

Министерство образования науки Российской Федерации
Магнитогорский государственный технический университет им. Г.И. Носова

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Утверждено Редакционно-издательским советом
университета в качестве хрестоматии

Под редакцией Э.Г. Черновой

Магнитогорск
2016

УДК 1 (065)
ББК 87я73

Рецензенты:

Доктор исторических наук, профессор кафедры истории России
Магнитогорского государственного технического
университета им. Г.И. Носова

В.В. Филатов

Доктор философских наук, заведующая кафедрой философских,
гуманитарных и социально-экономических дисциплин
Магнитогорской государственной консерватории (академии)

им. М.И. Глинки

Г.Е. Гун

Авторы:

Акулова Ирина Сергеевна (стр. 112-132, 193-205),
Ахметзянова Марина Петровна (стр. 66-76, 145-163),
Жилина Вера Анатольевна (стр. 162-193),
Жилин Алексей Юрьевич (стр. 76-112),
Миннигулова Наталья Сергеевна (стр. 39-49),
Лымарь Алексей Тихонович (стр. 132-145, 205-223),
Удовиченко Евгения Михайловна (стр. 5-26, 49-66),
Чернова Элина Григорьевна (введение, стр. 26-39).

Философские проблемы социально-гуманитарного знания:
хрестоматия / под ред. Э.Г. Черновой. – Магнитогорск: Изд-во
Магнитогорск. гос. техн. ун-та им. Г.И. Носова, 2016. – 223 с.

ISBN 978-5-9967-0823-9

Содержит выдержки из базовых философских источников, посвященных проблемам сущности социально-гуманитарного знания, их оценки, закономерностей развития, роли в обществе. Каждый текст сопровождается краткой справкой об авторе, особенностях его творчества, о специфике понимания сущностных характеристик науки, в том числе социально-гуманитарного знания конкретным автором. Каждый текст сопровождается вопросами на понимание.

Предназначена для магистрантов и аспирантов, а также всех читателей, интересующихся философской проблематикой.

УДК 1 (065)
ББК 87я73

ISBN 978-5-9967-0823-9

© Магнитогорский государственный
технический университет
им. Г.И. Носова, 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
АРИСТОТЕЛЬ.....	5
БАХТИН МИХАИЛ МИХАЙЛОВИЧ.....	26
ВЕБЕР МАКС.....	39
ВИНДЕЛЬБАНД ВИЛЬГЕЛЬМ	49
ГАДАМЕР ХАНС ГЕОРГ	66
ДИЛЬТЕЙ ВИЛЬГЕЛЬМ	76
КОНТ ОГЮСТ	112
МАРКС КАРЛ	132
ПОППЕР КАРЛ РАЙМУНД.....	145
РИККЕРТ ГЕНРИХ	162
СОРОКИН ПИТИРИМ АЛЕКСАНДРОВИЧ.....	193
ЭНГЕЛЬС ФРИДРИХ.....	205

ВВЕДЕНИЕ

Данная хрестоматия представляет собой учебное пособие по философии науки для магистров и аспирантов социально-гуманитарного направления. Хрестоматия включает в себя оригинальные тексты современных авторов эпистемологических и методологических концепций западной и отечественной философии. Отрывки из текстов сопровождаются краткой биографической и тематической справкой об авторе и особенностях его творчества, а также вопросами на понимание.

Тексты настоящей хрестоматии касаются проблем философской рефлексии над наукой в области социально-гуманитарных исследований и самосознания науки как особой сферы человеческой деятельности, в которой происходит выработка и теоретическая систематизация объективных знаний о действительности.

Работа с учебным пособием позволит обучающимся решить следующие задачи:

- о многообразии форм научного знания,
- о системах ценностей, на которые ориентируются ученые;
- ознакомиться с основными проблемами социально-гуманитарных наук и концепциями философии науки, фиксирующими особенности данной проблематики;
- сформировать представления о структуре, формах и методах социального и гуманитарного научного познания, их эволюции и предметной специфике.

АРИСТОТЕЛЬ

В учении **Аристотеля** (383-322 до н.э.), выдающегося мыслителя, философа античности, впервые относительно полно были описаны науки с точки зрения философии, т.е. заложены основы самой философии науки, сама ее возможность.

Пожалуй, наиболее сильное влияние на эволюцию человеческой мысли оказала его классификация (дошла до нас частично) научных знаний, научных дисциплин. Как разновидность логического приема – деления, классификация до сих пор представляет основной элемент типологического подхода в научном исследовании. Она выступает как логико-методологический способ организации научного знания, хотя эвристические возможности ее ограничены. Важнейшими принципами классификации у Аристотеля являются: установление соотношения части и целого; приоритетность общего; акцентирование теоретической компоненты в установлении связи элементов классификации (научных дисциплин, предметов и др.).

С полным основанием итальянские философы Дж. Реале и Д. Антисери, сравнивая творчество Платона и Аристотеля, отмечают, что «научный дух и гений Аристотеля... вели его к органическому синтезу и систематизации, к разведению тем и проблем по их природе, к дифференциации методов, с помощью которых решаются разного рода проблемы. Так что на смену платоновской извивающейся спирали, втягивающей в себя все проблемы, должна была прийти некая стабильная систематизация...»¹.

В классификации Аристотеля все науки делятся на: теоретические (математика, физика, психология, метафизика); практические (этика, политика, экономика); продуктивные – поэтические, творческие: (техника, эстетика, риторика). Основой классификации Аристотеля являются логика и метафизика (первая философия), что служит философско-логической ее предпосылкой.

Все это реализуется в дошедших до нас трактатах, входящих в «корпус Аристотеля». Первый цикл – логический: «Аналитики» 1-я и 2-я, «Об истолковании», «Топпика», «О софистических опровержениях», «Риторика», к ним примыкают «Категории». Второй цикл – физико-космологический: «Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорологика». Третий цикл – трактат «первой философии» – «Метафизика» (14 книг). Четвертый цикл – биологическо-психологические: «О душе», «История животных», «О частях животных», «О возникновении животных», «О движении животных». Пятый цикл – этические работы:

¹ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Кн. 1. Античность. М., 1994. С. 138.

«Никомахова этика», «Большая этика», «Эвдемова этика». Шестой цикл – социально-политические и исторические работы: «Политика», «Афинская политика», эстетическая работа «Поэтика».

Аристотель, также как и его великий учитель Платон, заложил основы институционализации науки и образования (учебно-научные заведения, научные сообщества и др.). Как известно, Платон создал Академию, Аристотель – Ликей (перипатическую школу). Компаративистский анализ показывает их общность и особенности.

В Академии и Ликее осуществлялись дифференцирование и интегрирование образования и науки, но разными способами. С полным основанием на IV Российском философском конгрессе (2005г.) Академия Платона и Ликей Аристотеля рассматривались как два типа научно-образовательных институтов, как философские школы. «Анализ функционирования Академии и Ликее показывает, что различие в философских установках Платона и Аристотеля обусловило не только возникновение разных образовательных программ, но и своеобразие самого процесса организации работы Академии и Ликее, в рамках которых был заложен фундамент всего последующего образования в Европе»².

Именно здесь закладываются основы создания научных сообществ и научных школ, позволяющих обеспечить преемственность научного знания и условия для его развития, связать личностный характер обучения и исследования (учитель-ученик) с формализованными программами, методиками и т.д. В основу структурирования деятельности Академии Платона был положен принцип подчинения «многого единому». Это достигалось не за счет количественного расширения круга изучаемых предметов, а благодаря качественной глубине их постижения (обучение в гимназиях, получение высшего образования в процессе академических занятий, проводимых философами и учеными, дальнейшее научное совершенствование в коллективах философов-единомышленников).

Образовательно-научная деятельность Ликее соответствовала принципам классификации Аристотеля. Она отличалась энциклопедичностью, стремлением к охвату наиболее полного знания о природе. К работе привлекались известные ученые того времени: Теофраст, Эвдем и др. При преемнике Аристотеля Теофрасте Ликей превратился в крупнейший научный центр с большой библиотекой, коллекцией минералов, гербарием, собранием конституций греческих городов.

Обратимся к произведениям самого Стагирита (второе имя Аристотеля по городу его рождения – Стагир). Как уже отмечалось,

² Мочалова И.Н. Академия Платона и Ликей Аристотеля: Философские школы как два типа научно-образовательных институтов // Философия и будущее цивилизаций // Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. Т. 2. М., 2005. С. 31.

Аристотель включил метафизику, математику и физику в разряд теоретических дисциплин, акцентируя их взаимосвязь. Они являются умозрительными науками.

Метафизика оказывает здесь определяющее теоретическое и логическое влияние. Аристотель называл ее «первой философией». Многие исследователи неоднократно отмечали условность названия основного философского трактата, данного в I в. до н.э. Андроником Родосским. Логично было бы назвать его не «*tameta ta physika*» (то, что после физики), а «*proto ta physika*» (то, что до физики). Об этом шла речь на IV Российском философском конгрессе: «...онтологические идеи Аристотеля в его учении о сущем, выделение родов сущностей и сущего по параметрам «находиться в подлежащем» и «сказываться о подлежащем», проводимые в книгах по «Метафизике», определяют ее место как «первой мудрости» или «первой философии» по отношению к науке (физике) как «второй мудрости», «второй философии»³.

«Первая философия» (метафизика) изучает неподвижное и самостоятельно существующее. Это наука о сущем как таковом. «Первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное... Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она первое и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее (знание в том смысле, что оно первое). Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее – что оно такое и каково все присущее ему как сущему»⁴.

«Вторая философия» – учение о природе (физика) связана с «первой философией» (метафизикой). Это учение изучает сущее, которое способно двигаться (подвижные предметы), но существующее самостоятельно. «Так как учение о природе также имеет теперь дело с некоторым родом сущего, а именно с такой сущностью, которая имеет начало движения и покоя в самом себе... В самом деле, учение о природе занимается предметами, существующими самостоятельно, но не неподвижными»⁵.

Предметом математики, по Аристотелю, является сущее, которое не способно двигаться. Оно мыслится и как отдельное от материи, и как предполагающее некий субстрат. Причем первое относится к некоторым математическим наукам, второе – к некоторым частям математики. Выделяются общая математика и отдельные математические науки (например, геометрия). «...Некоторые математические науки рассматривают

³ Терентьева Д.Н. «Метафизика» или «Протофизика»? // Философия и будущее цивилизаций // Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. Т. 2. М., 2005. С. 717.

⁴ Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 181-182.

⁵ Там же. С. 180-181.

свои предметы как неподвижные и как существующие отдельно... некоторые части математики исследуют, хотя и неподвижные, однако, пожалуй, существующие не самостоятельно, а как относящиеся к материи»⁶.

Таким образом, теоретические науки имеют дело с началами. В то же время основные начала доказательства рассматриваются «первой философией», математика и учение о природе лишь части «мудрости». «Хотя математик на свой лад и пользуется общими положениями, но начала математики должна исследовать первая философия»⁷. Математика исследует части своего предмета и количественные соотношения (линии, углы, числа), но не как сущее, а как «нечто непрерывное в одном, в двух или трех измерениях». Точно так же учение о природе рассматривает начала вещей, поскольку они «суть движущиеся», а не потому, что они существующие. Начала связаны с причинами.

Приведя классификацию видов начал (всего шесть видов), Аристотель в пятой книге «Метафизики» рассматривает и виды причин (всего четыре – материя (содержимое вещи), форма, начало движения или покоя, цель). Эти основные начала и причины определяются при помощи понятий, характеризующих виды сущего: возможности («сущее в возможности») и действительности («сущее в действительности»). При этом первое и третье выражают понятие возможности, а второе и четвертое – действительности. В то же время первое и четвертое есть абстрактно всеобщее, а второе и третье – конкретное.

С проблемы «начал» начинается и изложение содержания «физики», точнее «Лекций по физике» («Physike akroasis»), состоящей из восьми книг. Сам Аристотель первую часть именовал книгами «О природе», вторую – «О движении». Отдельные комментаторы называли первую часть – о физических началах, вторую – о движении.

Прежде всего, начала и причины в «Физике» выводятся из характера знания, научного познания и исследования. Научное познание включает знания, основанные на уяснении причин или на доказательствах (episteme – наука): «...знание, и (в том числе) научное познание, возникает при всех исследованиях, которые простираются на начала, причины и элементы, путем их уяснения»⁸.

Аристотель последовательно рассматривает взаимосвязи начала с другими понятиями: единое и многое, количество и качество, конечное и бесконечное. Так, критически оценивая положения своих предшественников, он анализирует соотношения единого и многого с возможностью и действительностью. «И тут они уже зашли в тупик и стали соглашаться, что единое есть многое, как будто недопустимо, чтобы одно и

⁶ Там же. С. 181.

⁷ Там же. С. 278.

⁸ Аристотель. Физика // Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 61.

то же было и единым, и многим – конечно, не в смысле противоположностей: ведь единое существует и в возможности, и в действительности»⁹.

По мнению комментатора, здесь мы встречаемся с понятиями, играющими важную роль в философии природы Аристотеля, а на наш взгляд, и в современной методологии. «Аристотель хочет показать, что в действительности (в своем актуальном бытии) ни одна вещь не может иметь исключających друг друга свойств или определений, но последнее допустимо, когда она существует в возможности (потенциально)»¹⁰. Далее, Аристотель рассматривает понятие самой природы. В «Метафизике» он приводит шесть различных видов истолкования природы или естества (physis) и делает вывод, что она есть «сущность того, что имеет начало движения в самом себе как таковом: материя называется естеством потому, что она способна принимать эту сущность, а возникновение разного рода и рост именуются естеством потому, что они движения, исходящие от этой сущности. И начало движения природных вещей – именно эта сущность, поскольку оно, так или иначе, находится в них – либо в возможности, либо в действительности»¹¹. Таким образом, природа характеризуется наличием внутреннего источника самодвижения.

