеку и определяет его «целостное психическое содержание»²³. Там же где «нет никакой внутренней историчности, история становится легендой» (7), которая, как в другой связи говорит Йорк, «никогда не сделает историю (Geschichte) событием (Geschehnis), но окажется лишь «искажением исторической светоносной силы» (11)²⁴.

²⁰ Ср. далее §§ 56; 62 о герменевтике *ситуации*.

²¹ Ср. далее §§ 53; 58 б.

²² В качестве синонима Йорк использует выражение «историческая жизненность», – *Wartenburg* [1897 а], 124.

²³ *B*, 168.

²⁴ Попутно следует отметить сходство Йорка и Хайдеггера в использовании возможностей языка. Философское исследование обоих мыслителей не протекает с использованием только логически-понятийных средств. Внимание нацелено также на язык и те дополнительные возможности развития мысли, которые предоставляет его структура. Так же, как Йорк пытается динамизировать историю (Geschichte) – может быть, и не вполне осознанно – с помощью свершающегося здесь и сейчас события (Geschehnis), так и Хайдеггер впоследствии трактует историю (Geschichte) как Ge-schick-te т.е.

Итак, быть историчным означает для Йорка быть внутренним. «Видеть исторично» – значит (с определенными оговорками) видеть индивидуально (13). Важная предпосылка для понимания историчного как внутреннего была заложена в самих основах христианской традиции. Личность Иисуса Христа воплощала для христианства внутреннее соединение идеи духа и определенной формы историчности, более того – история была воплощением жизни духа. На религиозную традицию опирается и Гегель, обогащая идею историчности новым смыслом. Первое из двух упоминаемых слов «историчность» связано с изложением греческой философии.

Для Гегеля Греция – то место, где европеец чувствует себя «у себя дома»: именно здесь человек впервые стал уважать собственное происхождение и осознал свою страну как родину. «В самой этой присутствующей домашности... в этом духе представленного нахождения-у-себя-самого (Beisichselbstseins)... в этом характере свободной, прекрасной историчности, которая им также близка, как и Мнемозина, заложена мыслительная свобода, а значит и необходимость того, что у греков возникла философия». Примечательным здесь является связывание идеи греческой историчности с Мнемозиной, т. е. с феноменом воспоминания. В немецком языке слово воспоминание (Erinnerung) имеет достаточно уловимый оттенок возвращения во внутреннее (Er-innerung), а в гегелевском употреблении еще и «сохранения», способности к созиданию традиции²⁵. Хотя слово «историчность» не используется Гегелем как специальный термин, само его изобретение и придание ему определенного смысла не лишено определенного «суггестивного влияния» на последующую философскую традицию²⁶.

У Йорка уже намечается использование «историчности» как синонима для «подлинной истории» и «сущности исторического». Однако окончательное закрепление этого значения происходит только у Хайдеггера. Для Йорка и Дильтея остается еще характерной категориальная пара «жизнь-история».

Йорк не отходит от понимания исторического как «внутреннего». Однако за счет связывания историчности с жизнью история приобретает у него большую динамику. Если для Гегеля история неизбежно принадлежит прошлому, как бы ни была она связана с настоящим, то у Йорка характер самой истории заключается в том, что она незримо присутствует в настоящем, «история» начинает означать движение, действие и жизнь.

как посланное, адресованное нам, сегодняшним. См. также: *Heidegger* 1927, 384-385.

«...богатая смыслом, хотя и неверная этимология». (*Wartenburg* [1897 a], 68), – мог бы вслед за Йорком сказать Хайдеггер, известный своим свободным отношением к этимологии, зачастую вызывающим упреки в намеренной неточности: см.: *Marien* 1991, 182-184; *Pöggeler* 1992, 199.

²⁵ Подробнее см: *Renthe-Fink* 1964, 20-26; а также *Gadamer* 1960, 173-174 [160-161] / Гадамер 1960. (Кстати, именно на этом «возвращении во внутреннее» (Er-Innerung) становится возможным то, что И. Дройзен называет «Inne-werden». – У Дильтея «Inne-werden» имеет уже другое значение).

²⁶ *Gadamer* 1960, 25.

Меняется и смысловая нагруженность категории «человека». Если у Гегеля человек еще представляет собой субстанцию, себя сохраняющую,²⁷ то для Йорка он есть пульсирующая жизнь, сохранение и поддержание которой требует значительных личных усилий.

§ 3 Граф Йорк и историческая наука второй половины XIX в.

Проблема истории не была открыта ни Йорком, и ни Дильтеем. Самым ранним типом истории была простая нумерация событий в соответствии с их «естественным» временным порядком²⁸. Если история понимается объективно, как простая временная последовательность (и соединенность) происшествий, а субъективно – как нарративная презентация этих событий, тогда термин история имеет отношение ко всякому естественному и духовному событию; становится возможной универсальная история природы (Кант) и история космоса (Лаплас), история биологических видов (Дарвин) и универсальная эволюционная история (Спенсер).

Однако если следовать, например, этимологии немецкого слова «Geschichte» (от «Geschehen» – событие), можно предположить, что подлинный смысл истории должен быть найден исключительно в *значимых событиях человеческой жизни*. Создается возможность для прагматического историописания (Дройзен) поисков *мотивов* действий исторических личностей и выявления движущих сил событий для вынесения «уроков» из прошлого. Поначалу «уроками» для современного мира становятся практически-наглядные примеры из истории²⁹. Вскоре это приводит к пониманию того, что *только человек в наиболее подлинном смысле обладает историей*. Следующим выводом, который может быть сделан (он как раз и делается Йорком и Дильтеем): *человек не просто обладает историей в наиболее подлинном смысле, но является сущностно историческим существом*.

Становление исторического мышления восходит к традиции немецкого романтизма (Шлегель, Гердер) и немецкой классической философии (Гегель). Если идущая от античности традиция воспринимала историю как регистрацию и отчет о событиях человеческого общества, представленную в хронологической последовательности, то в XVIII-XIX веках роль истории в культуре существенно меняется. Что меняется? Во первых, растет число исторических исследований, а также трудов, применяющих исторический подход к самым различным областям мира. Впервые встает вопрос о *всеобщей* истории. История претендует на универсальную применимость ко всем типам реальности. Однако являются ли следствия этого процесса целиком и полностью положительными? Казалось бы: историческое измерение предлагает человеку более глубокий взгляд на природу, на общество, в котором он живет и, наконец, на себя самого. Можно было бы предположить, что в изучении исторических явлений человек, приближается к *своей собственной* истории, приходит к более глубокому пониманию себя,

²⁷ См., напр.: Rosenkranz, K. G. W. F. Hegels Leben. В., 1844, S. 545.

²⁸ Ср. далее § 58 в.

²⁹ Ср. § 53 (случай IV).

а, например, Э. Ренан в книге «Жизнь Иисуса» буквально исполняет завет историчности: Иисус предстает как живой, реально существовавший, «исторический» человек. Однако именно на этом примере наиболее отчетливо видно, как исторический подход, решая одну задачу – приближение человека к его (историческому) прошлому – закрывает решение другой части этой задачи, отдаляя и отрывая человека от необходимой связи с его прошлым. Ведь если Иисус становится обычным «исторически существовавшим» человеком, то и способ отношения *современного* человека к нему, а также Весть о нем – христианство – есть отношение, не предполагающее никакого *внутреннего* религиозного отношения. Религия становится одним из объектов изучения наряду с другими. Потому Ницше совершенно справедливо говорит о судьбе христианской теологии, показательном примере того, как научный и исторический подходы убивают веру не менее успешно, нежели анатомическое расчленение – все живое³⁰.

Поэтому недостаточно показать, что человек познает в истории «себя самого» и в историческом познании не должно быть места жесткому противопоставлению познающего историческое *субъекта* и познаваемого исторического *объекта*. Перед философской мыслью встает задача: воспроизвести картину некоего глобального процесса, в котором были бы объединены две ранее разведенные стороны – познание человеком себя в истории и его же собственное развитие и изменение в ней. Первым таким прорывом на пути к пониманию исторического как внутренне-человеческого была философия Гегеля. Свой вклад в разработку этой проблематики внесли также Йорк фон Вартенбург и Вильгельм Дильтей.

В дальнейшем следует показать, что «нестрогость» и «расплывчатость» терминологии графа Йорка могут быть свидетельством чего-то иного, нежели неспособности к «строгости» категориальному мышлению. Случайные, бессистемные, категориально не оформленные и афористичные по своему характеру заметки и впечатления являются тем бульоном, в котором выговариваются, вывариваются и кристаллизируются идеи жизненности истории и историчности жизни.

§ 4 «Позиции сознания» и история

«Позиция сознания и история» – собрание манускриптов, изданных лишь спустя 60 лет после смерти Йорка. Определить время возникновения этих записей возможно лишь по переписке Йорка и Дильтея. Дильтей неоднократно просил друга записать, наконец, свои мысли и «дать возможность насладиться ими друзьям и всему миру»³¹. Судя по письмам Йорка, работа над рукописью была начата в 1892 году, т.е. вскоре после завершения поездки в Италию, и наиболее интенсивно велась с 1894-1895 гг. до самой смерти Йорка в 1897 г.

Если «Итальянский дневник» может расцениваться как собрание живых записей, сделанных по «горячим следам», размышлений, навеянных путе-

³⁰ М. Шелер полагает, что именно такого рода «исторические исследования» предопределили и отношение к христианству самого Ницше.

³¹ В, 52.

шеством в мир прошлой культуры, то «Позиция сознания» – труд претендующий на статус теоретического, попытка привести к ясности и законченной форме появившиеся ранее идеи.

Одна из главных задач, встающая перед Йорком в тот период – поиски «новой теории познания», которая подошла бы для описания специфики исторического сознания³². Опираясь на один из выводов своих более ранних размышлений, в соответствии с которым историчность имеет необходимо *внутренний* характер и сосредоточена в душевной жизни, Йорк полагает, что эту роль должна выполнить психология, являющаяся по своей конечной цели психологией *истории*. В соответствии с таким представлением, только самоосмысление может, понимая историю, оказывать влияние на ее развитие, «открывать новые эпохи в истории»³³. Разработка психологии – вполне логичное продолжение артикулированных в итальянских письмах замыслов. Полагая культ (в том числе и религиозный) главным носителем исторической истинности³⁴, Йорк считает важным исследовать формирование культа «с исторической точки зрения»³⁵.

Самоосмысление не следует, однако, понимать как задачу интеллектуальную: интеллект, по мнению Йорка, «недостаточен по своему характеру и предпосылкам... для объяснения... историчности» и вообще не подходит для схватывания личности в ее живости (*Lebendigkeit*)»³⁶. Йорк развивает психологию, сильно отличающуюся от традиционной. В основе ее лежит представление, что «целостная психофизическая данность не дана, но она живет»³⁷. Самоосмысление познает себя, поэтому, «в игре и совместной игре... его конститутивных факторов, т.е. как Живое»³⁸. Проникнуть в живое и понять его может лишь нечто, обладающее той же степенью живости: «лишь жизнь в состоянии понять жизнь»³⁹, – заявляет граф Йорк, используя найденное им у Гете выражение⁴⁰. Тогда самоосмысление означает не интеллектуальный акт, но, скорее, некую «реакцию жизненности»⁴¹.