В «Физике» природа характеризуется как то, что существует естественно, в отличие от предметов, созданных искусственно. Природа относится и к материи, и к форме, поскольку форма есть результат движения: «...природа есть первая материя, лежащая в основе каждого из (предметов), имеющих в себе самом начало движения и изменения. По другому же способу, она есть форма (morphe) и вид (eidos) соответственно определению (вещи)»¹². В конечном итоге форма и есть природа. Физика должна познавать природу и как материю, и как форму.

Проблемы движения у Аристотеля также связаны с рассмотрением начал и причин. В «Метафизике» (книга двенадцатая) движение выводится из общего описания изменения и соотношения противоположностей. Отсюда следует классификация видов изменений (всего четыре). «Если же видов изменений четыре – или сути, или качества, или количества, или в отношении «где», а изменение определенного нечто есть возникновение и уничтожение в безотносительном смысле, изменение количества – рост и убыль, изменение состояния – превращение, изменение места – перемещение, то

⁹ Там же. С. 64.

¹⁰ Там же. С. 561.

¹¹ Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 150.

¹² Аристотель. Физика // Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 84.

каждое из этих изменений есть переход в соответствующую противоположность»¹³.

Проблемы движения, как уже отмечалось, Аристотель рассматривал и во второй части «Физики». Здесь перечисляются различные подходы к рассмотрению изменения (metabole) и движения и, в конце концов, все сводится к следующей дихотомии: изменения по принципу противоречия (возникновение и уничтожение); изменения по принципу противоположности (это и есть движение в собственном смысле – (kinesis): качественные изменения; количественные изменения – рост и убыль; изменение по месту – перемещение.

Специально выделяются вопросы единства движения, соотношения движения и покоя, как «лишенности носителя движения».

В целом же физика, изучающая способное двигаться сущее, является как бы теоретическим введением к другим естественнонаучным трактатам Аристотеля. Таков, например, трактат «О Небе» («Peri Ouranou»). Под небом здесь понимается то, что окружено сферой неподвижных звезд, включая и Землю.

Отсюда анализируется устройство Космоса в целом, а также особенностей верхнего «надлунного» мира и закономерности нашего «подлунного» мира, состоящего из традиционно понимаемых элементов: легких (огонь, воздух), тяжелых (земля, вода), их связи с телами, свойствами, действиями. «Различия между элементами определяется не конфигурациями. Поскольку же важнейшие различия между телами суть различия в свойствах, действиях и способностях, то, прежде всего, надлежит трактовать об этих (характеристиках тел), дабы, исследовав их, мы постигли специфическое отличие каждого элемента от всех остальных»¹⁴.

Итак, классификация наук Аристотеля конкретизирует и актуализирует теоретико-логическую составляющую взаимосвязей метафизики и физики как «первой и второй» философии, служит одним из оснований философского анализа феномена науки.

Первоисточник:

Аристотель. Метафизика. Книга шестая (E), главы 1 – 2./ Соч. в 4-х тт. Т.1. – М.: Мысль, 1976. – С.180 – 184;

Текст из: Аристотель. Метафизика. Книга шестая. Глава первая

То, что мы ищем, – это начала и причины существующего, притом, конечно, поскольку оно существующее. А именно: имеется некоторая причина здоровья и хорошего самочувствия, а также начала, элементы и

¹³ Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 301.

¹⁴ Аристотель. О Небе. // Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 363.

причины математических предметов, и вообще всякое знание, основанное на рассуждениях или каким-то образом причастное к рассуждению, имеет своим предметом более или менее точно определенные причины и начала. Но всякое такое знание имеет дело с одним определенным сущим и одним определенным родом, которым оно ограничивается, а не с сущим вообще, поскольку оно сущее, и не дает никакого обоснования для сути предмета, а исходит из нее: в одном случае, показывая ее с помощью чувственного восприятия, в другом – принимая ее как предпосылку, оно с большей или меньшей строгостью доказывает то, что само по себе присуще тому роду, с которым имеет дело.

А потому ясно, что на основе такого рода наведения получается не доказательство сущности для сути предмета, а некоторый другой способ их показа; и точно так же такие знания ничего не говорят о том, существует ли или не существует тот род, с которым они имеют дело, ибо одна и та же деятельность рассуждения должна выяснить, что есть предмет и есть ли он.

Так как учение о природе также имеет теперь дело с некоторым родом сущего, а именно с такой сущностью, которая имеет начало движения и покоя в самой себе, то ясно, что оно учение не о деятельности и не о творчестве (ведь творческое начало находится в творящем, будь то ум, искусство или некоторая способность, а деятельное начало – в деятеле как его решение, ибо сделанное и решенное – это одно и то же); поэтому если всякое рассуждение направлено либо на деятельность или на творчество, либо на умозрительное, то и учение о природе должно быть умозрительным, но умозрительным знанием лишь о таком сущем, которое способно двигаться, и о выраженной в определении сущности, которая по большей части не существует отдельно [от материи]. Не должно остаться незамеченным, каковы суть бытия вещи и ее определение, ибо исследовать без них – это все равно что не делать ничего. Из определяемых предметов и их сути одни можно сравнить с «курносым», другие – с «вогнутым»: они отличаются друг от друга тем, что «курносое» есть нечто соединенное с материей (ведь «курносое» – это «вогнутый» нос), а вогнутость имеется без чувственно воспринимаемой материи. Так вот, если о всех природных вещах говорится в таком же смысле, как о курносом, например: о носе, глазах, лице, плоти, живом существе вообще, о листе, корне, норе, растении вообще (ведь определение ни одной из них невозможно, если не принимать во внимание движение; (они всегда имеют материю), то ясно, как нужно, когда дело идет об этих природных вещах, искать и определять их суть, и почему исследование души также отчасти относится к познанию природы, а именно постольку, поскольку и душа не существует без материи.

Что учение о природе, таким образом, есть учение умозрительное, это очевидно из сказанного. Но и математика – умозрительная наука. А

есть ли она наука о неподвижном и существующем отдельно, это сейчас не ясно, однако ясно, что некоторые математические науки рассматривают свои предметы как неподвижные и как существующие отдельно. А если есть нечто вечное, неподвижное и существующее отдельно, то его, очевидно, должна назвать наука умозрительная, однако оно должно быть предметом не учения о природе (ибо последнее имеет дело с чем-то подвижным) и не математика, а наука, которая переее обоих. В самом деле, учение о природе занимается предметами, существующими самостоятельно, но не неподвижными; некоторые части математики исследуют хотя и неподвижное, однако, пожалуй, существующее не самостоятельно, а как относящееся к материи; первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное. А все причины должны быть вечными, особенно же эти первые, ибо они причины тех божественных предметов, которые нам являются.

Таким образом, имеются три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном (совершенно очевидно, что если где-то существует божественное, то ему присуща именно такая природа), и достойнейшее знание должно иметь своим предметом достойнейший род [сущего]. Так вот, умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук. В самом деле, мог бы возникнуть вопрос, занимается ли первая философия: общим или каким-нибудь одним родом [сущего], т. е. какой-нибудь одной сущностью (physis): ведь неодинаково обстоит дело и в математических науках: геометрия и учение о небесных светилах занимаются каждая определенной сущностью, а общая математика простирается на все. Если нет какой-либо другой сущности, кроме созданной природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она переее, и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее [знание] в том смысле, что оно первое. Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее – что оно такое и каково все присущее ему как сущему.

Глава вторая.

А так как о сущем вообще говорится в различных значениях, из которых одно, как было сказано в главе 1 – это сущее в смысле привходящего, другое – сущее в смысле истины (и несущее в смысле ложного}, а кроме того, разные виды категорий, как, например, суть вещи, качество, количество, «где», «когда» и еще каким-нибудь, что может быть обозначено этим способом, а затем помимо этого, сущее в возможности и сущее в действительности, – то прежде всего следует сказать о сущем в смысле привходящего, что о нем нет никакого учения. Доказательство тому – то, что ни – какому учению нет дела до него: ни учению о деятельности, ни учению о творчестве, ни учению об умозрительном. В самом деле, и тот, кто

строит дом, не строит того, что привходящим образом получается вместе с возникновением дома (ведь такого – бесчисленное множество: ничто не мешает, чтобы построенный дом для одних был приятен, для других – вреден, для третьих – полезен и чтобы он был отличен от всех, можно сказать, существующих вещей; ни с чем из всего этого домостроительное искусство не имеет дела); равным образом геометр не рассматривает такого привходящего у фигур и не спрашивает, отличаются ли между собой «треугольник» и «треугольник, углы которого [в совокупности] равны двум прямым». И это имеет разумное основание: ведь привходящее есть как бы одно лишь наименование. Поэтому Платон был до известной степени прав, когда указывая, что несущее – это область софистики. В самом деле, рассуждения софистов, можно сказать, больше всего другого имеют дело с привходящим, например: рассуждение о том, разное ли или одно и то же образованность в искусстве и знание языка. И можно ли обо всем, что существует, но существует не всегда, сказать, что оно стало таким, что сели человек, будучи образованным в искусстве, стал сведущим в языке; то значит, он, будучи сведущим в языке, стал образованным и в искусстве. И другие тому подобные рассуждения. А ведь очевидно, что привходящее есть ничто иное как несущее. И это ясно и из таких рассуждений: у того, что существует иным образом, имеет место и возникновение и уничтожение, а у того, что есть привходящим образом, того и другого нет. Но все же необходимо еще сказать о привходящем, насколько это возможно, какова его природа и по какой причине оно есть, так как, вместе с этим станет, может быть, ясно и то, почему нет науки о нем.

И вот, то, как с одним из существующего дело обстоит одинаково всегда и по необходимости (это необходимость не в смысле насилия, а в смысле того, что иначе быть не может), с другим же не по необходимости и не всегда, а большей частью, – то это начало и это причина того, что существует и привходящее, ибо то, что существует не всегда и не большей частью, мы называем случайным, или привходящим. Так, если в летнее время наступит ненастье и холод, мы скажем, что это произошло случайно, а не тогда, когда наступает зной и жара, потому что последнее бывает [летом] всегда или в большинстве случаев, а первое нет. И что человек бледен – это нечто привходящее (ведь этого не бывает ни всегда, ни в большинстве случаев), живое же существо человек есть не привходящим образом.

Первоисточник:

Вступительное слово известного философа Ф.Х. Кессиди. Аристотель. Этика / Аристотель; Пер. Н.В.Брагинской, Т.А.Миллер – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 492, [4]с. – (Philosophy).

В данном отрывке речь идет об этическом наследии Аристотеля.

Много хлопот доставляет ученым проблема периодизации творчества Аристотеля, эволюции его воззрений, а тем самым и вопрос о хронологической последовательности входящих в трактаты книг.

Исследователи полагают, что «Никомахова этика», а также некоторые части «Метафизики» и «Политики» были написаны Аристотелем в последний период (т.е. с 336 по 322 г.) его жизни и деятельности. В это время он подвергает критике теорию идей Платона и развивает учение о форме и материи, изложенное в ранних частях «Метафизики», а также формулирует идею о единстве души и тела. Он выдвигает концепцию, согласно которой взаимоотношение души и тела аналогично отношению формы и материи; душа является энтелехией (осуществлением цели) тела, т.е. органического существа, предназначенного для жизни; душа придает смысл и цель жизни. Тем самым, психология Аристотеля служит основой его этики, изучающей индивидуальное поведение человека, а в значительной степени и его политики, являющейся по преимуществу социально-политической этикой, т.е. областью знания, исследующей нравственные задачи гражданина и государства, в особенности вопросы воспитания хороших граждан и заботы об общем благе.

В «Политике»: «Поскольку, как мы видим, всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага; больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим» (Pol. 11, 1252 а - 5).

В «Никомаховой этике» Аристотель пишет: «Итак, поскольку нынешние [наши] занятия не [ставят себе], как другие, цель [только] созерцания (мы ведь проводим исследование не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными, иначе от этой [науки] не было бы никакого проку), постольку необходимо внимательно рассмотреть то, что относится к поступкам, а именно как следует поступать».

О периодизации творчества Аристотеля и эволюции его воззрений см. также: А. В. Кубицкий. Что такое «Метафизика» Аристотеля? – Аристотель. Метафизика. Пер. и прим. А. В. Кубицкого. М. – Л., 1934, с. 255-266; А.Ф.Лосев. История античной эстетики (Аристотель и поздняя классика). М., 1975, с: 11-27; А. Н. Чанышев. Аристотель. М., 1981, с. 13-28). Все даты, кроме оговоренных, – до новой эры.

Место этики среди наук. Этика Аристотеля занимает среднее положение между его психологией и политикой. К числу заслуг Аристотеля относятся определение и классификация наук, точнее, видов знания. Он разделил науки на три большие группы, или категории: теоретические (умозрительные), практические и творческие

(производительные, созидательные). К первым Стагирит отнес философию, математику и физику; ко вторым – этику и политику, а к третьим – искусства, ремесла и прикладные науки.

В иерархии наук, установленной Аристотелем, философия – наиболее умозрительная из наук; она исследует то, что наиболее достойно познания – «первоначала и причины, ибо через них и на их основе познается все остальное» (Met. I 2, 982 Б 3). По Аристотелю, наука тем ценнее, чем более она созерцательна и удалена от утилитарных целей и технологического освоения внешнего мира; «созерцательная жизнь» (*bios theoretikos*), чуждая корыстолюбивых расчетов и выгод, является высшей формой жизни; она посвящена познанию, поиску истины, т.е. представляет собой высший вид духовно-творческой деятельности. С этой точки зрения созерцательно-познавательное отношение к действительности приближает человека к безмятежному счастью, к чистому блаженству, которое в полной мере доступно лишь богам.

Для античных мыслителей познание есть отношение человека, его познавательных и вообще его деятельных способностей к миру, отношение микрокосмоса к макрокосмосу, установление связи единичных вещей с их всеобщим первоначалом. Иначе говоря, познание всеобщего означает, прежде всего, нахождение в многообразии вещей и явлений их общего принципа, главенствующего начала (*архэ*), уразумение единого миропорядка (космоса) и всеобщего «логоса» вещей, необходимых их связей и отношений. Вот одно из высказываний Гераклита: «Желающие говорить разумно должны опираться на всеобщее, так же как город на закон, и даже еще крепче» (DK 22, В. 1143). Рассуждая на более высоком, чем Гераклит, уровне отвлеченного мышления, но следуя традиции, Аристотель утверждает, что «то, что составляет предмет научного знания (*to episteton*), существует с необходимостью» (EN VI 2, 1139 Б 20-25), всеобщее, т.е. то, что «существует вечно или в большинстве случаев» (Met. XI 8, 1064 Б 35). Поэтому философия – «главенствующая» из всех наук (см. там же, I 2, 982 Б 5), высшая из них, так как ее целью является познание ради познания, т.е. постижение науки (*эпистеме*).

Аристотель – сын своего века и народа; он «прирожденный» интеллектуалист; для него разум составляет субстанциальную основу познавательной и всякой иной деятельности человека и его отличительный признак. Следуя Аристотелю, мы были бы вправе спросить о том, чья жизнь и деятельность являются наилучшими и наивысшими (т.е. наиболее соответствующими природе человека): ученого, художника, государственного деятеля, философа, жреца или, скажем, святого, хотя в то время еще не знали о том, что жизнь человека может быть посвящена религии и церкви. Такую постановку вопроса, которую в наши дни расценят как некорректную, Аристотель считал

вполне правомерной на том основании, что разум составляет истинную сущность человека, отличительный признак его жизни и индивидуальности.

Аристотель рассуждает примерно следующим образом: хотя люди, имеющие опыт и навыки в какой-либо области производственной практики (например, в изготовлении обуви), преуспевают более, чем те, кто обладает отвлеченно-теоретическими знаниями в соответствующей области, тем не менее, последних мы почитаем больше, чем первых, подобно тому как «мы и наставников в каждом деле почитаем больше, полагая, что они больше знают, чем ремесленники, и мудрее их, так как они знают причины того, что создается» (Мет. 11, 981 а 30-981 Б 2). «Таким образом, – заключает Аристотель, наставники более мудры не благодаря умениям, а благодаря знаниям...; они обладают отвлеченным знанием и знают причины» (там же, 11, 981 л. 1). Фрагменты досократиков приводятся по изданию: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrgs. H. Diels – W. Kranz, Bd. 1, 13 Aufl. Dublin/Zürich, 1968.

Сообразно с этими суждениями, Стагирит приходит к выводу о том, что знание тем ценнее, чем более теоретично и не связано с получением непосредственной выгоды: ведь и в случае, когда человек изобретает что-то полезное, этого человека называют мудрым не столько из-за пользы от его изобретения, сколько за его умственные способности. Поэтому «умопостигаемые (theoretikai) науки выше созидających (poietikai)» (там же, 982 а), а теоретическая (созерцательная, умозрительная) деятельность выше практической, например, политической. По словам Аристотеля, люди, занимающиеся практической деятельностью, «исследуют не вечное, а вещь в ее отношении к чему-то и в настоящее время» (там же, II 1, 993 Б 20). Хотя от философии мы не получаем непосредственной пользы, тем не менее она – наиболее ценная из наук, ибо, существуя ради самой себя, направлена на познание истины (первопричин, сущего и вечного). «Таким образом, все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше – нет ни одной» (там же, 12, 983а10).

Античная *episteme* ориентирована не на овладение силами природы, т.е. не на использование приобретенных знаний в практических целях, а на познание всеобщего мирового строя вещей, на осмысление общественных отношений и назначения гражданина полиса, на разумение нравственных и правовых норм и основанной на них общественной (государственной) жизни, на воспитание граждан полиса и регулирование их взаимоотношений и поведения, на достижение этического идеала. Словом, античная *episteme* есть в первую очередь философия, предметом которой являются всеобщие, предельные основания (первые начала и причины бытия и познания). В качестве руководящей и первой из наук она определяет место человека в мире и

направление его деятельности в нем; так как она «познает цель, ради которой надлежит действовать ...» (Met. 1 2, 982 Б 5).

Таким образом, философия как познание, предполагает теоретическую деятельность, во вторую очередь, *episteme* исследует политические проблемы, и лишь в третью, она занимается проблемами искусства, ремесел и прикладных наук. Таким образом, нельзя сказать, что аристотелевская *episteme* в качестве руководящего принципа нравственно-политической и практической деятельности, сводится к отрыву ее от практики, от практических потребностей жизни, если, конечно, слово «практика» используется в широком смысле, а не узко – только как деятельность по получению непосредственных материальных выгод и удовлетворению производственно-технологических потребностей». И если, тем не менее, Аристотель противопоставляет *episteme* практике, то это следует рассматривать как непоследовательность в его рассуждениях.

Аристотелевское противопоставление теории практике чрезмерно преувеличено. Если наукой в современном смысле слова является деятельность по получению новых знаний, а знания есть постижение истины (независимо от практических потребностей), то отсюда следует, что аристотелевское понимание науки не так уж «странно», как это принято считать. К тому же, если смысл науки и право на ее существование ставятся всецело в зависимость от решения практических задач, она перестает быть наукой в строгом смысле слова и переходит в область прикладных дисциплин. Во всяком случае, мы не наблюдаем противопоставления теории практике, когда Аристотель исследует проблемы так называемых практических и производительных (созидательных) наук. Он не проводит строгого различия между нравственным образом поведения и наукой об этом поведении, между производительной деятельностью и наукой об этой деятельности.

В древности «этика» (*ta ethika* – множественное число от *ethikon*, т.е. «учение о нравственности») означала жизненную мудрость, «практические» знания относительно того, что такое счастье и каковы средства для его достижения; этика – это учение о нравственности, о привитии человеку деятельно-волевых, душевных качеств, необходимых ему в первую очередь в общественной жизни, а затем и личной; она учит (и приучает) практическим правилам поведения и образу жизни отдельного индивида, отнюдь не становясь вследствие этого индивидуалистической этикой. Аристотель не мыслит отдельного человека (гражданина) вне общества, вне государства. Для него человек – *dzoon politikon*, т.е. существо общественно-политическое. (Подробнее об античной теории и ее отношении к жизни см: Ф. Х. Кессиди. «Теория» и «сознательная жизнь» в древнегреческой философии. – «Вопросы философии», 1982, № 6, С. 65-73).

Этика Аристотеля тесно связана с его политикой, с учением о сущности и принципах государства. Наконец, возникают вопросы: являются ли нравственность, этика и политика, а также «искусства», ремесла и прикладные знания науками, точнее, разновидностями *episteme*? На каком основании Аристотель считает эпистемой учение соблюдать правильные нормы поведения и вести нравственный образ жизни, равно как и практические навыки по созданию художественных произведений и производству ремесленных изделий?

Согласно Аристотелю, «всякое рассуждение направлено либо на деятельность или на творчество, либо на умоизрядительное...» (Met. VI 1, 1025 Б 25). Это значит, что посредством мышления человек делает правильный выбор в своих действиях и поступках, стремясь добиться счастья (*eudaimonia*), воплотить в жизнь этический идеал. Аналогичное можно сказать относительно создания произведений искусства и производства различного рода изделий, в которых с помощью интеллекта мастер воплощает в материале идеал красоты и полезности согласно своему пониманию этого идеала. Иначе говоря, практическая (нравственная и политическая) сфера жизни и различные виды производительной деятельности входят в сферу эпистемы (науки), так как они невозможны без мышления. Тем не менее, следуя Аристотелю, мы не вправе считать области человеческого поведения и производственной деятельности науками в строгом смысле слова.

В отличие от теоретической эпистемы, для которой познание является самоцелью («знание ради знания»), практическая эпистема занимается получением знания и реализации идеала, будь это в поведении человека или производстве продукта. В области практических, производительных «наук», цель мышления не познание, но поступки, деятельность (*praxis*) (см. EN 11, 10 1 и 7), точнее, нахождение правильной идеи и верного основания для целесообразного действия в определении ситуации и для производства того или иного предмета. Согласно Стагириту, цель практической науки не столько «созерцание», т.е. теоретические знания, сколько осуществление его: ведь недостаточно только знать добродетель, но нужно и обладать ею и стараться осуществить ее, или каким-либо иным путем стать хорошим человеком (см. там же, X 10, 1179 Б).

В практической эпистеме деятельность (*praxis*), необходимая для реализации этического идеала, и носитель этого идеала (человек) нераздельны. В производительной же эпистеме созданный по определенному идеалу и замыслу предмет отделен от мастера и оценивается по своим собственным достоинствам, независимо от своего создателя. Проводя различие между различными видами деятельности, Аристотель пишет, что творчество (*poetik*) и поступки (*praxis*) не одно и то же; поэтому необходимо искусство отнести к творчеству, а не к

поступкам (см. там же, УІ 4, 1140 а 18-20). «Творчество» направлено на создание произведений искусства и предметов технического производства, а поступки связаны со свободным выбором, с «практической: (этической и политической) жизнью, с универсальными правилами человеческого поведения, с общими нравственными и правовыми нормами граждан полиса.

Нравственная деятельность направлена на самого человека, на развитие заложенных в нем способностей, особенно его духовно-нравственных сил, на совершенствование его жизни, т.е. на достижение человеком высшего блага, на реализацию им смысла своей жизни и назначения. В сфере «деятельности», связанной со свободой воли, человек «выбирает» себя, «творит» самого себя в качестве нравственного и разумного существа, т.е. личности, сообразующей свое поведение и образ жизни с нравственным идеалом, с представлениями и понятиями о добре и зле, должном и сущем и т.п. Тем самым Аристотель определил предмет науки, названной им этикой.

Мы не имеем никакой возможности затронуть круг проблем, исследуемых философом в его этических трактатах, и подвергнуть их более или менее детальному анализу. Ограничимся установлением некоторых особенностей этических воззрений Аристотеля, в частности его отношением к своему учителю – Платону. Можно даже сказать, что в этике Аристотель, более чем в других частях своего философского учения (например, в «метафизике»), расходится с Платоном. Именно в «Никомаховой этике» содержится известное высказывание, которому по сложившейся традиции придан статус поговорки: «Платон мне – друг, но истина дороже».

Текст из: Аристотель. Никомахова этика. Книга шестая

Поскольку ранее мы сказали, что следует избирать середину, а не избыток и недостаток, а середина такова, как определяет верное суждение, то разберем, пожалуй, что такое это [последнее].

Итак, для всех вышеупомянутых складов [души], как и для прочего, существует определенная «цель», с оглядкой на которую обладающий суждением натягивает и ослабляет [струны], и для обладания серединой в чем бы то ни было существует известная граница (*horos*), которая, как мы утверждаем, помещается, по верному суждению, между избытком и недостатком.

Такое высказывание истинно, но ничего не поясняет, ибо и для других занятий, для которых существует наука, истинно высказывание, что утруждаться и прохлаждаться нужно не слишком много и не слишком мало, а соблюдая середину, т.е. так, как [велит] верное суждение; но, обладая только этим [знанием], человек не узнал бы ничего больше, например [он не знал бы], какие [лекарства] нужны для тела, если бы сказал: «те, которые

предписывает врачебное искусство, и тот, кто им обладает». Вот почему нужно, чтобы применительно к складам души тоже не только было высказано нечто истинное, но и было бы точно определено: что есть верное суждение и какова [определяющая] его граница.

Разделив добродетели души, мы утверждали, что одни относятся к нраву, а другие к мысли. Мы уже разобрали нравственные добродетели, об остальных будем говорить – прежде сказав о душе – вот как.

Ранее уже было сказано, что существуют две части души; наделенная суждением и лишенная его; теперь нужно таким же образом предпринять разделение в той, что обладает суждением. Предположим, что частей, наделенных суждением, тоже две: одна – та, с помощью которой мы созерцаем такие сущности, чьи начала не могут быть иными, [т.е. меняться]; другая – та, с помощью которой – те сущности, чьи начала могут быть и такими, и иными. Действительно, для вещей разного рода существуют разного рода части души, предназначенные для каждой отдельной вещи по самой своей природе, коль скоро познание возможно в соответствии с неким подобием и сродством [частей души и предметов познания]. Пусть тогда одна часть называется научной, а другая рассчитывающей (to logistikon), ибо принимать решения (boyleyesthai) и рассчитывать (logidzesthai) – это одно и то же, причем никто не принимает решений о том, что не может быть иначе. Следовательно, рассчитывающая часть – это какая-то одна часть части, наделенной суждением.

Нужно теперь рассмотреть, каков наилучший склад той и другой части души, ибо это и есть добродетель обеих, а добродетель проявляется в свойственном ей деле.

Есть три [силы] души, главенствующие над поступком и истиной: чувство, ум (nous), воля (orexis). Из них чувство не является началом какого бы то ни было поступка; это ясно потому, что чувство имеют и звери, но они не причастны к совершению поступка. Далее, что для мысли утверждение и отрицание, то для воли преследование и избегание. Таким образом, если нравственная добродетель – это устои, которые избираются нами сознательно (hexis proairetikē), а сознательный выбор – это воля, принимающая решения (orexis boyleytikē), то суждение должно быть поэтому истинным, а воля правильной, коль скоро и сознательный выбор добropорядочен и [суждение] утверждает то же, что преследует воля.

Итак, мысль и истина, о которых идет речь, имеют дело с поступками (praktikē), а для созерцательной (theoretikē) мысли, не предполагающей ни поступков, ни созидания-творчества (poietikē), добро (to eu) и зло (to kakos) – это соответственно истина и ложь; ибо это – дело всего мыслящего, дело же части, предполагающей поступки, и мыслительной <части>, – истина, которая согласуется с правильной волей.