Примечательной является трактовка Йорком природы научного. Научная активность, как и всякая деятельность человека, питаются из одного и того же источника. Философия способна понять жизнь лишь в той мере, в

³² В, 180.

³³ *Wartenburg* [1897 b], 33.

³⁴ «Событие (*Geschehnis*) истинно, поскольку его поддерживает культ». Ср.: *Wartenburg* [1897 a], 7.

³⁵ *Wartenburg* [1897 a], 7.

³⁶ В, 180. Ср. далее о «представлении» и «переживании» (§ 12) и о «ratio» и «переживании» (§ 23).

³⁷ В, 71.

³⁸ *Wartenburg* [1897 b], 38.

³⁹ *Wartenburg* [1897 b], 70. Впрочем, внимание к этой формулировке характерно не только для Йорка, но и для философии жизни в целом: для Дройзена, Дильтея и, как будет показано далее, для Хайдеггера (ср. § 31 б).

⁴⁰ Ссылку на Гете см.: *Wartenburg* [1897 b], 57.

⁴¹ *Wartenburg* [1897 b], 33.

какой сама является жизнью, так же, как и всякое научное поведение, есть «живое поведение»⁴²

Свою психологию Йорк развивает в процессе живого обмена мнениями с Дильтеем, разрабатывающим примерно в то же время идею «описательной и расчленяющей психологии». Устремления обоих мыслителей достаточно сходны, так что Йорк излагает, по-видимому, собственную трактовку психологии, оценивая замыслы друга: «Так, по своему исходному пункту она не сможет быть ничем другим как психологией в движении, наблюдая психические процессы и, идя с ними в ногу, – проверять их природу и масштаб»⁴³.

Психология истории как теория истории показывает, что бытие исторического покоится в сознании и создание теории истории представляется возможным только за счет высвечивания различных *позиций сознания* в ней. Возможная интерпретация одного из центральных тезисов Йорка – «...жизненность есть основополагающая структура, в основе которой лежат моменты бытия (бытие есть результат жизни) и силы...»⁴⁴ – также в значительной мере опирается на приводившиеся к понятию «сила» замечания. По мнению Гадамера, Йорком здесь предпринимается попытка перекинуть мост от «спекулятивного идеализма» к достижениям современных ему опытных наук⁴⁵. «Жизнь» Йорка включает в себя элементы понимания жизни как самоутверждения, обнаруживая в некоторых чертах сходство с дарвинизмом.

В «Итальянском дневнике» Йорк искал аргументы против «безжизненного метода» метафизического мышления, обнаруживая «живое» в истории и мире. В «Позициях сознания» он, развивая свою точку зрения, полагает структуру жизненности в том, чтобы быть суждением (*Urteilung*), что – в его трактовке – означает разделение (*Teilung*) и формирование жизнью самой себя. Поскольку сама деятельность сознания оказывается «жизненным поведением» а «философия» – «выражением жизненности», Йорк в состоянии говорить о познании себя мышлением и о познании мышлением жизни, подразумевая, что познающая себя жизнь лишь повторяет «эксперимент жизни... в обратном направлении»⁴⁶.

Выше (при разборе «Итальянского дневника») мы указывали на важность религиозного культа для представления Йорка о принципиальной возможности сохранения и поддержания живой исторической традиции. Размышления Йорка об истории и освоении ее конкретным индивидом в значительной мере основываются на лютеранской версии христианства. Именно протестантизм, по мнению Йорка, позволяет найти такую «позицию сознания», которая делает возможным проникновение в сущность исторической жизни.

⁴² *Wartenburg* [1897 b], 70-71.

⁴³ *B*, 180.

⁴⁴ *Wartenburg* [1897 b], 38.

⁴⁵ *Gadamer* 1960, 255 [236-237].

⁴⁶ *Wartenburg* [1897 b], 39.

Так, христианство является для Йорка не только одним из возможных предметов исторического изучения, но – самой жизнью, даже – «жизнью жизни»⁴⁷, служа своеобразным медиумом его философского синтеза.

Глава вторая. Работа над основоположением наук о духе. Вильгельм Дильтей

§ 5 Философская ориентация В. Дильтея

В. Дильтей родился 19 ноября 1833 г. в городе Бибрих, в семье священника. В духе традиций семьи, Дильтей готовился стать протестантским пастором. Закончив местную школу, он в 1852 году поступает в Гейдельбергский университет, откуда после года изучения теологии перебирается в Берлин. Подталкиваемый желанием отца видеть в сыне продолжателя своего дела, Дильтей занимается теологией и даже сдает несколько квалификационных экзаменов, необходимых для церковной карьеры, но вскоре решает, что не обладает достаточной для церкви религиозностью: побеждает интерес к истории и философии. Необычайно усердно трудясь, Дильтей овладевает греческим и ивритом. Вместе с группой друзей он увлекается чтением Платона, Аристотеля, Августина и Шекспира, берет уроки композиции. Широкий круг интересов не позволяет ему завершить диссертационный труд ранее 1864 года, но делает разносторонне образованного Дильтея как нельзя более подходящим для решения выбранной им впоследствии задачи создания строгой научной основы для всей системы гуманитарного знания в целом. В дальнейшем в философии Дильтея и в осуществленном им синтезе истории и жизни сыграт свою роль и ранний отход Дильтея от клерикальной ориентации. Вскоре после начала преподавательской деятельности в Берлине Дильтей всего на год принимает кафедру в Базеле, незадолго до того, как туда же был приглашен Фр. Ницше («Несвоевременные размышления» были опубликованы именно в Базеле). Диалога с знаменитым соотечественником, правда, не получается – возможно в силу принципиально различной ориентированности двух мыслителей в вопросах понимания истории⁴⁸. В 1868 году Дильтей стал профессором в небольшом университете города Килия. Найти себя в качестве философа Дильтею удается после того, как его включают в число попечителей архива Шлейермахера. В научных кругах тридцатисемилетний Дильтей заявляет о себе первым томом монографии «Жизнь Шлейермахера». Анализируя систему религиозной философии Шлейермахера, Дильтей проводит работу, результаты которой, сосредоточенные в нескольких основополагающих идеях, оказывают влияние вплоть до самых поздних его трудов. К ним относятся: 1) идея контекстуальности (связности) внутренней душевной жизни; 2) идея герменевтики как истолкования объективаций человеческого духа.

⁴⁷ «Христос... есть человек и историческая сила. Без... виртуального переноса силы (virtuelle... Kraftübertragung) нет вообще никакой истории». – В, 155.

⁴⁸ Подробнее см: *Misch* 1947, 13, 31-32.

§ 6 «Науки о духе» в философии Дильтея.

В 1882 году Дильтей вернулся в Берлин – в те годы самый значительный немецкий университет, – чтобы занять кафедру философии, в свое время принадлежавшую Гегелю. Это было значительным событием в жизни пятидесятилетнего философа. Через год вышел второй труд Дильтея «Введение в науки о духе». С этой работой дело остановилось на первом томе. Наброски к следующим книгам появились лишь в 1914 и 1924 гг. в Собрании сочинений Дильтея, а цельный корпус текстов, позволяющих судить о систематическом характере замысла – лишь спустя полвека после публикации первой книги «Введения». При жизни Дильтей так и оставался автором фрагментарных томов, большого числа более частных исследований, рассеянных по различным академическим изданиям. К концу XIX столетия Дильтей все еще малоизвестен.

Предыстория проблемы

«Науки о духе» как философский термин интересен не только в связи с философией Дильтея – его несомненно можно считать «специфической манифестацией традиционной немецкой философии и традиционного немецкого понимания науки»⁴⁹, предопределившей развитие немецкой философии по крайней мере на сто лет вперед.

Обычно (так утверждал и сам Дильтей) полагают, что этот термин впервые появляется в немецком языке как эквивалент понятия «moral science» из «Логики» Дж. Ст. Милля. Однако первое до сих пор найденное свидетельство, принадлежавшее анонимному автору, относится к 1787 году⁵⁰. 1824 годом датировано первое употребление термина, более близкое к современному значению, и только в 1847 г. – практически полностью с ним совпадающее. В своем докладе 1862 года «Об отношении наук о природе к наукам в целом» Гельмгольц высказывает предположение, что термином «науки о духе» могут быть «подходящим образом» объединены области знания, основывающиеся на психологии и занимающиеся изучением религии, права, государства, языка, искусства, истории⁵¹. «Психология» – единственное указание на то, что существует связующее звено между столь различными по своему характеру дисциплинами. Более того, применительно к правоведению или, например, филологии это выражение нуждается в существенных уточнениях. Ведь правоведение – не наука о «духе» в традиционном смысле этого слова, а филология если и является таковой, то «дух» уместен здесь только как одна из ипостасей «логоса».

Выражение «науки о духе», используемое для сферы гуманитарного знания, объединяет различные ее дисциплины не указанием на им всем общую тематическую область или метод, но, скорее, калькируя выражение «науки о природе» (Naturwissenschaften), т.е. определяя себя в *отграничении* от лидирующей к тому времени группы наук

⁴⁹ Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. J. Ritter, Bd. 3 Darmstadt, 1974.

⁵⁰ Ibid., 212.

⁵¹ Цитируется по: Rothaker 1926, 9.

Особенности появления в немецкой культуре этого кажущегося случайным термина приводили и приводят к критике гуманитарного знания в целом, вызывая сомнение в степени его самостоятельности. Термин «науки о духе», действительно, несет на себе определенную печать истории. Он появляется в Германии в то время, когда философия, представляемая немецким идеализмом, переживает эпоху кризиса, а развитие естественных дисциплин отмечено небывалым подъемом. Естественные науки вбирают в себя все накопленные черты и постулаты научности. – аксиоматический принцип построения, строгую формулировку законов и т.п., – становясь науками «в собственном смысле» (или: науками «по преимуществу»). Именно естественные науки диктуют в XIX в. идеал общезначимого знания, который навязывается гуманитарному знанию в известном смысле *извне*. Поэтому закономерен тот факт, что вопрос о методологическом оформлении наук о духе впервые ставится в английском и французском позитивизме. О. Конт пытался распространить «позитивный» метод, доказавший свою значимость в науках о природе, и на науки о духе – с целью возвести последние в ранг строгих наук.

Решение Дильтея

В противовес господствующим в XIX в. попыткам «научно» оформить гуманитарные науки, применив к ним методы естественных дисциплин, Дильтей пытается выявить особый, присущий только гуманитарным наукам, характер научности.