Начало, [источник], поступка – сознательный выбор, но как движущая причина, а не как целевая, [в то время как источник] сознательного выбора – воля и суждение, имеющее что-то целью. Вот почему сознательный выбор невозможен ни помимо ума и мысли, ни помимо [нравственных] устоев; в самом деле, благополучие [как получение блага] в поступках (eupraxia), так же как его противоположность, не существует в поступке помимо мысли и нрава. Однако сама мысль ничего не приводит в движение, [это делает только мысль], предполагающая какую-то цель, т.е. поступок, ибо у этой [мысли] под началом находится творческая [мысль]. Дело в том, что всякий, кто творит, творит ради чего-то и творчество (to poieton) – это не безотносительная цель, но чья-то [цель] и относительная. Между тем свершение поступка (to prakton) – [цель безотносительная], а именно: благо-получение в поступке (eupraxia) само есть цель, воля же направлена к цели. Именно поэтому сознательный выбор – это волящий ум, [т.е. ум, движимый волей], или же осмысленная воля, [т.е. воля, движимая мыслью], а именно такое начало есть человек.

Предметом сознательного выбора (proaireton) не может быть нечто в прошлом; так, никто не собирается (proaireitai) разрушить Илион, ибо о прошедшем не принимают решений, (их принимают только) о будущем и о том, что может быть, а прошедшее не может стать не бывшим, и потому прав Агафон:

«Ведь только одного и богу не дано:

Не бывшим сделать то, что было сделано».

Таким образом, дело обеих умственных частей души – истина. А это значит, что для обеих частей добродетелями являются те складки [души], благодаря которым та и другая [часть] достигнет истины наиболее полно.

Итак, снова начнем наше рассуждение об этих [душевных складах] от начала. Допустим, что душа достигает истины, утверждая нечто и нечто отрицая, благодаря пяти [вещам], а именно: искусству, науке, рассудительности, мудрости, уму (поскольку в представлении и мнении заключена возможность обмануться, [мы их не учитываем]).

Что такое наука – если нужно давать точные определения, а не следовать за внешним сходством, – ясно из следующего. Мы все предполагаем, что известное нам научно не может быть и таким и инаким; а за пределами созерцания о том, что может быть и так и иначе, мы уже не знаем, существует оно или нет. Таким образом, то, что составляет предмет научного знания (to episteton), существует с необходимостью, а значит, вечно, ибо все существующее с безусловной необходимостью вечно, вечное же не возникает и не уничтожается.

Далее, считается, что всякой науке можно обучить (didakte), а предмет науки – это предмет узнавания (matheton). Как мы говорим и в

«Аналитиках», всякое обучение, исходя из уже известного, [прибегает] в одном случае к наведению, в другом – к умозаключению, [т.е. силлогизму]. При этом наведение – это [исходный] принцип, и (он ведет) к общему, а силлогизм исходит из общего. Следовательно, существуют принципы, [т.е. посылки], из которых выводится силлогизм и которые не могут быть получены силлогически, а значит, их получают наведением.

Итак, научность (*episteme*) – это доказывающий, [аподиктический], склад (сюда надо добавить и другие уточнения, данные в «Аналитиках»), ибо человек обладает научным знанием, когда он в каком-то смысле обладает верой и принципы ему известны. Если же [принципы известны ему] не больше вывода, он будет обладать наукой только привходящим образом.

Пусть тем самым дано определение науки.

В том, что может быть так и иначе, одно относится к творчеству, другое к поступкам, а творчество (*poiesis*) и поступки (*praxis*) – разные вещи (в этом мы доверяемся сочинениям для широкого круга). Следовательно, и предполагающий поступки склад, причастный суждению, отличается от также причастного суждению склада, но предполагающего творчество. Поэтому они друг в друге не содержатся, ибо ни поступок не есть творчество, ни творчество не есть поступок. Поскольку, скажем, зодчество – некое искусство, а значит, и разнovidность соответствующего причастного суждению склада [души], предполагающего творчество, [поскольку, далее] не существует ни такого искусства, которое не было бы причастным суждению и предполагающим творчество складом [души], ни подобного склада, который не был бы искусством, постольку искусство и склад [души], причастный истинному суждению и предполагающий творчество, – это, по-видимому, одно и то же. Всякое искусство имеет дело с возникновением, и быть искусным – значит разуместь (*theorein*), как возникает нечто из вещей, могущих быть и не быть и чье начало в творце, а не в творимом. Искусство ведь не относится ни к тому, что существует или возникает с необходимостью, ни к тому, что существует или возникает естественно, ибо все это имеет начало [своего существования и возникновения] в себе самом. А поскольку творчество и поступки – вещи разные, искусство с необходимостью относится к творчеству, а не к поступкам. Случай и искусство между тем в каком-то смысле имеют дело с одним и тем же; по слову Агафона:

Искусству случай мил, искусство – случаю.

Таким образом, как уже было сказано, искусство – это некий причастный истинному суждению склад [души], предполагающий творчество, а неискусность в противоположность ему есть склад, предполагающий творчество, но причастный ложному суждению, причем [и то и другое] имеет дело с вещами, которые могут быть и такими и иными.

О рассудительности (*phronesis*) мы тогда составим понятие, когда уразумеем, кого мы называем рассудительными. Рассудительным кажется тот, кто способен принимать верные решения в связи с благом и пользой для него самого, однако не в частностях – на – пример, что полезно для здоровья, для крепости тела, – но в целом: какие [вещи являются благами] для хорошей жизни. Подтверждается это тем, что мы говорим о рассудительных в каком-то отношении, когда люди сумели хорошо рассчитать, что нужно для достижения известной добропорядочной цели, для достижения которой не существует искусства. Следовательно, кто способен принимать решения, тот и рассудителен в общем смысле слова. Между тем никто не принимает решений ни о том, что не может быть иным, ни о том, что ему невозможно осуществить. Следовательно, коль скоро наука связана с доказательством, а для того, чьи принципы могут быть и такими и иными, доказательство невозможно (ибо все может быть и иначе) и, наконец, невозможно принимать решения о существующем с необходимостью, то рассудительность не будет ни наукой, ни искусством: наукой не будет, потому что поступать можно и так и иначе, а искусством не будет, потому что поступок и творчество различаются по роду. А значит, ей остается быть истинным причастным суждению складом, предполагающим поступки, касающиеся блага и зла для человека. Цель творчества отлична от него самого, а цель поступка, видимо, нет, ибо здесь целью является само благополучение в поступке. Оттого мы и считаем рассудительным Перикла и ему подобных, что они способны разуметь, в чем их собственное благо и в чем благо человека; такие качества мы приписываем тем, кто управляет хозяйством или государством.

Вот оттого мы зовем и благоразумие его именем, что полагаем его блюстителем рассудительности, а блюдет оно такое представление [о собственном и человеческом благе]. Ведь не всякое представление уничтожается (*diaphtheirei*) или извращается удовольствием и страданием (скажем, [представление о том, что] сумма углов треугольника равна или не равна сумме двух прямых углов); [это происходит только с представлениями], которые связаны с поступками. Дело в том, что начала поступков – это то, ради чего они совершаются, но для того, кто из-за удовольствия или страдания развращен (*toi diephtharmenoi*), начало немедленно теряет очевидность, как и то, что всякий выбор и поступок надо делать ради этого начала и из-за него. Действительно, порочность уничтожает (*phthartike*) начало так [т.е. принцип].

Итак, рассудительностью необходимо является [душевный] склад, причастный суждению, истинный и предполагающий поступки, касающиеся человеческих благ. Но, однако, если для искусства существует добродетель, то для рассудительности нет. К тому же в искусстве предпочтение отдается тому, кто ошибается, по своей воле, но в том, что касается рассудительности, [такой человек] хуже

[ошибающегося недобровольно], точно так же как в случае с добродетелями. Ясно поэтому, что рассудительность сама есть некая добродетель и не есть искусство. Поскольку существуют две обладающие суждением части души, рассудительность, видимо, будет добродетелью одной из них, а именно той, что производит мнения, ибо и мнение, и рассудительность имеют дело с тем, что может быть так и иначе. Но рассудительность – это тем не менее не просто склад, причастный суждению; а подтверждение в том, что такой склад, [т.е. навык], можно забыть, а рассудительность нет.

Поскольку наука – это представление (*hypolepsis*) общего и существующего с необходимостью, а доказательство (*ta apodeikta*) и всякое иное знание исходит из принципов, ибо наука предполагает следование рассуждению (*meta logou*), постольку принцип предмета научного знания (*to episteto*) не относится [к ведению] ни науки, ни искусства и рассудительности. Действительно, предмет научного знания имеет доказательную силу (*to apodeikton*), а [искусство и рассудительность] имеют дело с тем, что может быть и так и иначе. Даже мудрость не для этих первопринципов, потому что мудрецу, [или философу], свойственно в некоторых случаях пользоваться доказательствами. Если же то, благодаря чему мы достигаем истины и никогда не обманываемся относительно вещей, не могущих быть такими и иными или даже могущих – это наука; рассудительность, мудрость и ум и ни одна из трех [способностей] (под тремя я имею в виду рассудительность, науку и мудрость) не может [приниматься в расчет в этом случае], то для [перво]принципов остается ум.

Мудрость в искусствах мы признаем за теми, кто безупречно точен в [своем] искусстве; так, например, Фидия мы признаем мудрым камнерезом, а Поликлета – мудрым ваятелем статуй, подразумевая под мудростью, конечно, не что иное, как добродетель, [т.е. совершенство], в искусствах. Однако мы уверены, что существуют некие мудрецы в общем смысле, а не в частном и ни в каком другом, как Гомер говорит в «Маргите»:

Боги не дали ему землекопа и пахаря мудрость,

Да и вообще никакой.

Итак, ясно, что мудрость – это самая точная из наук. А значит, должно быть так, что мудрец не только знает следствия из принципов, но и обладает истинным [знанием самих] принципов (*peri tas arkhas aletheyein*).

Мудрость, следовательно, будет умом и наукой, словно бы заглавной наукой о том, что всего ценнее. Было бы нелепо думать, будто либо наука о государстве, либо рассудительность – самая важная [наука], поскольку человек не есть высшее из всего в мире. Далее, если «здоровое» и «благое» для людей и рыб различно, но «белое» и «прямое»

всегда одно и то же, то и мудрым все бы признали одно и то же, а рассудительным разное. Действительно, рассудительным назовут того, кто отлично разбирается в том или ином деле, <касающемся [его] самого>, и предоставят это на его усмотрение. Вот почему даже иных зверей признают «рассудительными», а именно тех, кто кажется способным предчувствовать относящееся к их собственной жизни. Таким образом ясно, что мудрость и искусство управлять государством не будут тождественны, ибо если скажут, что [умение разбираться] в собственной выгоде есть мудрость, то много окажется мудростей, потому что не существует одного [умения] для [определения] блага всех живых существ совокупно, но для каждого – свое, коль скоро и врачебное искусство тоже не едино для всего существующего.

А если [сказать], что человек лучше прочих живых существ, то это ничего не меняет, ибо другие вещи по природе много божественнее даже человека, взять хотя бы наиболее зримое – [звезды], из которых состоит небо (kosmos).

Из сказанного, таким образом, ясно, что мудрость – это и научное знание, и постижение умом вещей по природе наиболее ценных. Вот почему Анаксагора и Фалеса и им подобных признают мудрыми, а рассудительными нет, так как видно, что своя собственная польза им неведома, и признают, что знают они [предметы совершенные], достойные удивления, сложные и божественные, однако бесполезные, потому что человеческое благо они не исследуют.

Первоисточник:

Аристотель. Никомахова этика. Книга шестая (Z). // Этика / Аристотель; Пер. Н.В.Брагинской, Т.А.Миллер. – М.:ООО «Издательство АСТ», 2002. – С.158 – 166.

Вопросы к тексту:

1. Какие виды знания выделяет Аристотель?
2. Что лежит в основе деления знания на различные виды?
3. Каким наукам и почему Аристотель отдает предпочтение?
4. Какое значение имеет понятие сущности в классификации видов знания? Что означает «первая сущность» и другие формы сущности?
5. Чем истинно сущее отличается от привходящего, и почему различает их Аристотель?
6. В чем заключается методологическое значение классификации знания Аристотелем для научного познания?
7. Почему созерцательные и умозрительные науки, по Аристотелю, являются наиболее ценными? Какие ещё науки социально-

гуманитарного плана относит к ним философ, и какие сейчас можно к ним отнести?

8. Что есть познание и наука для античных мыслителей и является ли такая позиция правильной в наше время?

9. Что такое, по Аристотелю, теоретическая и практическая эпистема (наука)?

10. Является ли этика и то, что к ней относится (выбор, рассудительность, мудрость) наукой, с точки зрения Аристотеля? В чем их специфика?

БАХТИН МИХАИЛ МИХАЙЛОВИЧ

Бахтин Михаил Михайлович (1895-1975) – философ, лингвист, культуролог, литературовед.

Первый период творчества охватывает период 1920-х гг., он характеризуется интересом к философской проблематике. Во второй период (конец 1920х – сер.1930 гг.) Бахтин публикует один из своих основных трудов «Проблемы творчества Достоевского» (в последующих изданиях «Проблемы поэтики Достоевского»). В третий период Бахтин занимался в основном проблемами истории и теории литературы. Бахтин коренным образом переосмыслил проблему связи между Я и Ты, Я и Другим. Диалог у него выступает не просто как средство обретения истины, модус благоприятного человеческого существования, а оказывается единственным средством узнавания бытия. Бытие, по Бахтину, это не просто мир вещей, не всепроникающая материя. Онтология рождается только тогда, когда между различными сущностями возникает общение. Это и есть единственный бытийственный мир. В ранней работе Бахтина, названной публикаторами «К философии поступка», ключевые понятия – «бытие», «событийность», «поступок», «не-алиби в бытии». Особо важным является понятие «Другого», позволяющее открыть «архитектонику» человеческих взаимоотношений, выявить роль диалога и полифонии в целостном постижении бытия.

Ценность исследований М. Бахтина прежде всего заключается в том, что им утверждены принципиально новые установки изучения литературного творчества и культурной практики в целом. Исследуя творчество Ф.М.Достоевского, Бахтин утверждает, что диалогичность есть особая форма взаимодействия между равноправными и равнозначными сознаниями. Эту особенность он транслирует на методологию литературоведения и гуманитарных наук в целом.

Произведение «К методологии гуманитарных наук» отражает специфику данной области научного познания и приводится в примечаниями, поскольку в них также содержится важная информация для понимания позиции автора.

Текст из: М.М. Бахтин «К методологии гуманитарных наук»

Понимание. Расчленение понимания на отдельные акты. В действительном реальном, конкретном понимании они неразрывно слиты в единый процесс понимания, но каждый отдельный акт имеет идеальную смысловую (содержательную) самостоятельность и может быть выделен из конкретного эмпирического акта. 1. Психофизиологическое восприятие физического знака (слова, цвета, пространственной формы). 2. Узнавание его (как знакомого или незнакомого). Понимание его повторимого (общего) значения в языке. 3. Понимание его значения в данном контексте (ближайшем и более далеком). 4. Активно-диалогическое понимание (спор-согласие). Включение в диалогический контекст. Оценочный момент в понимании и степень его глубины и универсальности.

Переход образа в символ придает ему смысловую глубину и смысловую перспективу. Диалектическое соотношение тождества и нетождества. Образ должен быть понят как то, что он есть, и как то, что он обозначает. Содержание подлинного символа через опосредствованные смысловые сцепления соотносено с идеей мировой целокупности, с полнотой космического и человеческого универсума. У мира есть смысл... В отличие от мифа здесь есть осознание своего несовпадения со своим собственным смыслом.

В символе есть «теплота сплывающей тайны» (Аверинцев) (2). Момент противопоставления своего чужому. Теплота любви и холод отчуждения. Противопоставление и сопоставление. Всякая интерпретация символа сама остается символом, но несколько рационализированным, то есть несколько приближенным к понятию.

Определение смысла во всей глубине и сложности его сущности. Осмысление как открытие наличного путем узрения (созерцания) и прибавления путем творческого созидания Предвосхищение дальнейшего растущего контекста, отнесение к завершенному целому и отнесение к незавершенному контексту. Такой смысл (в незавершенном контексте) не может быть спокойным и уютным (в нем нельзя успокоиться и умереть).

Значение и смысл. Восполняемые воспоминания и предвосхищенные возможности (понимание в далеких контекстах). При воспоминаниях мы учитываем и последующие события (в пределах прошлого), то есть воспринимаем и понимаем вспомнутое в контексте незавершенного прошлого. В каком виде присутствует в сознании целое? (Платон и Гуссерль.)

В какой мере можно раскрыть и прокомментировать смысл (образа или символа)? Только с помощью другого (изоморфного) смысла (символа или образа). Растворить его в понятиях невозможно. Роль комментирования. Может быть либо относительная рационализация смысла (обычный научный анализ), либо углубление его с помощью

других смыслов (философско-художественная интерпретация). Углубление путем расширения далекого контекста (3).

Истолкование символических структур принуждено уходить в бесконечность символических смыслов, поэтому оно и не может стать научным в смысле научности точных наук.

Интерпретация смыслов не может быть научной, но она глубоко познавательна. Она может непосредственно послужить практике, имеющей дело с вещами.

«... Надо будет признать симвонологию не ненаучной, но инаучной формой знания, имеющей свои внутренние законы и критерии точности» (С.С. Аверинцев) (4).

Автор произведения присутствует только в целом произведении, и его нет ни в одном выделенном моменте этого целого, менее же всего в оторванном от целого содержании его. Он находится в том невыделимом моменте его, где содержание и форма неразрывно сливаются, и больше всего мы ощущаем его присутствие в форме. Литературоведение обычно ищет его в выделенном из целого {содержании}, которое легко позволяет отождествить его с автором-человеком определенного времени, определенной биографии и определенного мировоззрения. При этом образ автора почти сливается с образом реального человека.

Подлинный автор не может стать образом, ибо он создатель всякого образа, всего образного в произведении. Поэтому так называемый образ автора может быть только одним из образов данного произведения (правда, образом особого рода). Художник часто изображает себя в картине (с краю ее), пишет и свой автопортрет. Но в автопортрете мы {не видим} автора как такового (его нельзя видеть); во всяком случае, не больше, чем в любом другом произведении автора; больше всего он раскрывается в лучших картинах данного автора. Автор-создающий не может быть создан в той сфере, в которой он сам является создателем. Это *natura naturans* (природа порождающая (лат.)), а не *natura naturata* (природа порожденная (лат.)) (5). Творца мы видим только в его творении, но никак не вне его.

Точные науки – это монологическая форма знания: интеллект созерцает вещь и высказывается о ней. Здесь только один субъект – познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся). Ему противостоит только безгласная вещь. Любой объект знания (в том числе человек) может быть воспринят и познан как вещь. Но субъект как таковой не может восприниматься и изучаться как вещь, ибо как субъект он не может, оставаясь субъектом, стать безгласным, следовательно, познание его может быть только диалогическим. Дильтей и проблема понимания (6). Разные виды {активности} познавательной деятельности. Активность познающего безгласную вещь и активность познающего другого субъекта, то есть {диалогическая} активность познающего.

Диалогическая активность познаваемого субъекта и ее степени. Вещь и личность (субъект) как {пределы} познания. Степени вешности и личностности. Событийность диалогического познания. Встреча. Оценка как необходимый момент диалогического познания.

Гуманитарные науки – науки о духе – филологические науки (как часть и в то же время общее для всех них – слово).

Историчность. Имманентность. Замыкание анализа (познания и понимания) в один данный текст. Проблема границ текста и контекста. Каждое слово (каждый знак) текста выводит за его пределы. Всякое понимание есть соотнесение данного текста с другими текстами. Комментирование. Диалогичность этого соотнесения.

Место философии. Она начинается там, где кончается точная научность и начинается инаучность. Ее можно определить как метаязык всех наук (и всех видов познания и сознания).

Понимание как соотнесение с другими текстами и переосмысление в новом контексте (в моем, в современном, в будущем). Предвосхищаемый контекст будущего: ощущение, что я делаю новый шаг (сдвинулся с места). Этапы диалогического движения понимания: исходная точка-данный текст, движение назад-прошлые контексты, движение вперед-предвосхищение (и начало) будущего контекста.

Диалектика родилась из диалога, чтобы снова вернуться к диалогу на высшем уровне (диалогу личностей).

...Мысль о мире и мысль в мире. Мысль, стремящаяся объять мир, и мысль, ощущающая себя в мире (как часть его). Событие в мире и причастность к нему. Мир как событие (а не как бытие в его готовности). Текст живет, только соприкасаясь с другим текстом (контекстом). Только в точке этого контакта текстов вспыхивает свет, освещающий и назад и вперед, приобщающий данный текст к диалогу. Подчеркиваем, что этот контакт есть диалогический контакт между текстами (высказываниями), а не механический контакт «оппозиций», возможный только в пределах одного текста (но не текста и контекстов) между абстрактными элементами (знаками внутри текста) и необходимый только на первом этапе понимания (понимания значения, а не смысла). За этим контактом контакт личностей, а не вещей (в пределе). Если мы превратим диалог в один сплошной текст, то есть сотрем разделы голосов (смены говорящих субъектов), что в пределе возможно (монологическая диалектика Гегеля), то глубинный (бесконечный) смысл исчезнет (мы стукнемся о дно, поставим мертвую точку).

... Освещение текста не другими текстами (контекстами), а внетекстовой вещной (овеществленной) действительностью. Это обычно имеет место при биографическом, вульгарно-социологическом и причинных объяснениях (в духе естественных наук), а также и при деперсонифицированной историчности («истории без имен» (7)).

Подлинное понимание в литературе и литературоведении всегда исторично и персонифицировано.

... Влияние внетекстовой действительности на формирование художественного видения и художественной мысли писателя (и других творцов культуры).

Особенно важное значение имеют внетекстовые влияния на ранних этапах развития человека. Эти влияния облечены в слово (или в другие знаки), и эти слова – слова других людей, и прежде всего материнские слова. Затем эти «чужие слова» перерабатываются диалогически в «свой-чужие слова» с помощью других «чужих слов» (ранее услышанных), а затем и [в] свои слова (так сказать, с утратой кавычек), носящие уже творческий характер. Роль встреч, видений, «прозрений», «откровений» и т. п. Отражение этого процесса в романах воспитания или становления, в автобиографиях, в дневниках, в исповедях и т. п. ...» Подсознательное» может стать творческим фактором лишь на пороге сознания и слова (полусловесное-полузнаковое сознание). Как входят впечатления природы в контекст моего сознания. Они чреватые словом, потенциальным словом. «Несказанное» как {передвигающийся предел}, как «регулятивная идея» (в кантовском смысле) творческого сознания. Процесс постепенного забвения авторов – носителей чужих слов. Чужие слова становятся анонимными, присваиваются (в переработанном виде, конечно); сознание монологизуется. Забываются и первоначальные диалогические отношения к чужим словам: они как бы впитываются, вбираются в освоенные чужие слова (проходя через стадию «своих-чужих слов»). Творческое сознание, монологизуясь, пополняется анонимами. Этот процесс монологизации очень важен. Затем монологизованное сознание как одно и единое целое вступает в новый диалог (уже с новыми внешними чужими голосами). Монологизованное творческое сознание часто объединяет и персонифицирует чужие слова, ставшие анонимными чужие голоса в особые символы: «голос самой жизни», «голос природы», «голос народа», «голос бога» и т. п. Роль в этом процессе {авторитетного слова}, которое обычно не утрачивает своего носителя, не становится анонимным.

Важен тон, отрешенный от звуковых и семантических элементов слова (и других знаков). Они определяют сложную тональность нашего сознания, служащую эмоционально-ценностным контекстом при понимании (полном, смысловом понимании) нами читаемого (или слышимого) текста, а также в более сложной форме и при творческом созидании (порождении) текста.

Задача заключается в том, чтобы вещную среду, воздействующую механически на личность, заставить заговорить, то есть раскрыть в ней потенциальное слово и тон, превратить ее в смысловой контекст мыслящей, говорящей и поступающей (в том числе и творящей)

личности. В сущности, всякий серьезный и глубокий самоотчет-исповедь, автобиография, чистая лирика (9) и т. п. это делает. Из писателей наибольшей глубины в таком превращении вещи в смысл достиг Достоевский, раскрывая поступки и мысли своих главных героев. Вещь, оставаясь вещью, может воздействовать только на вещи же; чтобы воздействовать на личности, она должна раскрыть свой смысловой потенциал, стать словом, то есть приобщиться к возможному словесно-смысловому контексту.

...Нельзя забывать, что вещь и личность – пределы, а не абсолютные субстанции. Смысл не может (и не хочет) менять физические, материальные и другие явления, он не может действовать как материальная сила. Да он и не нуждается в этом: он сам сильнее всякой силы, он меняет тотальный смысл события и действительности, не меняя ни йоты в их действительном (бытийном) составе, все остается как было, но приобретает совершенно иной смысл (смысловое преображение бытия). Каждое слово текста преображается в новом контексте.

Включение слушателя (читателя, созерцателя) в систему (структуру) произведения. Автор (носитель слова) и понимающий. Автор, создавая свое произведение, не предназначает его для литературоведа и не предполагает специфического литературоведческого понимания, не стремится создать коллектива литературоведов. Он не приглашает к своему пиршественному столу литературоведов.

Современные литературоведы (в большинстве своем структуралисты) обычно определяют имманентного произведению слушателя как всепонимающего, идеального слушателя; именно такой постулируется в произведении. Это, конечно, не эмпирический слушатель и не психологическое представление, образ слушателя в душе автора. Это абстрактное идеальное образование. Ему противостоит такой же абстрактный идеальный автор. При таком понимании, в сущности, идеальный слушатель является зеркальным отражением автора, дублирующим его. Он не может внести ничего своего, ничего нового в идеально понятое произведение и в идеально полный замысел автора. Он в том же времени и пространстве, что и сам автор, точнее, он, как и автор, вне времени и пространства (как и всякое абстрактное идеальное образование), поэтому он и не может быть другим (или чужим) для автора, не может иметь никакого избытка, определяемого дружостью. Между автором и таким слушателем не может быть никакого взаимодействия, никаких активных драматических отношений, ведь это не голоса, а равные себе и друг другу абстрактные понятия (11). Здесь возможны только механистические или математизированные, пустые тавтологические абстракции. Здесь нет ни грана персонификации.

Содержание как новое, форма как шаблонизированное, застывшее старое (знакомое) содержание. Форма служит необходимым мостом к

новому, еще неведомому содержанию. Форма была знакомым и общепонятным застывшим старым мировоззрением. В докапиталистические эпохи между формой и содержанием был менее резкий, более плавный переход: форма была еще не затвердевшим, не полностью фиксированным, нетривиальным содержанием, была связана с результатами общего коллективного творчества, например с мифологическими системами. Форма была как бы имплицитным содержанием; содержание произведения развертывало уже заложенное в форме содержание, а не создавало его как нечто новое, в порядке индивидуально-творческой инициативы. Содержание, следовательно, в известной мере предшествовало произведению. Автор не выдумывал содержание своего произведения, а только развивал то, что уже было заложено в предании.

Наиболее стабильные и одновременно наиболее эмоциональные элементы – это символы; они относятся к форме, а не к содержанию.

Собственно семантическая сторона произведения, то есть значение его элементов (первый этап понимания), принципиально доступна любому индивидуальному сознанию. Но его ценностно-смысловой момент (в том числе и символы) значим лишь для индивидов, связанных какими-то общими условиями жизни... – в конечном счете узами братства на высоком уровне. Здесь имеет место приобщение, на высших этапах-приобщение к высшей ценности (в пределе абсолютной).

... Внетекстовый интонационно-ценностный контекст может быть лишь частично реализован при чтении (исполнении) данного текста, но в большей своей части, особенно в своих наиболее существенных и глубинных пластах, остается вне данного текста как диалогизирующий фон его восприятия. К этому в известной степени сводится проблема социальной (внесловесной) обусловленности произведения.

Текст – печатный, написанный или устный = записанный – не равняется всему произведению в его целом (или «эстетическому объекту»). В произведение входит и необходимый внетекстовый контекст его. Произведение как бы окутано музыкой интонационно-ценностного контекста, в котором оно понимается и оценивается (конечно, контекст этот меняется по эпохам восприятия, что создает новое звучание произведения).