Одна из первых основополагающих работ Дильтея, посвященных этой проблеме – «Введение в науки о духе». Свой метод Дильтей понимает как соединение «историчной» и «систематической» процедуры⁵². Уже историческая школа привела, по Дильтею, к «эмансипации исторического сознания»⁵³, однако не преодолела «внутренних границ, которые сдерживали его теоретические построения и их влияние на жизнь».

Дильтей убежден, что всякая наука есть наука опытная, а опыт имеет свою изначальную связность и, посредством этого – определенную значимость в пределах нашего сознания, внутри которого он выступает. Поэтому основной причиной неспособности выявить характер исторического, приведшей О. Конта и Дж. Ст. Милля к применению естественнонаучных методов к изучению исторического мира, было отсутствие «связи (Zusammenhang) с анализом фактов сознания, а значит, и отсутствие основоположения, базирующегося на единственном и в последней инстанции прочном знании»⁵⁴.

Новый теоретико-познавательный принцип, который провозглашает Дильтей, основывается на невозможности выхода за пределы фактов сознания. Именно на этом основании возможно, по Дильтею, основоположение наук о духе, неудачные попытки разработать которое предпринимались и ранее.

⁵² *Dilthey* 1883, XV.

⁵³ *Ibid.*, XV.

⁵⁴ *Ibid.*, XVI.

Сказанное не означает, что исходная постановка проблемы лежит в теоретико-познавательной сфере. Дильтею, правда, сначала казалось, что сделанное Кантом для естественных наук теперь следует «всего лишь» повторить применительно к другой сфере знания. В этом смысле Дильтей и говорил: «Мне кажется, что основная проблема философии на все времена определена Кантом»⁵⁵, или: «Мы должны продолжать дело трансцендентальной философии»⁵⁶.

Однако в процессе работы Дильтею становится ясно, что решить эту задачу по аналогии с методом, предложенным в кантовской «Критике», невозможно, и к этому убеждению он приходит уже во «Введении»: «время метафизического обоснования наук о духе прошло безвозвратно»⁵⁷. Необходимо, скорее, вновь обратиться к самим основам философии. Дильтей продолжает называть во «Введении» свою постановку вопроса теоретико-познавательной. Однако она существенно преобразуется, расширяясь до анализа человека и человеческого мира в целом. Меняется перспектива: вместо человека как познающего субъекта, вместо *разума* исходным становится «целостный человек», «тотальность человеческой природы», «полнота жизни». И здесь, как кажется, Дильтей резко расходится с Кантом. Уже на первых страницах предисловия к «Введению» это расхождение выражено со всей отчетливостью: «В жилах познающего субъекта, которого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как чистой мыслительной деятельности. Меня же психологическое и историческое изучение человека вело к тому, чтобы положить его – во всем многообразии его сил, как желающее, чувствующее, представляющее существо – в основу объяснения познания»⁵⁸.

Важно отметить, что, с одной стороны, попытка понять человека во всей его целостности приводит Дильтея к контекстуальному, системному подходу в научном мышлении, когда каждая данность анализируется с различных сторон – языковой, исторической, и т.д. С другой стороны, сама связность рассмотрения наук о духе как единого целого приводит к мысли о едином характере человеческой природы, «реальный процесс жизни которой имеет лишь различные грани в ее волеии, чувствовании и представлении»⁵⁹. Дильтей еще продолжает употреблять выражение «человеческая природа» и не окончательно переходит к анализу «жизни» как таковой, но решающий шаг уже сделан: *познавательное* отношение расширяется им до более изначального *жизненного* отношения, в которое первое оказывается включенным. Это приводит к «снятию» Я как субъекта мысли⁶⁰, ибо, как поясняет Дильтей, «эта отнесенность (к действительности. – И.М.), не есть представление, как ее выражает отношение субъекта к объекту, но вся жизнь целиком».

⁵⁵ Dilthey 1867, 12.

⁵⁶ Dilthey [1911 a], 14.

⁵⁷ Dilthey 1883, XIX.

⁵⁸ Dilthey 1883, XVIII.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Цит. по: Misch 1923, LVII

По всем линиям противопоставлять свой замысел философии Канта Дильтей, тем не менее, не желает: он в такой степени ощущает себя продолжателем трансцендентализма, что его понятие философии вполне можно было бы отождествить с трансцендентальной философией. Но место чисто познавательного субъекта у Дильтея теперь занимает жизнь во всей полноте ее творческих сил.

§ 7 Анализ жизни средствами описательной психологии.

К анализу собственно «жизни» Дильтей переходит в работе «Идеи к описательной и расчленяющей психологии» (1894), где ставится задача продемонстрировать возможный метод исследования душевной жизни. Значительную часть исследования Дильтей посвящает критике притязаний «объясняющей психологии» на создание целостной картины жизненного мира человека. В своей критике Дильтей опирается на обсуждавшееся нами различие естественных и гуманитарных дисциплин.

Различие между науками о природе и духе сводится Дильтеем к противоположности *понимания* и *объяснения*. Природа противостоит нам, как нечто чуждое, и мы пытаемся сделать ее нам подвластной, выискивая в происходящем общие законы, с помощью которых любое неизвестное явление сводится к более простым известным основаниям. Духовный же мир как мир самим человеком созданный – в соответствии с логикой такого различения – «прозрачен изнутри». Его мы можем понимать, т.е. постигать внутреннюю взаимосвязь его частей как наделенную смыслом⁶¹. Объясняющие науки, по Дильтею, в своих попытках подчинить «явления душевной жизни причинной зависимости посредством ограниченного числа четко определенных элементов», недооценивают специфику человека как объекта исследования. Кроме самой по себе попытки свести неизвестное к уже известному, сложное – к простому, а множественное и многообразное – к нескольким простым элементам, Дильтей считает совершенно недопустимым *метод*, которым это делается. *Каузальный* метод, предполагающий объяснение, неизбежно основывается на *гипотезах*. Но гипотеза, по Дильтею, неизбежным образом сообщает недостоверный характер основывающемуся на ней знанию.

Дильтей ставит проблему создания теории жизни, которая не опиралась бы на умозрительные конструкции. Решающую помощь в выполнении поставленной задачи должна сыграть описательная психология, которую Дильтей понимает как «вычленение в каждой развитой душевной жизни сходных по форме составных частей и связей в том виде, в каком они находятся в изначальной связанности, которая не выдумана, но пережита»⁶². Описательная психология обладает, по Дильтею, тем преимуществом, «что переживаемая реальность, как связность душевной жизни (*seelischer*

⁶¹ Точка зрения, жестко разделяющая науки о духе и науки о природе, а также сводящая их отличие друг от друга к соотношению «понимания» и «объяснения» была впоследствии смягчена. О сложностях, связанных с таким делением вообще, см: *Bollnow* 1982, 122-125.

⁶² *Dilthey* 1894, 152.

Zusammenhang), дана в ней непосредственно и как живая»⁶³. Психология, таким образом, есть «описание и анализ связности, изначально данной как жизнь»⁶⁴.

Традиционно, описание не рассматривается как метод получения «объективно значимого», «общеобязательного» знания. Но именно такую задачу ставит перед своей психологией Дильтей. Философ убежден, что она достижима при сохранении последовательности исполнения главного методологического принципа – понимания жизнью «самой себя». В психологии этот принцип реализуется, если исходят «из развитой душевной жизни, а не выводят ее из элементарных процессов»⁶⁵.

§ 8 Проблема истории и философия жизни. «Построение исторического мира в науках о духе» (1910)

Итак, ключевым (как в понимании задач теории познания, так и в оценке предшествующей философской традиции) является для Дильтея новое значение, которым он наделяет понятие «жизнь». Под «философией жизни», Дильтей понимает «определенные переходные ступени между философией и религиозностью, литературой и поэзией»⁶⁶, более свободные формы философии, близкие к жизненным потребностям человека. К мыслителям, представляющим такой стиль философствования, Дильтей относит Марка Аврелия, Монтеня, Эмерсона, Ницше, Толстого. Но философия жизни в дильтеевском понимании не означает более некую философию о жизни как о наиболее близко ее касающемся предмете. Новый принцип методической строгости Дильтей видит в том, что философствование должно исходить из жизни: «Главный импульс моей философской мысли – желание понять жизнь из нее самой»⁶⁷. Решение вопроса о том, что должно быть исходной отправной точкой мышления, источником живого, целостного опыта, диктует и сам принцип философствования: отказ от всех внешних по отношению к жизни – «трансцендентных» – положений, опору только на то, что «дано» самой жизнью.

Нацеленность на понимание жизни отличает философию Дильтея от всех поэтически-свободных зарисовок так называемых «жизненных философий» выделяемых им (от Аврелия до Толстого) мыслителей, равно как и от иррационалистических течений философии жизни.

§ 9 Смысл дильтеевского историзма. История и жизнь.

Еще более точно специфику дильтеевской философии определяет то, что она является исторически ориентированной философией жизни. Предпосылка исторического измерения философии о человеке была заложена, с одной стороны, еще в немецкой классике, и, с другой, в упоминавшемся нами делении наук на науки о духе и науки о природе.

⁶³ Dilthey 1894, 151. (Ср. аналогичным замечанием Йорка: § 4)

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Dilthey 1894, 168-169.

⁶⁶ Dilthey 1907, 366.

⁶⁷ Dilthey 1911 c, 4.

«Что есть человек, может сказать ему только его история». Понятия «жизнь» и «историческая действительность» часто используются Дильтеем как равнозначные, поскольку историческая реальность сама понимается как «живая», наделенная живительной исторической силой: «Жизнь... по своему материалу составляет одно с историей. История – всего лишь жизнь, рассматриваемая с точки зрения целостного человечества...»⁶⁸. Аналогичным образом, в одном и том же смысле употребляются Дильтеем понятия «категории жизни» и «категории истории»⁶⁹.

Смысл дильтеевской попытки найти категориальные средства объединения истории и жизни могут быть поняты только в общем контексте развития исторической науки во второй половине XIX – начале XX века.

Классический историзм подпал под влияние идей, согласно которым возможно существование суждения, «свободного от ценностей», а также иллюзии наличия некой нейтральной перспективы, в которой и заключалась бы сущность исторической объективности. Но существование самих этих ценностей было возможно только на основе нейтральной же темпоральности, т. е. представлении об «объективном», внешнем по отношению к человеку временном континууме, в котором и возможна демонстрация единого и непрерывного потока исторических событий.

Интерес Ранке был направлен главным образом на объект исследования, находящийся в потоке исторического времени. Следуя за Ранке, Дройзен старался преодолеть чистый объективизм традиционной науки, делая акцент не на законах истории (*Geschichte*), но на законах исторического исследования и знания (*Historie*)⁷⁰. Однако и Дройзен толковал историю в традиционных терминах теории познания, понимая ее двояко: как обозначение для тотальности событий (*res gestae*) и как интерпретирующий отчет об этих событиях (*historia rerum gestarum*).

Основополагающая S–O-ная схема, определяющая основные подходы к изучению истории, была переята и неокантианцами. История оставалась по-прежнему чем-то, что «необходимо изучить»⁷¹. Дильтей же постарался осмыслить проблемы истории радикально иным способом: показывая, что жизнь не есть нечто, что «случается» в истории, но что историчность сама является одной из наиболее основополагающих категорий человеческой жизни. Известное выражение Г.-Г. Гадамера о том, что фундаментальный характер историчности не зависит от того обстоятельства, что человеческое существо имеет историю, но что, скорее, вся история целиком покоится на изначальной темпоральности и историчности человеческого бытия⁷², – опознается как перефразированная идея Хайдеггера, однако в действительности она восходит к Дильтею.

Немного забегая вперед, следует сказать: сделав шаг к выявлению неслучайного характера историчности, но ее принципиальности для человеческой жизни характера, Дильтей столкнулся с мощной оппозицией в лице

⁶⁸ Diltthey 1910, 256.

⁶⁹ Diltthey 1910, 362.

⁷⁰ В одном из приложений к «Историке». См.: Droysen 1868, 424.

⁷¹ Ср. далее § 53.

⁷² Gadamer 1959 a.

Гуссерля, считавшего невозможным совмещение историзма и идеала «строгой науки». В свою очередь Хайдеггер, осознав, что субъективная историчность никогда не сможет быть примирена с идеей объективной («значимой» или «строгой») науки, сделал свой выбор в пользу историчности, занявшись еще более радикальной деструкцией субъект-объектной парадигмы философского мышления.

§ 10 Развитие понимания жизни от описательной психологии к философской герменевтике

Вспомним, что принято считать основными характерными чертами герменевтики. Можно ли выделить черты, присущие герменевтическому методу в любом его виде? С давних пор к ядру герменевтического метода относят так называемый «герменевтический круг», которым называется «герменевтическое правило: целое необходимо понимать из частей (Einzelnen), а части – из целого», и она берет свое начало из античной риторики, в то время как «герменевтика Нового времени (neuzeitliche) перенесла его с искусства речи на искусство понимания»⁷³. Характер отношения между частями и целым имеет круговой характер – «мы имеем дело с круговым отношением», – считает Гадамер. Круговой характер выражается в том, что движение понимания всегда «движется от целого к части и обратно к целому. Задача состоит в том, чтобы в концентрическом круговом расширить единство понятого смысла»⁷⁴

Гадамер полагает, что к Шлейермахеру восходит, во-первых выделение в герменевтическом круге объективного и субъективного аспектов и, во-вторых, «деградация» герменевтики в «методическое»⁷⁵. Под последним «грехом» Шлейермахера подразумевается то, что герменевтика в его интерпретации перестала быть своеобразным медиумом, средством связи между традициями. (Кстати, именно в «выправлении» этого изъяна Гадамер усматривает главную свою заслугу). «Объективное» в герменевтическом круге есть, например, принадлежность слова связности предложения или – в ином масштабе – принадлежность самого предложения какому-либо конкретному тексту. Причем текст не образует того предела, которым мог бы быть ограничен объективный аспект герменевтического круга. Сам текст принадлежит более общей системе того, что можно назвать «наследием автора» и т. п. «Круг» здесь состоит в необходимости повторного возвращения к элементу более частного порядка (предложению, абзацу) на основании тем или иным образом осознанного целого, понимание которого, в свою очередь, углубляется, когда «целое» пытаются осмыслить на основе конкретизированного представления о частях. В качестве «субъективного аспекта» обозначено то, например, обстоятельство, что «тот же самый текст, будучи манифестацией творческого мгновения при-

⁷³ См. ставшее классическим изложение Гадамера, напр.: *Gadamer 1959 b*, 54; а также в: *Gadamer 1960*, 275.

⁷⁴ *ibidem*.

⁷⁵ *Gadamer 1959 b*, 54-56; ср.: *Gadamer 1960*, 57-59.

надлежит целому душевной жизни автора»⁷⁶. Сюда же следует отнести и процесс понимания текста читателем.

Поставив проблему *понимания жизни*, Дильтей необходимым образом столкнулся с вопросом: как вообще возможно «*научное познание единичных личностей*» и каковы средства его достижения?⁷⁷

Ключом к решению проблемы научного познания духовно-исторического мира становится у Дильтея анализ *понимания*, которое может иметь различные градации – в зависимости от интереса, испытываемого человеком к рассматриваемому им предмету. В высших своих формах понимание доводится до специализированного искусства, которое в его применении к фиксированным жизненным высказываниям Дильтей называет *истолкованием* или *интерпретацией*. История зарождения и развития особой дисциплины, связанной с правилами и закономерностями истолкования текстов или других, в принципе с текстами сравнимых документов человеческого духа, ведет свое начало от первых попыток толкования Библии. К середине XIX в. наука об истолковании – или «герменевтика» – приобрела благодаря работам Шлейермахера более или менее законченную форму. К центральному ее проблемам с тех пор причисляют вопрос о так называемом «герменевтическом круге»: с одной стороны, смысл произведения как целого должен быть понят из отдельных его частей – слов, предложений, и т.п.; с другой стороны, понимание отдельных частей уже предполагает некоторое общее понимание целого, без чего вырванные из контекста слова зачастую кажутся бессмысленными.

Традиционная герменевтика интересует Дильтея как «*интерпретация сохранившихся в тексте остатков человеческой жизни (Daseins)*»⁷⁸. Однако понимание *самой жизни*, очевидно, не может быть аналогичным пониманию любой другой предметной области: человеческая жизнь не позволяет определить себя как «предмет» или «текст». По отношению к жизни нельзя занять некую внешнюю ей «исследовательскую» позицию, подвергать ее рассмотрению как нечто имеющееся: ведь если – в соответствии с замыслом Дильтея – исходным становится «целостный человек», «полнота жизни», то проживаемая и переживаемая человеком жизнь, разворачивающаяся в определенных жизненных отношениях, образует ту первичную реальность, вырваться за пределы которой оказывается невозможным ни мысленно, ни физически⁷⁹. «Архимедовой точкой», отталкиваясь от которой можно было бы построить систему достоверного знания, не может стать и никакая другая понята единичная жизнь.

Понимание жизни может быть развернуто только из нее самой и постепенно расширено за счет переработки и усвоения нового опыта. Так оказывается, что основывающийся на «герменевтическом круге» метод филологических наук становится основой любого познания человеческой жизни.

⁷⁶ Gadamer 1959 b, 54-55.

⁷⁷ Dilthey 1900, 317.

⁷⁸ Dilthey 1900, 319.

⁷⁹ Ср. Dilthey 1897, 194.

Сформировавшуюся в различных частных гуманитарных науках методике понимания Дильтей впервые попытался применить в более общем плане – к человеческой жизни в целом, что дало исследователям повод называть Дильтея основателем *философской* герменевтики. Надо, однако, учесть, что термин «герменевтика» Дильтей применительно к *собственной* философии практически не употреблял. Впервые это сделал Хайдеггер в лекциях 1919–1925 гг.; новый импульс развитию темы «Дильтей и герменевтика» был дан в шестидесятых с появлением «Истины и метода» Г.-Г. Гадамера.

Поскольку герменевтика, обращенная к жизни, человеку, лишена преимуществ герменевтики филологической, для которой возможно непрерывное возвращение к постоянному тексту (жизнь не только трудносхватываема в каждый конкретный момент, но не поддается и интроспективному методу, ибо любое протекающее *post factum* осмысление жизни или неуловимым образом видоизменяет сам «предмет» рассмотрения, деформируя его в соответствии с ожиданиями исследователя), путь понимания должен вести через так называемые «объективации жизни» – термин, функция которого в философии Дильтея родственна пониманию объективного духа Гегелем, – т.е. через образования, которые жизнь произвела из себя и в которых косвенным образом узнает себя самое.

В соответствии с этим, метод философии жизни базируется, по Дильтею, на триединстве *переживания* определенных жизненных состояний и процессов, *выражения* (термин, который Дильтей употребляет в качестве синонима для «объективаций жизни») и *понимания*.

§ 11 «Школа» Дильтея

Без учеников значительная часть мыслей Дильтея даже не была бы даже зафиксирована. Студенты выполняли для учителя самые различные виды работ – от стенографирования до корректуры, для чего Дильтей ввел практику получения «личных учеников». Так, ко времени смерти Дильтея сохранился круг молодых исследователей, посвященных в философскую проблематику учителя, знавших стиль и метод его работы. Это обстоятельство впоследствии оказалось чрезвычайно важным, поскольку влияние ни одного другого немецкого мыслителя на последующую философскую мысль не зависело столь сильно от издания собрания его сочинений. Известность Дильтея – известность главным образом посмертная. Издание сочинений было начато вскоре после смерти Дильтея в 1911 г., и было задумано сперва как собрание трудов, опубликованных самим Дильтеем. До начала первой мировой войны успели появиться только первые два тома собрания.

В 1919 г. начинается период наиболее активной рецепции философии Дильтея. Философия жизни и феноменология становятся двумя наиболее популярными философскими течениями начала XX в., примечательным образом преломившимися в философии Мартина Хайдеггера.

§ 12 Основные идеи Дильтея

Если постараться выделить основные мотивы и проблемы, разработавшиеся В. Дильтеем и сохранившие свою актуальность для последующего развития германоязычной философской мысли⁸⁰, то они могли бы быть сведены к следующему:

1. Дильтей первым поставил вопрос о том, что составляет специфику гуманитарного знания. Была сделана попытка выявить особый характер научности, «наук о духе», освободить последние от схем, навязываемых им естественнонаучным знанием.

2. Большое значение имела борьба Дильтея против метафизики и спекулятивного идеализма.

2.1. Философ попытался расширить традиционное представление о познающем субъекте, показать взаимосвязанность душевного (и духовного) мира человека, а вместе с тем и ограниченность философии, ориентирующейся исключительно на его *познавательную* деятельность.

2.2. Исследования Дильтея сделали *жизнь человека центром самостоятельного философского интереса*, вырвав ее из сферы компетенции естественнонаучно ориентированной биологии и психологии. Так, если на рубеже тридцатых годов Карл Ясперс создает новое направление, обозначаемое им как «экзистенциальная философия», то несложно показать, что оно может рассматриваться как радикализация дильтеевской философии жизни.

3. Дильтей сделал важный шаг вперед в понимании роли истории в жизни человека, восстанавливая традиции исторически ориентированного мышления, в определенной мере утраченные с «анти-гегелевскими» движениями в западной философии конца XIX в.

4. Все эти идеи Дильтея в *соединении* с его интересом к теологии и герменевтике Шлейермахера оказались необычайно важными.