Взаимопонимание столетий и тысячелетий, народов, наций и культур обеспечивает сложное единство всего человечества, всех человеческих культур (сложное единство человеческой культуры), сложное единство человеческой литературы. Все это раскрывается только на уровне большого времени. Каждый образ нужно понять и оценить на уровне большого времени. Анализ обычно копошится на узком пространстве малого времени, то есть современности и ближайшего прошлого и представимого – желаемого или пугающего –

будущего. Эмоционально-ценностные формы предвосхищения будущего в языке-речи (приказание, пожелание, предупреждение, заклинание и т. п.), мелко человеческое отношение к будущему (пожелание, надежда, страх); нет понимания ценностных непредреженности, неожиданности, так сказать, «сюрпризности», абсолютной новизны, чуда и т. п. Особый характер пророческого отношения к будущему. Отвлечение от себя в представлениях о будущем (будущее без меня).

... Два предела мысли и практики (поступка) или два типа отношения (вещь и личность). Чем глубже личность, то есть ближе к личностному пределу, тем неприменимее генерализующие методы, генерализация и формализация стирают границы между гением и бездарностью.

Эксперимент и математическая обработка. Ставит вопрос и получает ответ – это уже личностная интерпретация процесса естественнонаучного познания и его субъекта (экспериментатора). История познания в ее результатах и история познающих людей. См. Марк Блок (14).

Процесс овеществления и процесс персонализации. Но персонализация ни в коем случае не есть субъективизация. Предел здесь не я, а я во взаимоотношении с другими личностями, то есть я и другой, я и ты. Есть ли соответствие «контексту» в естественных науках? Контекст всегда персоналистичен (бесконечный диалог, где нет ни первого, ни последнего слова) – в естественных науках объектная система (бессубъектная).

Наша мысль и наша практика, не техническая, а моральная (то есть наши ответственные поступки), совершаются между двумя пределами: отношениями к вещи. и отношениями к личности. Овеществление и персонификация. Одни наши акты (познавательные и моральные) стремятся к пределу овеществления, никогда его не достигая, другие акты – к пределу персонификации, до конца его не достигая.

Вопрос и ответ не являются логическими отношениями (категориями); их нельзя вместить в одно (единое и замкнутое в себе) сознание; всякий ответ порождает новый вопрос. Вопрос и ответ предполагают взаимную внеаходимость. Если ответ не порождает из себя нового вопроса, он выпадает из диалога и входит в системное познание, по существу безличное.

Разные хронотопы спрашивающего и отвечающего и разные смысловые миры (я и другой). Вопрос и ответ с точки зрения третьего сознания и его «нейтрального» мира, где все заменимо, неизбежно деперсонифицируются.

Различие между глупостью (амбивалентной) и тупостью (однозначной). Чужие освоенные («свои-чужие») и вечно живущие,

творчески обновляющиеся в новых контекстах, и чужие инертные, мертвые слова, «слова-мумии».

Основной вопрос Гумбольдта: множественность языков (предпосылка и фон проблематики – единство человеческого рода) (15). Это в сфере языков и их формальных структур (фонетических и грамматических). В сфере же речевой (в пределах одного и любого языка) встает проблема своего и чужого слова.

1. Овеществление и персонификация. Отличие овеществления от «отчуждения». Два предела мышления; применение принципа дополнительности.

2. Свое и чужое слово. Понимание как превращение чужого в «свое-чужое». Принцип вненаходимости. Сложные взаимоотношения понимаемого и понимающего субъектов, созданного и понимающего и творчески обновляющего хронотопов. Важность добраться, углубиться до творческого ядра личности (в творческом ядре личность продолжает жить, то есть бессмертна).

3. Точность и глубина в гуманитарных науках. Пределом точности в естественных науках является идентификация ($a = a$). В гуманитарных науках точность – преодоление чуждости чужого без превращения его в чисто свое (подмены всякого рода, модернизация, неузнание чужого и т. п.).

4. Контексты понимания. Проблема далеких контекстов. Нескончаемое обновление смыслов во всех новых контекстах. Малое время (современность, ближайшее прошлое и предвидимое (желаемое) будущее) и большое время-бесконечный и незавершимый диалог, в котором ни один смысл не умирает. Живое в природе (органическое). Все неорганическое в процессе обмена вовлекается в жизнь (только в абстракции их можно противопоставлять, беря их отдельно от жизни).

... Нет ни первого, ни последнего слова и нет границ диалогическому контексту (он уходит в безграничное прошлое и в безграничное будущее). Даже прошлые, то есть рожденные в диалоге прошедших веков, смыслы никогда не могут быть стабильными (раз и навсегда завершенными, конченными) – они всегда будут меняться (обновляясь) в процессе последующего, будущего развития диалога. В любой момент развития диалога существуют огромные, неограниченные массы забытых смыслов, но в определенные моменты дальнейшего развития диалога, по ходу его они снова вспомнятся и оживут в обновленном (в новом контексте) виде. Нет ничего абсолютно мертвого: у каждого смысла будет свой праздник возрождения...

Примечания

Исходным материалом для этих заметок послужил небольшой текст, набросанный автором в конце 30-х или начале 40-х гг. и названный им «К философским основам гуманитарных наук». Отправляясь от этого текста, автор составил в начале 1974 г. настоящие заметки; это была

последняя написанная М. Бахтиным работа. Специально подготовленная В. В. Кожинным для публикации редакция заметок была одобрена автором, но напечатана (под заглавием «К методологии литературоведения») уже после его кончины (см.: Контекст – 1974. М, 1975, с. 203-212). Полный состав заметок в их авторской композиции публикуется впервые.

Приводим с некоторыми сокращениями текст «К философским основам гуманитарных наук»: «Познание вещи и познание личности. Их необходимо охарактеризовать как пределы: чистая мертвая вещь, имеющая только внешность, существующая только для другого и могущая быть раскрытой вся сплошь и до конца односторонним актом этого другого (познающего). Такая вещь, лишенная собственного неотчуждаемого и непотребляемого нутра, может быть только предметом практической заинтересованности. Второй предел <...> диалог, вопрошание, молитва. Здесь необходимо свободное самооткровение личности. Здесь есть внутреннее ядро, которое нельзя поглотить, потребить, где сохраняется всегда дистанция, в отношении которого возможно только чистое бескорыстие; открываясь для другого, оно всегда остается и для себя. Вопрос задается здесь познающим не себе самому и не третьему в присутствии мертвой вещи, а самому познаваемому. Критерий здесь не точность познания, а глубина проникновения. Познание здесь направлено на индивидуальное. Это область открытий, откровений, узваний, сообщений. Здесь важна и тайна и ложь (а не ошибка). Здесь важна нескромность и оскорбление. Мертвая вещь в пределе не существует, это абстрактный элемент (условный); всякое целое (природа и все ее явления, отнесенные к целому) в какой-то мере лично. Сложность двустороннего акта познания проникновения. Активность познающего и активность открывающегося (диалогичность). Умение познать и умение выразить себя. Мы имеем здесь дело с выражением и познанием (пониманием) выражения. Сложная диалектика внешнего и внутреннего. Личность имеет не только среду и окружение, но и собственный кругозор. Взаимодействие кругозора познающего с кругозором познаваемого. Элементы выражения (тело не как мертвая вещь, лицо, глаза и т. п.), в них скрещиваются и сочетаются два сознания (я и другого); здесь я существую для другого и с помощью другого. История конкретного самосознания и роль в ней другого (любящего). Отражение себя в другом. Смерть для себя и смерть для другого. Память.

Конкретные проблемы литературоведения и искусствоведения, связанные с взаимоотношением окружения и кругозора, я и другого; проблема зон, театральное выражение. Проникновение в другого (слияние с ним) и сохранение дистанции (своего места), обеспечивающее избыток познания. Выражение личности и выражение коллективов,

народов, эпох, самой истории с их кругозорами и окружением. Дело не в индивидуальной сознательности выражения и понимания. Самооткровение и формы его выражения народов, истории, природы.

Предмет гуманитарных наук – выразительное и говорящее бытие. Это бытие никогда не совпадает с самим собою и потому неисчерпаемо в своем смысле и значении. Маска, рампа, сцена, идеальное пространство и т. п. как разные формы выражения представительственности бытия (а не единичности и вещности) и бескорыстия отношения к нему. Точность, ее значение и границы. Точность предполагает совпадение вещи с самой собой. Точность нужна для практического овладения. Самораскрывающееся бытие не может быть вынуждено и связано. Оно свободно и потому не предоставляет никаких гарантий. Поэтому здесь познание ничего не может нам подарить и гарантировать, например, бессмертия как точно установленного факта, имеющего практическое значение для нашей жизни. «Верь тому, что сердце скажет, нет залогов от небес». Бытие целого, бытие человеческой души, раскрывающееся свободно для нашего акта познания, не может быть связано этим актом ни в одном существенном моменте. Нельзя переносить на них категории вещного познания (грех метафизики). <...>Становление бытия - свободное становление. Этой свободе можно приобщиться, но связать ее актом познания (вещного) нельзя. Конкретные проблемы различных литературных форм, автобиографии, памятника (самоотражение в сознании врагов и в сознании потомков) и проч. <...>

Философские и этические различия между внутренним самосозерцанием (я-для-себя) и созерцанием себя в зеркале (я-для-другого, с точки зрения другого). Можно ли созерцать и понимать свою наружность с чистой точки зрения я-для-себя?

Нельзя изменить фактическую вещную сторону прошлого, но смысловая, выразительная, говорящая сторона может быть изменена, ибо она незавершима и не совпадает сама с собой (она свободна). Роль памяти в этом вечном преображении прошлого. Познание-понимание прошлого в его незавершимости (в его несовпадении с самим собою). Момент бесстрашия в познании. Страх и утрашение в выражении (серьезность), в самораскрытии, в откровении, в слове. Корреспондирующий момент смирения познающего; благоговение. <...>Выражение как осмысленная материя или материализованный смысл, элемент свободы, пронизавший необходимость. Внешняя и внутренняя плоть для милования. Различные пласты души в разной степени поддаются неовнешнению. Неовнешнее художественно ядро души (я-для-себя). Встречная активность познаваемого предмета. Философия выражения. Выражение как поле встречи двух сознаний. <...>Оболочка души лишена самоценности и отдана на милость и милование другого. Несказанное ядро души может быть отражено только в зеркале абсолютного сочувствия».

- (1) Из стихотворения Б. Пастернака «Август».
- (2) Аверинцев С. С. Символ. – В кн.: КЛЭ, т. 7. М., 1972, стб. 827.
- (3) Тема «далеких контекстов» была среди замыслов Бахтина в последние годы жизни.
- (4) КЛЭ, т. 7, стб. 828.
- (5) См. примеч. 15 к публикации «Из записей 1970-1971 годов».
- (6) См. примеч. 10 к публикации «Из записей 1970-1971 годов».
- (7) Об идее «истории искусства без имен» в западноевропейском искусствознании конца XIX – начала XX в. (в том его направлении, которое охарактеризовано Бахтиным в работе об авторе и герое как «импрессивная эстетика») см.: Медведев П. Н. Формальный метод в литературоведении, с. 71 – 73.
- (8) Ремизов А. Подстриженными глазами. Книга узлов и закрут памяти. Париж, 1951. Главы из этой книги вошли в советское издание: Ремизов А. М. Избранное. М., 1978. О роли рисунков см. в главах «Краски», «Натура», «Слепец» (с. 435-145, 451-456 последнего издания).
- (9) См. анализ этих форм в ранней работе об авторе и герое (глава «Смысловое целое героя»).
- (10) Ср. мысли о Шекспире, высказанные автором в написанной весной 1970 г. внутренней рецензии на рукопись книги Л. Е. Пинского «Шекспир» (М., 1971): «Л. Е. Пинский прекрасно раскрывает всемирность (в смысле символического охвата действием всего мира) и, так сказать, всевременность (в смысле охвата всего времени человеческого рода) трагедий Шекспира (особенно ярко при анализе «Короля Лира»). Сцена шекспировского театра – весь мир (Theatrum Mundi). Это придает ту особую значительность, часто величественность каждому образу, каждому действию, каждому слову в трагедиях Шекспира, которые никогда уже более не возвращались в европейскую драму (после Шекспира все измельчало в драме). С этим связана и особая космичность (и микрокосмичность) образов Шекспира. Космические тела и силы – солнце, звезды, воды, ветры, огонь или прямо участвуют в действии, или постоянно фигурируют, притом именно в своем космическом значении, в речах действующих лиц. Если мы рассмотрим эти же явления в драмах нового времени, в особенности XIX века (кроме Вагнера), то легко убедимся, что из космических тел и сил они превратились в элементы {пейзажа} (с легким символическим оттенком). Это превращение космического в пейзажное совершалось на протяжении XVII и XVIII веков (космический аспект этих явлений почти полностью отошел к научному мышлению).

Эта особенность Шекспира (она только в очень ослабленной форме есть у испанцев) является прямым наследием средневекового театра и народно-зрелищных форм. Живое ощущение сцены как мира, определенная ценностно-космическая окраска верха и низа все это

унаследовано шекспировским театром у средневековья, даже рудименты внешнего устройства сцены (например, балкон на задней части сцены – бывшее небо). Но главное – восприятие (точнее, живое ощущение, не сопровождавшееся отчетливым осознанием) всего театрального действия как некоего по-особому символического обряда. Общеизвестно, даже стало трюизмом, что античная трагедия и средневековые театральные действия произошли и развились из древних религиозных обрядов. Это происхождение их довольно хорошо изучено и освещено в специальных трудах. Но их дальнейшее развитие и превращение в светскую драму далеко не так ясно. Но важно в этом развитии следующее: отпадение религиозного осмысления и религиозного догматизма сделало возможным свободное художественное творчество в драме, но обрядовость как совокупность определенных формальных особенностей сохранилась и на светском этапе развития. Эти черты обрядовости – всемирность, всевременность, символизм особого рода, космичность – получили художественно-жанровое значение. На этом этапе развития обряда в жанр дошла до нас древнегреческая трагедия. На этом же этапе создавались и трагедии Шекспира».