4.1. Без обширных штудий Дильтея, посвященных Шлейермахеру, герменевтика последнего не приобрела бы характера устойчивой парадигмы, признаваемой в исторических, филологических и литературно-критических дисциплинах;

4.2. Поскольку Дильтей поставил вопрос о применимости герменевтики не только к текстовым реальностям, но и к человеческой жизни, был создан важный прецедент *расширенного* толкования герменевтики, без которого невозможной была бы концепция философской герменевтики Г.-

⁸⁰ Здесь следует оговориться: влияние Дильтея на философские движения англо- и франкоязычного мира оказалось достаточно ограниченным. В американской философии, например, оно начало набирать силу лишь в последние десять – пятнадцать лет в связи с выходом первых томов избранных работ Дильтея на английском языке. В Испании идеи Дильтея нашли резонанс главным образом лишь в творчестве Ортега-и-Гассет; в России таковым «медиумом» оказался лишь Густав Шпет, не создавший школы и не оставивший сколько-нибудь влиятельных последователей. (Судить о рецепции идей Дильтея в России стало возможным лишь сравнительно недавно благодаря изданию: *Шпет Г. История как проблема логики. II. Вильгельм Дильтей // 2 текста о Вильгельме Дильтее*. М., 1995.

Г. Гадамера. Один из примеров того, как была расширена традиционная герменевтика, может быть найден в «описательной психологии» Дильтея. Дильтей исходит из основополагающего допущения, в соответствии с которым понимание жизни возможно за счет имплицитного предположения взаимосвязей переживания – в этом новый круг герменевтики, которая имеет теперь отношение не только к пониманию текста, но и к пониманию жизнью самой себя.

5. Многие понятия и категории, находившиеся в центре философских интересов В. Дильтея, получили затем самостоятельную жизнь в философских дискуссиях XX века. Благодаря труду «Переживание и поэзия» (*Das Erlebnis und die Dichtung* [1905]) очередным модным и расхожим словечком стал термин «переживание»⁸¹. Во многом именно эта мода не позволила осознать, насколько революционным для философии является термин «переживание».

Акт переживания (*Erleben*), его содержание (*Erlebnis*), а также предмет, к которому переживание отнесено (*Erlebte*) образуют живую взаимосвязь, которая сама дана в переживании; при обращении к одному элементу этой взаимосвязи даны также и остальные. Осознанное переживание всегда не только направлено на нечто иное, нежели оно само, но и отнесено к самому себе. Переживание (*Erlebnis*) – происшествие или событие, оказавшее значительное воздействие на человека, оставившего неизгладимое впечатление, эмоционально окрашенного опыта. «Переживать» значит: позволить воздействовать на себя чему-либо, прожить или испытать нечто. «*Erlebnis*» может означать содержание переживания (то, что переживается) или «осознание» содержания сознания. Переживание как пережитое (*Erlebnis*) характеризуется следующими чертами: 1) содержанием; 2) непосредственностью акта переживания (*Erleben*), понятийно не опосредованного; 3) связанностью пережитого с переживающим субъектом; 4) значимостью пережитого для жизненной взаимосвязи субъекта в целом. Вероятно, именно благодаря этим особенностям понятие пережитое (*Erlebnis*) стало одним из ключевых категорий философии XX в., потеснив традиционное «представление».

Дильтей стал также одним из первых, кто стал использовать элементы структурного и системного методов в философских исследованиях – факт, о котором, правда, уже мало кто вспоминает после работ Ж.-К. Леви-Стросса⁸².

6. Проблемы понимания оказали значительное влияние и на развитие немецкой педагогической науки в 1910-1933 гг. и 1950-1960 гг. Философия Дильтея уже по своему изначальному замыслу внутренне ориентирована на близость к жизни, а значит и на активное ее преобразование. Поэтому неудивительно, что первое поколение учеников Дильтея – Герман Ноль, Эдуард Шпрангер, Теодор Литт – развивали философские идеи Дильтея большей частью в сфере педагогики. «Высшим расцветом и целью всякой подлинной философии», по мнению Дильтея, является «педагогика в широком смысле, наука о воспитании человека»⁸³, и всякая философская спекуляция имеет свое оправдание исключительно «ради дей-

⁸¹ Ср. далее § 23.

⁸² На это обращает внимание Фр. Роди. См. *Rodi* 1987 с.

⁸³ *Dilthey W. Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems // GS IX, 7*

ствия»⁸⁴. Именно благодаря «школе Дильтея» педагогика стала признанной университетской дисциплиной, утвердившей себя среди других областей знания.

Проблемы понимания получили свое развитие в дискуссиях 1960-1970 гг. в контексте различий между «пониманием», «объяснением» и «истолкованием»⁸⁵. Следует обратить внимание и на гуманистический аспект проблемы «понимания»: «понимание» подводит исследователя к проблеме чужой индивидуальности, «Другого», которая благодаря работам французских авторов приобрела в XX веке необычайную популярность (Левинас).

Однако главная линия рецепции философских идей Дильтея ведет к Хайдеггеру, через Хайдеггера, а также через критику философии жизни со стороны феноменологии. Прежде чем перейти к рецепции идей Дильтея в феноменологической традиции, следует кратко охарактеризовать еще одну важную проблему, которую ставили перед собой граф Йорк и Вильгельм Дильтей, и в решении которой Дильтей продвинулся несколько дальше Йорка.

7. Переосмысление философией жизни «природы» человека и философии, делает чрезвычайно важной является *программу создания новых категорий*, которые бы смогли более адекватно выразить этот новый философский опыт. Как точно замечает Йорк, «требование новой теории познания» стало актуальным именно тогда, когда «под сомнения была поставлена сфера применимости (Tragweite) интеллектуальных средств (т.е. категорий. — И.М.)»⁸⁶. Таким образом, недостаточность категориальных средств ведет к размышлениям о познании и том, как в нем участвует «целостный человек». Расширение теоретико-познавательной постановки вопроса, о которой мы говорили, в свою очередь приводит к необходимости создания новых категорий. Поскольку жизнь теперь становится «ограником для постижения исторической живости (Lebendigkeit)», она оказывается той первичной данностью, «из которой должны быть выведены все, даже предельно общие категории»⁸⁷.

Понимание важности этой задачи разделяет и Дильтей. В «Описательной психологии» Дильтей говорит об «*артикуляции душевной жизни*»⁸⁸. Именно на том, что человеческой жизни (психике) внутренне присуще проявление, артикуляция себя самой, основывается возможность, «как бы привести индивидуальность к “выговариванию”»⁸⁹. Все это должно привести к тому, что описательная психология, создаст терминологию для описания индивидуальности⁹⁰. Эта задача вполне выполнима⁹¹ и чрезвы-

⁸⁴ Ibid., 203

⁸⁵ См. главным образом работы Карла-Отто Аппеля (К.-О. Appell)

⁸⁶ Письмо Йорка Дильтею от 15 дек. 1894 г. См.: В, 178. О том же говорит Дильтей: *Dilthey* 1897, 195.

⁸⁷ Из письма Йорка Дильтею (дек. 1893 г.). См.: В, 167.

⁸⁸ *Dilthey* 1897, 217. Подчеркнуто Дильтеем.

⁸⁹ В оригинале: «zur Aussprache zu bringen». *Dilthey* 1897, 228.

⁹⁰ *Dilthey* 1897, 228.

чайно важна: постепенная работа в этом направлении создаст общую для гуманитарного знания научную терминологию⁹².

Большее внимание уделяется этой проблеме в одной из последних работ Дильтея – «Построении исторического мира в науках о духе». Автор различает «понятия жизни» (*Lebensbegriffe*) и «категории мышления» (*Denk-kategorien*). Задачей «жизненных понятий» является «выражение свободы жизни и истории»⁹³, – сложность этой задачи Дильтей признает, однако считает, что должна быть сделана по крайней мере попытка ее решить. Они «вырастают на самой жизни» (195) и являются инструментами ее постижения (199). Существуют категории, которые применимы *как* к гуманитарным, *так* и к естественным наукам (различение, уравнивание, соединение и др., 196), и, кроме того, специфические категории жизни: значение (*Bedeutung*), значимость (*Bedeutsamkeit*), ценность (*Wert*), цель (*Zweck*), сила (*Kraft*), целое и часть (*Ganzes und Teil*), развитие (*Entwicklung*) и др. (223). Особое внимание Дильтей уделяет категориям «значения» и «значимости». И для нас эти две категории являются наиболее важными: для прояснения различий между Гуссерлем и Дильтеем, а также связи между философией жизни Дильтея и тем, что делает с феноменологией Хайдеггер⁹⁴.

Глава третья. Критика философии жизни со стороны феноменологии

Эпистолярное наследие Йорка и Дильтея стало сравнительно поздней вехой в рецепции идей философии жизни. За 10 лет до того с философией жизни как течением, ориентированным на формирование исторического мировоззрения, была начата важная полемика со стороны феноменологической философии.

§ 13 Философия как строгая наука

В третьем номере незадолго до того основанного журнала «Логос» (1911 г.) вышла первая крупная публикация Гуссерля со времени «Логических исследований» – статья «Философия как строгая наука», более известная специалистам под названием «*Logos-Aufsatz*». Она была задумана, по выражению самого Гуссерля, как «популярный» материал для широкого круга читателей⁹⁵, и должна была представлять «общую характеристику» его намерений.

⁹¹ Мы можем описать не только становления образа восприятия, его преобразование, а также представлений разного рода и т.п., – но и проследить, «описать» образование понятий. См. *Dilthey* 1897, 200.

⁹² *Dilthey* 1897, 193.

⁹³ *Dilthey* 1910, 203. Далее ссылки на эту работу в тексте.

⁹⁴ Ср. далее § 43 Слл.

⁹⁵ Ср. письмо к Мишу от 3.08.1929 – *Briefe* VI, 275.

Свои воззрения Гуссерль представил в виде критики современных ему философских течений, обозначаемых им как «натурализм», «психологизм» и «историцизм». Замысел Гуссерля состоял в том, чтобы дать «диагноз» современной ему философской ситуации и предложить пути выхода из нее.

Статью, подготовленную для журнала «Логос», не случайно называют «программной». Гуссерль ставит перед собой задачу создания абсолютной, общезначимой науки, которая могла бы силой непоколебимой очевидности своих оснований стать фундаментом всей системы знания. По радикальности и решительности поставленной задачи, философия Гуссерля стремилась занять особое место в системе наук. Это как нельзя более точно соответствовало особенностям Гуссерля как исследователя⁹⁶.

Свой идеал абсолютного знания Гуссерль подкрепляет анализом развития философии от ее истоков до современности. Философия, по Гуссерлю, всегда стремилась к тому, чтобы быть строгой наукой. Однако даже самый поверхностный анализ обнаруживает отсутствие в философии некоего единого учения. Каждое утверждение может быть оспорено; разнообразные позиции и воззрения являются, чаще всего, делом личного убеждения. Статуса «строгой» науки или даже «науки» вообще, философия, по мнению Гуссерля, не достигла, что, однако, не должно означать, несовершенства философии как таковой, но лишь показывать, что философия как наука «еще не началась»⁹⁷.

Необходимо философское учение, которое после «громких предварительных работ поколений начинает снизу, с не подлежащего сомнению фундамента»⁹⁸. Таким философским учением должна была стать программа феноменологии, начатая Гуссерлем в «Логических исследованиях» (1900-1901)⁹⁹.