(11) Ср. аналогичные мысли в ранней работе автора: «Нет ничего пагубнее для эстетики, как игнорирование самостоятельной роли слушателя. Существует мнение, очень распространенное, что слушателя должно рассматривать как равного автору за вычетом техники, что позиция компетентного слушателя должна быть простым воспроизведением позиции автора. На самом деле это не так. Скорее можно выставить обратное положение: слушатель никогда не равен автору. У него свое, незаместимое место в событии художественного творчества; он должен занимать особую, притом {двустороннюю позицию} в нем: по отношению к автору и по отношению к герою, – и эта позиция определяет, стиль высказывания» (Волошинов В. Н. Слово в жизни и слово в поэзии. – «Звезда», 1926, № 6, с. 263).

(12) См.: Аверинцев С. С. Символ. – В кн.: КЛЭ, т. 7, стб. 827.

(13) Платон. Федр. В переводе А. Н. Егунова: «Извини меня, добрый друг, я ведь любознателен, а местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе» (Платон. Соч. в 4-х т., т. 2. М., 1970, с. 163).

(14) Блок М. Апология истории или ремесло историка. М., 1973.

(15) Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и его влияния на духовное развитие человеческого рода. – В кн.: Звегинцев В. А. История языкознания XIX-XX веков в очерках и извлечениях. Ч. 1. М., 1964, с. 85-87.

(16) Кожин В. Не соперничество, а сотворчество. – «Лит. газ.», 1973, 31 окт.

(17) «Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве» (см.: Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики, с. 6-71).

(18) См. примеч. 1 к публикации «Из записей 1970-1971 годов».

Первоисточник:

М.М.Бахтин. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 361-373, 409-412.

Вопросы к тексту:

1. Почему истолкование символических структур не может стать научным в смысле научности точных наук?

2. Какие внутренние законы и критерии точности имеет истолкование символических структур?

3. Чем отличаются критерии точности в естественных гуманитарных науках?

4. В какой мере можно раскрыть и прокомментировать смысл (образа или символа)?

5. Какое содержание автор вкладывает в понятие «понимание»?

6. Что, по мнению автора, входит в состав произведения помимо текста?

7. Почему контекст не существует в естественных науках?

8. Каково соотношение вопроса и ответа в диалоге личностных сознаний?

9. Поясните мысль автора: «...у каждого смысла будет свой праздник возрождения».

10. Что имеет в виду автор, утверждая, что предметом гуманитарных наук является выразительное и говорящее бытие?

ВЕБЕР МАКС

Вебер Макс (1864-1920) – немецкий социолог, философ, историк и экономист. В своей методологии разграничивал опытное знание и ценности; разработал концепцию «понимания», по которой социальное действие объясняется через истолкование индивидуальных мотивов, и теорию идеальных типов – абстрактных и произвольных мысленных конструкций исторического процесса.

Социально-философская концепция Вебера создавалась как альтернатива материалистическому пониманию истории. Он считал, что экономика не является основой социальной жизни, напротив, формы экономической деятельности зависят от культурных, прежде всего религиозно-этических, факторов. Плодотворное научное исследование

общества, по Веберу, опирается на т. н. идеальные типы, которые не являются обобщением фактов или описанием действительности, а коренятся в господствующих в обществе ценностях и представляют собой гипотетические модели, позволяющие упорядочить эмпирический материал. Чем выше эвристический потенциал идеального типа, тем выше и его научное значение. Отсюда вытекают два важных следствия. Во-первых, параллельно может существовать несколько конкурирующих идеально-типических конструкций, относящихся к одной и той же совокупности эмпирических данных. Во-вторых, конкретный идеальный тип, сколь бы совершенным он не казался, является проходящим, релятивным и неизбежно сменяется новым. Идеальные типы, используемые в истории и в социальных науках, по Веберу, различаются между собой. В истории идеальный тип строится как образ конкретного сочетания каузальных связей, объясняющий данный «исторический индивидум». Социальные науки конструируют чисто идеальные модели, применимые ко всем эпохам и к любой географической точке.

Текст из: Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания»

(...) Судьбы культурной эпохи, «вкусившей» плод от древа познания, состоит в необходимости понимания, что смысл мироздания не раскрывается исследованием, каким бы совершенным оно ни было, что мы сами призваны создать этот смысл, что «мировоззрения» никогда не могут быть продуктом развивающегося опытного знания и, следовательно, высшие идеалы, наиболее нас волнующие, во все времена находят свое выражение лишь в борьбе с другими идеалами, столь же священными для других, как наши для нас. (...)

Не существует совершенно «объективного» научного анализа культурной жизни или (что, возможно, означает нечто более узкое, но для нашей цели, безусловно, не существенно иное) «социальных явлений», независимого от особых и «односторонних» точек зрения, в соответствии с которыми они избраны в качестве объекта исследования, подвергнуты анализу и расчленены (что может быть высказано или молча допущено, осознанно или неосознанно); это объясняется своеобразием познавательной цели любого исследования в области социальных наук, которое стремится выйти за рамки чисто формального рассмотрения норм – правовых или конвенциональных – социальной жизни.

Социальная наука, которой мы хотим заниматься, – наука о действительности. Мы стремимся понять окружающую нас действительную жизнь в ее своеобразии – взаимосвязь и культурную значимость отдельных ее явлений в их нынешнем облике, а также причины того, что они исторически сложились именно так, а не иначе. Между тем как только мы пытаемся осмыслить образ, в котором жизнь

непосредственно предстает перед нами, она предлагает нам бесконечное многообразие явлений, возникающих и исчезающих последовательно или одновременно «внутри» и «вне» нас. Абсолютная бесконечность такого многообразия остается неизменной в своей интенсивности и в том случае, когда мы изолированно рассматриваем отдельный ее «объект» (например, конкретный акт обмена), как только мы делаем серьезную попытку хотя бы только исчерпывающе описать это «единичное» явление во всех его индивидуальных компонентах, не говоря уже о том, чтобы постигнуть его в его каузальной обусловленности. Поэтому всякое мысленное познание бесконечной действительности конечным человеческим духом основано на молчаливой предпосылке, что в каждом данном случае предметом научного познания может быть только конечная часть действительности, что только ее следует считать «существенной», то есть «достойной знания». По какому же принципу вычленяется эта часть? Долгое время предполагали, что и в науках о культуре решающий признак в конечном итоге следует искать в «закономерной» повторяемости определенных причинных связей. То, что содержат в себе «законы», которые мы способны различить в необозримом многообразии смен явлений, должно быть – с этой точки зрения – единственно «существенным» для науки. Как только мы установили «закономерность» причинной связи, будь то средствами исторической индукции в качестве безусловно значимой, или сделали ее непосредственно зримой очевидностью для нашего внутреннего опыта – каждой найденной таким образом формуле подчиняется любое количество однородных явлений. Та часть индивидуальной действительности, которая остается непонятой после вычленения «закономерного», рассматривается либо как не подвергнутый еще научному анализу остаток, который впоследствии в ходе усовершенствования системы «законов» войдет в нее, либо это просто игнорируют как нечто «случайное» и именно поэтому несущественное для науки, поскольку оно не допускает «понимания с помощью законов», следовательно, не относится к рассматриваемому «типу» явлений и может быть лишь объектом «праздного любопытства». Таким образом, даже представители исторической школы все время возвращаются к тому, что идеалом всякого, в том числе и исторического, познания (пусть даже этот идеал перемещен в далекое будущее) является система научных положений, из которой может быть «дедуцирована» действительность. Один известный естествоиспытатель высказал предположение, что таким фактически недостижимым идеалом подобного «препарирования» культурной действительности можно считать «астрономическое» познание жизненных процессов.(...)

[Ho] Если в астрономии наш интерес направлен только на чисто количественные, доступные точному измерению связи между небесными

телями, то в социальных науках нас прежде всего интересует качественная окраска событий. К тому же в социальных науках речь идет о роли духовных процессов, «понять» которую в сопереживании – совсем иная по своей специфике задача, чем та, которая может быть разрешена (даже если исследователь к этому стремится) с помощью точных формул естественных наук. ... Допустим, что когда-либо, будь то с помощью психологических или любых иных методов, удалось бы проанализировать все известные и все мыслимые в будущем причинные связи явлений совместной жизни людей и свести их к каким-либо простым последним «факторам», затем с помощью невероятной казуистики понятий и строгих, значимых в своей закономерности правил исчерпывающе их осмыслить, – что это могло бы значить для познания исторически данной культуры или даже какого-либо отдельного ее явления, например капитализма в процессе его становления и его культурном значении? В качестве средства познания – не более и не менее чем справочник по соединениям органической химии для биогенетического исследования животного и растительного мира. В том и другом случае, безусловно, была бы проделана важная и полезная предварительная работа. Однако в том и другом случае из подобных «законов» и «факторов» не могла бы быть дедуцирована реальность жизни, и совсем не потому, что в жизненных явлениях заключены еще какие-либо более высокие, таинственные «силы» (доминанты, «энтелехии» и как бы они ни назывались) – это вопрос особый, – но просто потому, что для понимания действительности нам важна констелляция, в которой мы находим те (гипотетические!) «факторы», сгруппированные в историческое, значимое для нас явление культуры, и потому, что, если бы мы захотели «каузально объяснить» такую индивидуальную группировку, нам неизбежно пришлось бы обратиться к другим, столь же индивидуальным группировкам, с помощью которых мы, пользуясь теми (конечно, гипотетическими!) понятиями «закона», дали бы ее «объяснение». ...Однако, даже используя такую их функцию, мы в определенный решительный момент обнаруживаем границу их значения и, установив последнюю, приходим к выводу о безусловном своеобразии исследования в области наук о культуре. Мы назвали «науками о культуре» такие дисциплины, которые стремятся познать жизненные явления в их культурном значении. Значение же явления культуры и причина этого значения не могут быть выведены, обоснованы и пояснены с помощью системы законов и понятий, какой бы совершенной она ни была, так как это значение предполагает соотнесение явлений культуры с идеями ценности. Понятие культуры – ценностное понятие. Эмпирическая реальность есть для нас «культура» потому, что мы соотносим ее с ценностными идеями (и в той мере, в какой мы это делаем); культура охватывает те – и только те – компоненты действительности, которые в силу упомянутого отнесения к ценности становятся значимыми для нас.

Ничтожная часть индивидуальной действительности окрашивается нашим интересом, обусловленным ценностными идеями, лишь она имеет для нас значение, и вызвано это тем, что в ней обнаруживаются связи, важные для нас вследствие их соотносительности с ценностными идеями. Только поэтому – и поскольку это имеет место – данный компонент действительности в его индивидуальном своеобразии представляет для нас познавательный интерес. Однако определить, что именно для нас значимо, никакое «непредвзятое» исследование эмпирически данного не может. Напротив, установление значимого для нас и есть предпосылка, в силу которой нечто становится предметом исследования. Значимое как таковое не совпадает, конечно, ни с одним законом как таковым, и тем меньше, чем более общезначим этот закон. Ведь специфическое значение, которое имеет для нас компонент действительности, заключено совсем не в тех его связях, которые общи для него и многих других. Отнесение действительности к ценностным идеям, придающим ей значимость, выявление и упорядочение окрашенных этим компонентов действительности с точки зрения их культурного значения – нечто совершенно несовместимое с гетерогенным ему анализом действительности посредством законов и упорядочением ее в общих понятиях. (...)

Отсюда следует, что познание культурной действительности – всегда познание с совершенно специфических особых точек зрения. Когда мы требуем от историка или социолога в качестве элементарной предпосылки, чтобы он умел отличать важное от неважного и основывался бы, совершая такое разделение, на определенной «точке зрения», то это означает только, что он должен уметь осознанно или неосознанно соотносить явления действительности с универсальными «ценностями культуры» и в зависимости от этого вычленять те связи, которые для нас значимы. Если часто приходится слышать, что подобные точки зрения «могут быть почерпнуты из материала», то это – лишь следствие наивного самообмана ученого, не замечающего, что он с самого начала в силу ценностных идей, которые он неосознанно прилагает к материалу исследования, вычленил из абсолютной бесконечности крошечный ее компонент в качестве того, что для него единственно важно. В этом всегда и повсеместно, сознательно или бессознательно производимом выборе отдельных особых «сторон» происходящих событий проявляется и тот элемент научной работы в области наук о культуре, на котором основано часто высказываемое утверждение, будто «личный» момент научного труда и есть собственно ценное в нем, что в каждом труде, достойном внимания, должна отражаться «личность» автора. Очевидно, что без ценностных идей исследователя не было бы ни принципа, необходимого для отбора материала, ни подлинного познания индивидуальной реальности; и если без веры исследователя в значение какого-либо содержания культуры любые его усилия, направленные на познание

индивидуальной действительности, просто бессмысленны, то направленность его веры, преломление ценностей в зеркале его души придадут исследовательской деятельности известную направленность. Ценности же, с которыми научный гений соотносит объекты своего исследования, могут определить «восприятие» целой эпохи, то есть играть решающую роль в понимании не только того, что считается в явлениях «ценностным», но и того, что считается значимым или незначимым, «важным» или «неважным». (...)

В построениях абстрактной теории создается лишь видимость того, что речь идет о «дедукции» из основных психологических мотивов, в действительности же мы обычно имеем дело просто с особым случаем формообразования понятий, которое свойственно наукам о культуре и в известном смысле им необходимо. Нам представляется полезным характеризовать такое образование понятий несколько подробнее, так как тем самым мы подойдем к принципиальному вопросу о значении теории в области социальных наук. При этом мы раз и навсегда отказываемся от суждения о том, соответствуют ли сами по себе те теоретические образования, которые мы приводим (или имеем в виду) в качестве примеров, поставленной цели, обладает ли объективно их построение целесообразностью. Вопрос о том, например, до каких пределов следует разрабатывать современную «абстрактную теорию», является по существу вопросом экономии в научной работе, направленной также на решение и других проблем. Ведь и «теория предельной полезности» подвластна «закону предельной полезности».