⁹⁶ Это как нельзя более точно соответствовало особенностям Гуссерля как исследователя. «...Гуссерль обладал прямо-таки миссионерским сознанием, - отмечал лично знавший его Гадамер, - и вследствие того желал излечить всю человеческую культуру. В «Кризисе» это ясно видно. Однажды у нас с Гуссерлем был разговор, который это иллюстрирует. Я, конечно, интересовался многими мусическими искусствами и захотел однажды узнать, что думает тайный советник Гуссерль о современном искусстве (а то, что я тогда таковым считал был экспрессионизм). Гуссерль ответил: "Ах, знаете, господин доктор, музыка доставляет мне огромную радость, я очень люблю поэзию, охотно хожу в театр или музеи, но трансцендентальное обоснование феноменологии не оставляет мне никакого времени еще и заниматься всеми этими вещами, которые я очень люблю". Ср.: *Gadamer* 1974, 165, а также: *Husserl* 1911, 293-294 [7] / *Гуссерль* 1911, 132-133, где Гуссерль связывает формирование торго-научной философии с «высшими интересами человеческой культуры».

⁹⁷ *Husserl* 1911, 290-291 [4] / *Гуссерль* 1911, 130.

⁹⁸ *Husserl* 1911, 291-292 [6] / *Гуссерль* 1911, 131.

⁹⁹ Временами используя «философию-как-строгую-науку» в качестве синонима к «феноменологии», Гуссерль все же считал, что время «подлинной» (т.е. научной философии еще не пришло - в этом смысле следует истолковывать однажды высказанное Гуссерлем сомнение относительно того, «сможет ли он прожить достаточно долго»), чтобы когда-либо «стать философом» (Цит. по: *Schuhmann* 1990, 279).

Ориентация философии Дильтея на исторический характер человеческого существования и различных форм объективации жизни не могла не прийти в противоречие с гуссерлевским стремлением к абсолютной, не ограниченной временем и историей философии. Так, позиция Дильтея, охарактеризованная как «историцизм», была подвергнута решительной критике. Помещая свою критику в более широкий исторический контекст, Гуссерль указывает сначала на Гегеля, упрекая того за «отсутствие (в его философии.— И.М.) критики разума, которая только и делает возможной философскую научность»¹⁰⁰. Гегельянство привело, по мысли Гуссерля, к некоторым негативным последствиям в развитии последующей философии — «натурализму» как реакции естественных наук на философию Гегеля и «философии мировоззрений» (*Weltanschauungsphilosophie*), возникновение которой было обусловлено «оборачиванием философии истории Гегеля в скептический историцизм (*Historizismus*)»¹⁰¹. Историцизм возник, по мнению Гуссерля, как следствие открытия истории и «становления новых наук о духе»¹⁰². И так же, как «естествоиспытатель склонен рассматривать все как “природу”, так и гуманитарий считает все “духом”, историческим образованием и, в соответствии с этим, искажает все, что не может рассматриваться как таковое»¹⁰³.

Изложение взглядов Дильтея Гуссерлем не имеет — до определенного момента — исключительно критического характера. «Всякое духовное образование... имеет свою внутреннюю структуру, типичу, чудесное богатство внешних и внутренних форм, возникающих в потоке духовной жизни, которые затем преобразовываются и позволяют заметить в самом характере своего преобразования структурные и типические различия...». — Так начинает Гуссерль. — «Если посредством внутренней интуиции мы вживемся в [это] единство духовной жизни, то сможем почувствовать (*nachfühlen*) господствующие в нем мотивации, а вместе с тем и «понять» сущность и развитие конкретного духовного образования в его зависимости от духовных мотивов единства и развития. Так нам становится «понятным» и «объяснимым» все историческое — в особенности его «бытия»... Таким образом могут быть также интуитивно исследованы искусство, религия, обычаи, и т.п.»¹⁰⁴. В итоге Гуссерль признает даже «великую задачу» исследования морфологической структуры различных культурных образований. Однако все это он не считает относящимся к философии. К тому же, он усматривает в качестве неизбежного и опасного следствия такой «исторической установки» исследователя исторический релятивизм и следующий за ним скептицизм.

Когда Гуссерль выхватывает цитаты из нескольких первых абзацев вводного параграфа работы «Типы мировоззрения и их развитие в метафизических системах» (1911), ему кажется, что Дильтей *сам* делает вывод о неизбежности скептицизма. «Среди причин, которые каждый раз дают

¹⁰⁰ Husserl 1911, 293 [7].

¹⁰¹ Husserl 1911, 293 [7].

¹⁰² Husserl 1911, 294 [8].

¹⁰³ Husserl 1911, 294 [8].

¹⁰⁴ Husserl 1911, 323-324 [42] / Гуссерль 1911, 158-159.

скептицизму новую пищу, — отмечает Дильтей, — одной из наиболее мощных является анархия философских систем»¹⁰⁵. «Однако более разрушительным, чем скептические выводы из противоположности человеческих мнений, — продолжает он далее, — оказывается сомнение, произрастающее из углубляющегося развития исторического сознания»¹⁰⁶. «Учение о развитии, возникшее таким образом, необходимо связано с признанием относительности любой исторической формы жизни... Так, развитие исторического сознания разрушает веру в общезначимость каких-либо философий, пытающихся... выразить связность мира связностью понятий, еще более основательно, чем рассмотрение противоречащих друг другу систем»¹⁰⁷. Гуссерль согласен с «*фактической истинностью*»¹⁰⁸ сказанного Дильтеем — полагая, что история действительно находится в противоречии с идеей вечности, абсолютности и общезначимости истины, идеи, знания — но это только подтверждает его подозрения относительно пагубности исторического сознания.

По-видимому, замечания Дильтея, более риторические по своему характеру, имели своей целью скорее обрисовать всю связанную со становлением исторического воззрения на мир сложность ситуации. Тем не менее Гуссерлем они истолковываются как обоснование невозможности объективной значимости любого рода, как апологетика исторического (в гуссерлевской терминологии: «историцистского») релятивизма и скептицизма. Гуссерль далее опровергает обоснованность тезиса, выдвинутого, как он полагает, «историцистом» Дильтеем. «Как может историк судить об истинности определенной философской системы и тем более вообще о возможности некой философской науки, значимой самой по себе?»¹⁰⁹ — недоумевает Гуссерль, высказывая безусловно верные, но не Дильтея затрагивающие критические замечания.

Примечательно, что буквально несколькими строчками ниже тех цитат, которые приводит из «Типов мировоззрения» Гуссерль, Дильтей выражает надежду, что как раз «историческое сознание, которое проделало столь разрушительную работу по отношению к великим системам (философии. — И. М.), должно помочь нам устранить резкое противоречие между существующей в каждой философской системе претензией на общезначимость и исторической анархией этих систем»¹¹⁰.

Следует, правда, признать, что в «Типах» Дильтей подробно не говорит о путях, на которых возможно позитивное решение вопроса об объективности (общезначимости) знания¹¹¹. Но у Дильтея отсутствует и обоснование исторического скептицизма.

¹⁰⁵ Dilthey 1911, 75.

¹⁰⁶ Dilthey 1911, 76.

¹⁰⁷ Dilthey 1911, 77-78.

¹⁰⁸ Husserl 1911, 324 ff. [43] / Гуссерль 1911, 159.

¹⁰⁹ Husserl 1911, 325-326 [44] / Гуссерль 1911, 161.

¹¹⁰ Dilthey 1911 b, 78.

¹¹¹ См., напр., работу «Историческое сознание и мировоззрение» Dilthey [1911] а, которая начинается с обрисовки той же «антиномии между претензией каждого воззрения на жизнь и мир на общезначимость и

§ 14 Переписка Дильтея и Гуссерля

В письме Гуссерлю от 29 июня 1911 г. (написанном за три месяца до смерти) Дильтея, заметно расстроенный резкой критикой своего коллеги, пытается доказать, что его позицию никоим образом нельзя назвать «историцизмом», закономерное следствие которого Дильтея, так же, как и Гуссерль, усматривает в «скептицизме». «Обвинение в скептицизме построено «лишь на нескольких предложениях из Введения к моим “Типам”», – справедливо возражает Дильтея Гуссерлю, признавая и за собой некоторую долю вины, заключающуюся в недостаточной «развернутости» отдельных положений своей работы¹¹².

Предположение Гуссерля о склонности философии Дильтея к скептицизму могло быть вызвано последним из цитированных им замечаний, где Дильтея говорит о разрушении веры в общезначимость философских систем «которые попытались... выразить связность мира посредством связности понятий»¹¹³. Для Гуссерля же мир *может и должен* быть «выражен» в понятиях – в противном случае общезначимое знание невозможно.

Однако в системе Дильтея часто повторяемая мысль о невозможности выразить «связность мира посредством связности понятий» никоим образом не имеет скептического оттенка¹¹⁴. Тезис Дильтея имеет главным образом *критическую* направленность. Под «связностью» (иначе: «взаимосвязью») мира подразумевается прежде всего некая первичная связность, называемая Дильтеем *жизнью* (здесь следует помнить, что в центре интересов Дильтея стоит главным образом *духовный* мир, способный выражать себя в различных формах). Жизнь *дана* как изначально не расчлененное «живое целое». Если, далее, традиционная философия пытается определить первичное живое единство в системе понятий, то – в «Идеях» Дильтея подробно это разъясняет¹¹⁵ – такого рода система соединяет свои элементы, произвольно выхваченные из живой взаимосвязи жизни посредством связи уже *иного* рода – «связности» гипотез. Таким образом конструируется новая рациональная система («связность» – если пользоваться терминологией Дильтея). Но – и в этом заключается главное возражение Дильтея – «мы не в состоянии построить еще одну

историческим сознанием», вынесенной в подзаголовок, и кратко (хотя весьма скупое и недостаточное) говорит о «пути решения» этой дилеммы (вторая глава, S. 7-9).

¹¹² Письмо Дильтея Гуссерлю от 29.VI. 1911 // *Briefe* III, 44.

¹¹³ *Dilthey* 1911 b, 76.

¹¹⁴ «Мы согласны в том, – пишет Дильтея, – что, говоря в общем смысле, существует общезначимая теория знания. Мы, далее, согласны в том, что доступ к ней могут открыть лишь исследования, которые прояснят смысл обозначений, в которых эта теория нуждается; а также, что эти исследования необходимы для всех частей философии. В дальнейшем построении философии наши пути расходятся. Мне кажется невозможной метафизика, которая пытается выразить связность мира посредством связности понятий».

Письмо Гуссерлю от 29. VI. 1911. См.: *Briefe* III, 43.

¹¹⁵ *Dilthey* 1897, 148-149; 174-175; 193-194.

«связность» за пределами той, которая нам дана»¹¹⁶. Мы не в состоянии выйти в познании за пределы жизни.

Своими настойчивыми предостережениями относительно «познания посредством понятий» Дильтей стремится лишь предотвратить излишнюю поспешность выводов традиционной философии. Дильтей озабочен, таким образом, проблемой возможно более *адекватного* познания действительности – понимается ли им «действительность» как «живая историческая действительность» или «живая реальность душевной жизни».

Но озабоченность проблемой адекватного познания весьма далека от позиции скептицизма, отрицающего возможность такого познания *как таковую*. Критика Гуссерля должна была быть, скорее, направлена против *того пути*, который Дильтей предлагает в «Идеях» на замену традиционному.

В ответном письме от 5/6 VII. 1911 Гуссерль благодарит Дильтея за все разъяснения, которые, по его словам, «дороги и ценны для меня как решительно и четко очерченные выражения Вашего духа». «Тщательно все взвесив, – добавляет Гуссерль, – я не хотел бы признавать границ (между своим и дильтеевским подходами. – *И. М.*), и мне на самом деле кажется, что серьезных различий между нами вообще не существует»¹¹⁷.

Переписка оставляет двоякое впечатление: с одной стороны, Дильтей и – даже в большей степени – Гуссерль пытаются найти нечто, что объединяет представляемые ими направления философской мысли. С другой стороны, разговор по-прежнему ведется на разных языках. Взаимопонимание практически не достигнуто. «Положительных» итогов переписки, как будто бы не существует. Высказывания Гуссерля как в 1910-1911, так и в более поздние годы косвенно свидетельствуют о том, что позиция Дильтея осталась им не понятой. Гуссерль и позднее не отказывается от своего упрека в «историцизме».

Одним из главных различий в философиях Дильтея и Гуссерля является понимание истории. «В то время как для Дильтея история – сущностно важная обитель духовного мира человека, в которой тот реализует осмысление самого себя, для Гуссерля того периода история – состояние затуманенности идеи в своем явлении. Идея должна, поэтому, быть очищена феноменологией от всего, что является фактологически-историческим»¹¹⁸.

Критика Гуссерлем Дильтея не должна вызывать удивление. До публикации «Логических исследований» Гуссерль не был знаком практически ни с одной работой Дильтея. Некоторым исключением были дильтеевские «Типы мировоззрения». Однако еще предстоит показать, что проникновение в замысел «Типов» в значительной мере предполагает знание работы, проведенной Дильтеем в «Идеях к описательной и расчленяющей психологии».

Но к моменту публикации статьи в журнале «Логос» Гуссерль не читал и этой работы. Обвинения Гуссерля в адрес Дильтея основывались главным

¹¹⁶ *Dilthey* 1897, 194. – Эта формулировка эквивалентна, по сути, приводившимся нами в главе, посвященной Дильтею.

¹¹⁷ *Briefe* III, 48.

¹¹⁸ *Biemel* 1968, 433.

образом на резкой критике дильтеевской работы Германом Эббингаузом¹¹⁹. Гуссерль признается в этом, правда, только в 1925 году, в лекциях по «Феноменологической психологии»¹²⁰, сожалея, что критика Эббингауза отвратила его от чтения Дильтея. Как говорит Гуссерль в этих лекциях далее, невосприимчивым к Дильтею сделало его и впечатление от работы «Введение в науки о духе» (1883 г.), которая показала ему позитивистской. Усилия же Гуссерля того времени (как, впрочем, и Дильтея¹²¹) были направлены на опровержение позитивизма.

Уже отмечалось, что сформулированная Дильтеем в 1883 г. во «Введении» позиция претерпела в последующих работах существенную трансформацию. Возможность конструктивного диалога между Гуссерлем и Дильтеем сохранялась вплоть до конца 1910 года. В конце ноября - начале декабря 1910 года Гуссерль получает от Дильтея авторский экземпляр последнего крупного труда своего старшего коллеги – книгу «Построение исторического мира в науках о духе». Однако к тому времени написание статьи «Философия как строгая наука» было уже завершено, повода сомневаться в своих выводах и, соответственно, испытывать необходимость дополнительно знакомства с исследованиями Дильтея у Гуссерля не возникло. К Рождеству 1910 года материал для «Логоса» отдается в печать¹²², где он выходит весной 1911 г.

Однако, дискуссия, развернувшаяся на основе статьи Гуссерля «Философия как строгая наука», была не первым актом в истории взаимоотношений обоих мыслителей. Когда появились «Логические исследования» Гуссерля, Дильтей оказался, вероятно, одним из первых, кому удалось распознать философскую значимость этого труда и, несомненно, первым из философов старшего поколения, заявивших об этом публично. На общем заседании Королевской Прусской академии, состоявшемся 2 марта 1905 года, когда Дильтей представлял коллегам первую часть своих штудий к основоположению наук о духе, от него – по выражению Пфендера – были услышаны слова «краткого, но впечатляющего и безоговорочного признания» заслуг Гуссерля. Об этом периоде Гуссерль вспоминает позднее следующим образом: «Феноменология в “Логических исследованиях” была еще очень ограничена, я не был еще уверен в значимости метода, а также не имел ясного представления относительно универсальности сферы феноменов как предмета всеобщей науки. Зимой 1905–06 гг. произошел первый “синтез” между нашими с Дильтеем усилиями – в форме личных бесед во время моего визита к Дильтею. Поводом послужила информация одного из участников дильтеевского семинара... что в зимнем семестре 1905–1906 гг. тот вел занятия по второму тому моих “Логических исследований”. На меня произвел неизгладимое впечатление тот факт, что Дильтей идентифицировал мою феноменологию с психологией наук о духе и связал с задачей своей жизни – основоположением гуманитарных наук. В Геттингене я тут же объявил занятия по наукам о природе

¹¹⁹ Ср. *Ebbinghaus* 1895.

¹²⁰ *Husserl* 1925, 34.

¹²¹ Ср. § 6.

¹²² *Schuhmann* 1977, 159.

и духе, и с тех пор соответствующие проблемы занимают меня больше всего, хотя из этого до сих пор ничего и не опубликовано»¹²³.

Однако такое признание Дильтея состоялось лишь в 20-х гг. Для рецепции идей Дильтея Хайдеггером оказалось значимым, что философия жизни была помещена в рамки жесткого противопоставления «философия мировоззрений – строго-научная философия», из которого должна была быть выведена новыми усилиями¹²⁴.

Несмотря на продемонстрированную нами разность философских подходов Дильтея и Гуссерля остается пока непроясненным следующее обстоятельство: почему именно Дильтей (вслед за Гуссерлем следовало бы предположить, что он был наиболее отдален от феноменологической программы) сумел, тем не менее, первым по достоинству оценить ее революционный характер?

Известно только, что Дильтей знал об исследованиях Гуссерля задолго до того, как последний познакомился с трудами своего старшего коллеги. История исканий Дильтея показывает, каким образом исследования проблем основоположения гуманитарных наук, вывели его на позицию, несколько сходную с параллельно разрабатываемой в феноменологии. Во многом это обусловлено тем обстоятельством, что с 1905 года Дильтей развивает категорию «выражения» как связующего звена между внутренней психической структурой и внешними структурами социально-исторического мира. Примечательным образом толкование категории «выражение» обнаруживает свой параллелизм с «Логическими исследованиями» Гуссерля.

Первым исследованием, посвященным разбору различий между системами Дильтея и Гуссерля была книга Георга Миша «Философия жизни и феноменология», для написания которой Миш даже отвлекся от главного труда, занимавшего его в то время¹²⁵.

Детальный и систематический разбор вопроса о феноменологичности исследований Дильтея и, – в более широком плане – разрабатываемой им совместно с Йорком философии жизни должен стать темой отдельного исследования. Здесь важно указать по крайней мере на необходимость такой постановки вопроса¹²⁶.

¹²³ Письмо к Манке от 26 дек. 1927. См.: *Briefe III*, 459-460.

¹²⁴ Ср. далее § 33 Слл.

¹²⁵ Работа «Построение логики на основе философии жизни». (*Misch* [1929-1930]). Отто Пёггелер полагает, что если бы Миш не предпочел завершению этого труда выступление более полемического характера (труд «Философия жизни и феноменология»), книга «Построение логики» могло бы по своему влиянию на немецкую философию 20-30-х гг. быть сопоставимо с работой Хайдеггера «Бытие и время».

¹²⁶ Дильтей сам дал повод (благодаря словам, что рассматривал «Логические исследования» как работу, на которую он мог опираться в дальнейшем развитии своей психологии) повод к укреплению широко распространенного мнения, что он попал в «зависимость» от феноменологии Гуссерля. Ср.: *Кошарный* 1989 а; 1989 б; 1990 а; 1990 б; *Hünemann* 1967, 225. Иная интерпретация представлена в: *Rodi* 1985; *Ströker* 1985; *Gadamer* 1985 б;

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

РАННИЙ ХАЙДЕГГЕР

Раздел Первый

Католицизм. Феноменология

Аристотель родился, жил и умер.

Мартин Хайдеггер

Хайдеггер родился 26 сентября 1889 года в небольшом городке Месскирхе на юге Германии. Отец Мартина был ремесленником, одновременно причетчиком и звонарем церкви св. Мартина в Месскирхе. Родина матери – одна из деревень в Верхней Швабии. Из тех детских лет Мартин на протяжении всех лет своей жизни сохранил любовь к родным местам, знание и уважение к ручному труду и... необыкновенную для философа того времени «спортивность».

Так можно было начать и завершить биографическую справку о великом мыслителе Мартине Хайдеггере, известного своей нелюбовью ко всякого рода биографиям. Завершить, чтобы послушать, *что* считает нужным сообщить о себе сам Хайдеггер.

Глава первая. В поисках себя

§ 15 Хайдеггер о себе

«Моя академическая учеба началась зимой 1909/10 годов на теологическом факультете университета Фрайбурга. Впрочем, профилирующие занятия теологией оставляли еще достаточно места для философии, и без того входящей в учебный план. Так что с первого семестра на мой ученический пульт в факультетском интернате встали оба тома “Логических исследований” Гуссерля. Книги были взяты в университетской библиотеке. Срок сдачи всегда мог быть без затруднений продлен – ясно, что этот труд не часто запрашивался студентами. Как же в столь чуждом для него окружении попал он ко мне на стол?

По некоторым намекам в философских журналах я узнал, что гуссерлианский образ мыслей был предложен Францем Brentano, чья диссертация “О различных значениях сущего у Аристотеля” (1862) с 1907 г. служила посохом в моих первых неуклюжих и беспомощных попытках проникнуть в философию. Довольно смутно задело меня рассуждение: если сущее сказывается в различных суждениях, то какое сущее, в таком случае, имеет значение путеводное и основное? Что есть бытие? На последнем году моего обучения в гимназии я наткнулся на сочинение тогдашнего профессора догматики Фрайбургского университета Карла Брайга “О бытии. Абрис онтологии”. Книга эта вышла в 1896 году, ко времени, когда ее автор стал экстраординарным профессором философии факультета теологии Фрайбургского университета. Основные разделы сочинения сопровождалась приложением обширных цитат из Аристотеля,

Фома Аквинского и Суареса, и здесь же, кроме того, анализировалась этимология слов, обозначающих основные онтологические понятия»¹.

Итак, толкование различных значений сущего пробудили у молодого Хайдеггера интерес к следующему: Что же *объединяет* все эти значения? Что есть бытие? С тех пор вопрос о бытии (или, как Хайдеггер иногда еще говорит: о *тò óv*) стал и «всегда оставался» для Хайдеггера «направляющим философским вопросом»². Опять-таки занятия античной философией привели Хайдеггера к важному прозрению:

«В начале европейской философии, а соответственно и во всей последующей философии, хотя и был главным вопрос: что есть сущее как таковое? – Однако никогда не спрашивалось: что есть само бытие, в чем состоит и коренится явленность (*Offenbarkeit*) бытия человеку и его отношение к нему?»³.

История, источником которой является сам Хайдеггер, сообщает далее, что лишь после знакомства с феноменологией Гуссерля Хайдеггер вошел в «живое и плодотворное» отношение к подлинному философскому исследованию, и что лишь тогда ему «предоставилась возможность философски развить основополагающий вопрос о самом бытии», который «его по-настоящему интересовал»⁴. Сам Хайдеггер неизменно характеризует путь своей мысли через континуальность вопрошания о бытии. Вопрос о смысле бытия – основное направление его философии, объединяющее позднего и раннего Хайдеггера даже при той оговорке, что были необходимы «многие окружные и тупиковые пути через историю европейской философии», прежде чем «названные вопросы приобрели свою изначальную ясность»⁵.

Далее следует остановиться на этой самооценке Хайдеггера, ибо она во многом определяет то, что мы увидим в раннем Хайдеггере. Кроме того, с самого начала определяет и то, что мы вообще можем *искать*. Недооценивать влияние этой парадигмы нельзя. Иногда даже говорят, что *Хайдеггер – мыслитель одной и единственной мысли: мысли о бытии*⁶. Однако здесь следует заметить, что практически все эти характеристики в конечном счете опираются на замечания самого Хайдеггера.

Таково общее русло, в котором по-видимому должно двигаться наше рассуждение. И даже если впоследствии окажется, что непрерывная и неотступная заинтересованность одним и только одним вопросом о бытии не всегда заметна с одинаковой силой, нам все же придется, уважая мнение самого Хайдеггера, по крайней мере сначала взять эту линию в качестве руководящих для *наших* исследований.

¹ *Heidegger* 1969, 303

² *Heidegger* 1946 b, 1.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Heidegger* 1967, XI.

⁶ См. *Yucinas* 1961, 6. Той же точки зрения придерживается Шпигельберг. См.: *Spiegelberg* 1969, 284.

§ 16 Ранние статьи Хайдеггера. Журнал «Академик»

Копни глубже, и ты наткнешься на католическую почву

Гёррес⁷

Первые публикации Хайдеггера относятся к 1910–1911 гг. Они появились в консервативном католическом журнале «Академик». По некоторым сведениям, это издание было прекращено в 1911 г. По другим⁸ – лишь в 1917 г., что же касается последних материалов Хайдеггера в этом издании, то они датированы 1913 годом. С первого взгляда на эти ранние тексты ставшего известным впоследствии философа ясно: их автор – человек глубоко религиозный. Все они написаны в стиле выступлений Карла Брайга, критиковавшего идеологию автономии субъекта и всякого рода субъективизм.

Энциклика Папы Пия X от 8 сентября 1907 г. призывала католическую церковь к решительной борьбе против так называемого модернизма. А уже 2 июня 1908 г. теолог Карл Брайг прочел студентам Фрайбургского университета доклад «Что должен знать образованный человек о модернизме». Брайг вообще был известен как один из верных сторонников политической линии Ватикана. Его также считают создателем самого понятия «модернизм». В своем докладе Брайг обрушивается на романтизм XIX в., а также ту протестантскую идеологию, которая благодаря Канту и Шлейермахеру способствовала «перенесению» религиозной веры во внутренний мир «Я»⁹. По мнению Брайга это привело к подчинению «истинной» веры субъективности и вырождению ее в субъективизм и релятивизм. «Модернист» – современный последователь этой традиции – «слеп ко всему, что не является его Я или не служит ему»¹⁰. Спасение, предлагаемое Брайгом, заключается в отказе от автономии субъекта в пользу авторитета церкви – вера должна быть укоренена в католической философии.

Статья с характерным названием «*Per mortem ad vitam*» подписана: «М. Хайдеггер, студент теологии; Фрайбург в Брезгау» и посвящена книге Йоргензена¹¹ «Ложь и правда жизни», повествующей об обращении в католическую веру некогда атеиста Йоргензена. «Личности», о которых «в наши дни много говорят», «интересные люди», к которым причисляются О. Уальд, П. Верлен, «сверхчеловек» Ницше и... М. Горький – этот «великий бродяга» – противопоставляются тому, кто в час благодати вдруг сознает «большую ложь своей цыганской жизни, разбивает алтари

⁷ Цитату приводит в своих ранних сочинениях сам Хайдеггер. См.: *Heidegger* 1910 b, 110.

⁸ Ср.: Ott 1991.

⁹ О том, какую позицию через несколько лет займет Хайдеггер по этому вопросу см. § 31 б.

¹⁰ *Braig* 1908, 23.

¹¹ Йоханнес Йоргензен (1866–1956), – писатель, начинал как сторонник дарвинизма и натуралист, обратился в католичество в 1896 г.

ложных богов и становится христианином»¹². Реплики в адрес атеистов язвительны. Кстати, скрытое цитирование («слишком слаб для жизни и недостаточно болен к смерти») позволяют предположить, что Хайдеггер уже знаком с Кьеркегором. Заметка Хайдеггера проникнута серьезностью и оптимизмом веры. Примечательно, что своеобразным союзником глубокой и истинной религиозности выступает «биологический закон»: «Истина должна естественным образом вести к счастью, а ложь – к гибели». И вот, поверяя все Богом и этим высшим законом, Хайдеггер вступает в заочную полемику с «великими “личностями”» и их «духовной и нравственной суверенностью “Я”»: «Мы видели: нашли ли великие “личности” счастье? Нет. – Сомнение (*Verzweiflung*) и смерть. Посмотрите на те шеренги свидетелей, ухивших небытие, держа револьвер у лба. Значит, все они не нашли истины. Значит, индивидуализм есть ложная форма жизни»¹³.

Кстати, «биологический аргумент» появляется еще раз: «Высшая жизнь обусловлена гибелью низших форм»¹⁴. Приводятся естественные в этом контексте примеры с растением и неорганическими веществами, животными и растениями. Вывод таков: «Хочешь жить духовно, достичь блаженства – умри, убей низменное в тебе, действуй с супранатуральной благодатью, и ты возродишься»¹⁵.

Итак, главный враг – «индивидуализм», «автономия субъекта» и «безграничный автономизм». Цель – «богатый, глубокий опыт жизни» и «духовная свобода от мира инстинктов» – может быть достигнута лишь при «теснейшем контакте... с богатейшими и глубочайшими источниками религиозно-нравственного авторитета»¹⁶ – т.е. авторитета *церкви*. Отметим эту ярко выраженную анти-протестантскую черту религиозности молодого Хайдеггера.

Далее мы будем говорить о публикациях Хайдеггера в порядке их появления в журнале «Академик». Статья «О рассказах из ирландской народной жизни» (декабрь 1910 г.) – состоит всего из одного абзаца и прибавляет мало нового к уже набросанной картине. Следующая (январь 1911), столь же коротка, но любопытна тем, что косвенно характеризует мироощущение Хайдеггера. Обратим внимание на то, что привлекает молодого человека в литературе: «В древних немецких городах он (Йоргенсен. – *И.М.*) видит тенистые эркеры, погруженные в задумчивость образы мадонн на углах домов. Он слышит, как сонно журчат ручьи, прислушивается к меланхоличным народным песням»¹⁷. Задумчивая меланхоличность, «глубокая, горькая серьезность»¹⁸, «серьезное, торжественное»¹⁹, «нечто флегматичное, спокойное, сказочное», – все это по-види-

¹² *Heidegger* 1910 a, 72.

¹³ 1910 a, 72-73.

¹⁴ *Ibid.*, 73.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ 1910 b, 110.

¹⁷ 1911 a, 45.

¹⁸ 1910 a, 72.

¹⁹ 1910 a, 73.

мому близко мировосприятию молодого философа. Мистическое мироощущение неотступно сопровождает ту серьезность, с которой он служит церкви.

Статья, появившаяся в марте того же года, в большей степени заявлена как философское обозрение: «К философской ориентации академиков». В ней молодой ученый пытается сформулировать свое научно-этическое кредо. Несколько изданий, упомянутых в последней ее части, служат лишь иллюстрацией к важному обстоятельству, призванному помочь становлению молодых ученых: необходимости профессиональных, но вместе с тем популярно написанных работ. Главная цель автора – борьба все с тем же «релятивизмом», проистекающим из индивидуализма. Хайдеггер клеймит субъективно-личное, предпочтения, эклектизм: «Философия – в действительности зеркало вечного – многократно отражает сегодня лишь субъективные мнения, личные настроения и желания. Антиинтеллектуализм делает и философию “переживанием”...»²⁰.

Снова заходит речь и о «личности» (Persönlichkeit), однако уже в совершенно ином аспекте, нежели в 1910 г. Теперь «личность», ее формирование и развитие выступают как задача. «Здесь вновь должен быть более сильно подчеркнут оправданный эгоизм, который поставит интеллектуальное и этическое укрепление и развитие собственной личности как основное требование над всеми остальными устремлениями и интересами»²¹.

Девиз звучит теперь так: «Развитие себя». Подразумевается «актуальное обладание богатством истин». «Молодой дух, движимый внутренним волшебным стремлением к истине, пытается сам для себя обеспечить главное в необходимом предварительном знании, чтобы затем самостоятельно взяться за «основные проблемы мировоззрения» и осмыслить их, и лишь то, что таким образом стало своим, есть истина как достояние в подлинном смысле»²². Отмечая, что «строгая, ледяная логика противоречит тонко чувствующей современной душе», – что только подтверждает состояние болезни: ведь тем самым «создается нелогичное, нездоровое состояние» – Хайдеггер взывает во спасение «к строго логическому мышлению, которое герметично отгораживается от всякого аффективного воздействия души»²³.

Здесь призывы Хайдеггера вполне родственны научной программе, провозглашенной Эдмундом Гуссерлем в «Философии как строгой науке». Решающей для Хайдеггера становится «истинно беспредпосылочная научная работа»²⁴. Следует также отметить, что постановкой этой задачи Хайдеггер намечает тот путь, который очень скоро уведет его от «системы католицизма». Установка, нацеленная на самостоятельность духовных усилий по приобщению к культуре, вступает в противоречие с авторитетом, на который претендует католическая церковь. Уже к 1914 г. Хайдеггер

²⁰ 1911 b, 66.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.