В абстрактной экономической теории мы находим пример тех синтезов, которые обычно именуют «идеями» исторических явлений. Названная теория дает нам идеальную картину процессов, происходящих на рынке в товарно-денежном хозяйстве при свободной конкуренции и строго рациональном поведении. Этот мысленный образ сочетает определенные связи и процессы исторической жизни в некий лишенный внутренних противоречий космос мысленных связей. По своему содержанию данная конструкция носит характер утопии, полученной посредством мысленного усиления определенных элементов действительности. Ее отношение к эмпирически данным фактам действительной жизни состоит в следующем: в тех случаях, когда абстрактно представленные в названной конструкции связи, то есть процессы, связанные с «рынком», в какой-то степени выявляются или предполагаются в действительности как значимые, мы можем, сопоставляя их с идеальным типом, показать и пояснить с прагматической целью своеобразие этих связей. Такой метод может быть эвристическим, а для определения ценности явления даже необходимым. В исследовании идеально-типическое понятие – средство для вынесения правильного суждения о каузальном сведении элементов действительности. Идеальный

тип – не «гипотеза», он лишь указывает, в каком направлении должно идти образование гипотез. Не дает он и изображения действительности, но представляет для этого однозначные средства выражения. Таким образом, перед нами «идея» исторически данной хозяйственной организации современного общества, образованная по совершенно таким же логическим принципам, с помощью которых была сконструирована в качестве «генетического» принципа, например, идея «городского хозяйства» в средние века. В такой конструкции понятие «городское хозяйство» строится не как среднее выражение совокупности всех действительных хозяйственных принципов, обнаруженных во всех изученных городах, но также в виде идеального типа. Оно создается посредством одностороннего усиления одной или нескольких точек зрения и соединения множества диффузно и дискретно существующих единичных явлений (в одном случае их может быть больше, в другом – меньше, а кое-где они вообще отсутствуют), которые соответствуют тем односторонне вычленным точкам зрения и складываются в единый мысленный образ. В реальной действительности такой мысленный образ в его понятийной чистоте нигде эмпирически не обнаруживается; это – утопия. Задача исторического исследования состоит в том, чтобы в каждом отдельном случае установить, насколько действительность близка такому мысленному образу или далека от него, в какой мере можно, следовательно, считать, что характер экономических отношений определенного города соответствует понятию «городского хозяйства». При осторожном применении этого понятия оно специфическим образом способствует достижению цели и наглядности исследования. С помощью совершенно такого же метода можно (приведем еще один пример) создать в виде утопии «идею ремесла», соединив определенные черты, диффузно встречающиеся у ремесленников самых различных эпох и народов и доведенные до их полного логического предела, в едином, свободном от противоречий идеальном образе и соотнеся их с выраженным в них мысленным образованием. Можно, далее, попытаться нарисовать общество, где все отрасли хозяйственной, даже всей духовной деятельности подчинены максимумам, являющимся результатом применения того же принципа, который был положен в основу доведенного до идеального типа «ремесла». Далее, идеальному типу «ремесла» можно, абстрагируя определенные черты современной крупной промышленности, противопоставить в качестве антитезиса идеальный тип капиталистического хозяйства и вслед за тем попытаться нарисовать утопию «капиталистической» культуры, то есть культуры, где господствуют только интересы реализации частных капиталов. В ней должны быть объединены отдельные, диффузно наличные черты материальной и духовной жизни в рамках современной культуры, доведенные в своем своеобразии до лишнего для нашего рассмотрения

противоречий идеального образа. Это и было бы попыткой создать «идею» капиталистической культуры; мы оставляем здесь в стороне вопрос, может ли подобная попытка увенчаться успехом и каким образом. Вполне вероятно, более того, нет сомнения в том, что можно создать целый ряд, даже большое количество утопий такого рода, причем ни одна из них не будет повторять другую и, уж конечно, ни одна из них не обнаружится в эмпирической действительности в качестве реального общественного устройства: однако каждая из них претендует на то, что в ней выражена «идея» капиталистической культуры, и вправе на это претендовать, поскольку в каждой такой утопии действительно отражены известные, значимые в своем своеобразии черты нашей культуры, взятые из действительности и объединенные в идеальном образе. Ведь наш интерес к тем феноменам, которые выступают перед нами в качестве явлений культуры, всегда связан с их «культурным значением», возникающим вследствие отнесения их к самым различным ценностным идеям. Поэтому так же, как существуют различные «точки зрения», с которых мы можем рассматривать явления культуры в качестве значимых для нас, можно руководствоваться и самыми различными принципами отбора связей, которые надлежит использовать для создания идеального типа определенной культуры.

В чем же состоит значение подобных идеально-типических понятий для эмпирической науки в нашем понимании? Прежде всего следует подчеркнуть, что надо полностью отказаться от мысли, будто эти «идеальные» в чисто логическом смысле мысленные образования, которыми мы здесь занимаемся, в какой бы то ни было мере носят характер долженствования, «образца». Речь идет о конструировании связей, которые представляются нашей фантазии достаточно мотивированными, следовательно, «объективно возможными», а нашему номологическому знанию – адекватными. (...)

Однако ничто не может быть опаснее, чем коренящееся в натуралистических предубеждениях смешение теории и истории, в форме ли веры в то, что в теоретических построениях фиксировано «подлинное» содержание, «сущность» исторической реальности, или в использовании этих понятий в качестве прокрустова ложа, в которое втискивают историю, или, наконец, в гипостазировании «идей» в качестве стоящей за преходящими явлениями «подлинной» действительности, в качестве реальных «сил», действующих в истории.

Последнее представляет собой тем более реальную опасность, что под «идеями» эпохи мы привыкли понимать – и понимать в первую очередь-мысли и идеалы, которые господствовали над массами или над имевшими наибольшее историческое значение людьми рассматриваемой эпохи и тем самым были значимы в качестве компонентов ее культурного своеобразия. К этому присоединяется еще следующее: прежде всего то,

что между «идеями» в смысле практической или теоретической направленности и «идеями» в смысле конструированного нами в качестве понятийного вспомогательного средства идеального типа эпохи существует определенная связь. Идеальный тип определенного общественного состояния, сконструированный посредством абстрагирования ряда характерных социальных явлений эпохи, может – и это действительно часто случается – представляться современникам практическим идеалом, к которому надлежит стремиться, или, во всяком случае, максимой, регулирующей определенные социальные связи. Так обстоит дело с «идеями» «обеспечения продовольствием» и с рядом канонических теорий, в частности с теорией Фомы Аквинского, в их отношении к используемому теперь идеально-типическому понятию «городское хозяйство» средних веков, о котором шла речь выше. И прежде всего это относится к пресловутому «основному понятию» политической экономии, к понятию хозяйственной «ценности». (...)

Есть науки, которым дарована вечная молодость, и к ним относятся все исторические дисциплины, перед ними в вечном движении культуры все время возникают новые проблемы. Для них главную задачу составляют преходящий характер всех идеально-типических конструкций и вместе с тем постоянная неизбежность создания новых.

Постоянно предпринимаются попытки установить «подлинный», «истинный» смысл исторических понятий, и нет им конца. Поэтому синтезы, используемые историей, всегда либо только относительно определенные понятия, либо – если необходимо придать понятийному содержанию однозначность – понятие становится абстрактным идеальным типом и тем самым оказывается теоретической, следовательно, «односторонней» точкой зрения, которая способна осветить действительность, с которой действительность может быть соотнесена, но которая, безусловно, непригодна для того, чтобы служить схемой, способной полностью охватить действительность. Ведь ни одна из таких мысленных систем, без которых мы не можем обойтись, постигая какую-либо важную составную часть действительности, не может исчерпать ее бесконечного богатства. Все они являют собой не что иное, как попытку внести порядок на данном уровне нашего знания и имеющихся в нашем распоряжении понятийных образований в хаос тех фактов, которые мы включили в круг наших интересов. Мыслительный аппарат, который разработало прошлое посредством мысленной обработки, а в действительности путем мысленного преобразования непосредственно данной действительности и включения ее в понятия, соответствующие познанию и направлению интереса того времени, всегда противостоят тому, что мы можем и хотим извлечь из действительности с помощью нового познания. В этой борьбе совершается прогресс исследования в науках о культуре. Его результат –

постоянно идущий процесс преобразования тех понятий, посредством которых мы пытаемся постигнуть действительность. Вот почему история наук о социальной жизни – это постоянное чередование попыток мысленно упорядочить факты посредством разработки понятий, разложить полученные в результате такого упорядочения образы посредством расширения и сдвига научного горизонта, и попытки образовать новые понятия на такой измененной основе. В этом проявляется не несостоятельность попытки вообще создавать системы понятий – каждая наука, в том числе и только описательная история, работает с помощью комплекса понятий своего времени, – в этом находит свое выражение то обстоятельство, что в науках о человеческой культуре образование понятий зависит от места, которое занимает в данной культуре рассматриваемая проблема, а оно может меняться вместе с содержанием самой культуры. В науках о культуре отношение между понятием и понятым таково, что синтез всегда носит преходящий характер. Значение попыток создать крупные понятийные конструкции в нашей науке заключается, как правило, именно в том, что они демонстрируют границы значения той точки зрения, которая лежит в их основе. Самые далеко идущие успехи в области социальных наук связаны в своей сущности со сдвигом практических культурных проблем и облечены в форму критики образования понятий. Одна из важнейших задач нашего журнала* будет состоять в том, чтобы служить цели этой критики и тем самым исследованию принципов синтеза в области социальных наук. (...)

* Речь идет об «Архиве социальных наук и социальной политики», в редакцию которого в 1904 г. вошли Э. Яфффе, В. Зомбарт и Макс Вебер.

Первоисточник:

Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем./Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденоко. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с. – (Социологич. мысль Запада).

Вопросы к тексту:

1. В чем состоят особенности познания в социальных науках, по мнению автора?
2. Какое значение имеет понятие ценности для естественных и социально-гуманитарных наук?
3. Что требует Вебер от ученого, приступающего к анализу той или иной социальной или исторической действительности?
4. Что представляют собой «идеи» исторических процессов, предложенные Вебером (идеальные типы)?
5. Какую роль играют «идеальные типы» для гуманитарного знания и в чем состоит опасность их абсолютизации?

ВИНДЕЛЬБАНД ВИЛЬГЕЛЬМ

Вильгельм Виндельбанд (1848 – 1915) – крупнейший немецкий философ конца XIX – начала XX века, основатель южнемецкой школы неокантианства. «История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками»¹⁵ – его лучшая историко-философская работа, которая представляет собой систематическое изложение философских идей от эпохи Возрождения до конца XIX века. Общеизвестное достоинство этого труда заключается в том, что «История новой философии...» – лучший учебник по истории философии этого периода.

(Так как в текстах самого Виндельбанда очень сложно разобраться, чтобы правильно ответить на вопросы, рекомендуем сначала ознакомиться с обоими *предисловиями*, а после работать с первоисточником.

Текст из: В. Виндельбанд «История новой философии»¹⁶

На рубеже веков неокантианство было одной из влиятельнейших философских школ Германии. Возникнув в 60-х годах XIX в., под лозунгом «Назад к Канту!», к концу столетия это течение достигло подлинного расцвета. Оно практически господствовало в немецких университетах, быстро распространилось во Франции, России и других странах. Этот период продолжался вплоть до 20-х годов XX в., когда на смену неокантианству пришли «философия жизни», неогегельянство и экзистенциализм.

В принципе, неокантианство включало в себя все течения, ориентировавшиеся на возрождение философии И. Канта. В строгом смысле к нему относятся физиологическое направление (основными его представителями были Ф. А. Ланге и Г. Гельмгольц), и также Марбургская и Баденская школы. Марбургская школа, к которой принадлежали Г. Коген, П. Наторп и Э. Кассирер, разрабатывала трансцендентальный метод как учение о конструировании мышлением объектов культуры. Баденская уделяла основное внимание методологии научного исследования и обоснованию теории ценностей. Основателем Баденской школы считается Вильгельм Виндельбанд.

Вильгельм Виндельбанд родился 11 мая 1848 г. в Потсдаме и в семье высокопоставленного чиновника. Годы его учебы прошли в Йене,

¹⁵ Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. Т. 1: От Возрождения до Просвещения. Т.2: От Канта до Ницше. / Пер. с нем. под ред. А. Введенского; Вступ. ст. О. Бойцовой (Т. 1). — М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2000. — Т.1 - 640 с.; Т.2 – 512 с. – (Канон философии).

¹⁶ О. Бойцова. Предисловие. // Из книги: «История новой философии...», Т.1, с.5 – 10.

Берлине и Геттингене. Среди учителей Виндельбанда следует упомянуть философа и естествоиспытателя, автора теории «значимости» Рудольфа Г. Лотце** и известного историка философии Куно Фишера. Сначала Виндельбанд изучал историю, затем — под влиянием Лотце и Фишера философию и естественные науки.

(** В теории Лотце понятие «значимость» носило телеологический характер и использовалось в логике и гносеологии как специфическая характеристика мыслительного содержания. В этике и эстетике эту же функцию выполняло понятие «ценность», столь важное впоследствии для неокантианцев.)

На протяжении всей жизни Виндельбанда волновала проблема *специфики гуманитарного знания*. Начиная с самых первых работ, мыслитель стремился найти четкие основания, по которым можно было бы разделить «Науки о природе» и «Науки о духе» («Науки о культуре»). В качестве критерия такого разделения он предложил использовать метод исследования, применяемый в той или иной области познания.

Согласно его концепции, естествознание пользуется *номотетическим методом*, выбирая из разнообразия реальности лишь повторяющиеся моменты, подпадающие под категорию всеобщего. В противоположность «наукам о природе», «науки о культуре» применяют *идеографический метод*, рассматривая многогранную действительность с точки зрения единичного в его исторической неповторимости. С помощью данного метода они устанавливают отношение каждого исследуемого факта к общезначимым ценностям.

В теории Виндельбанда ценности рассматриваются как надвременные, внеисторические нормы и принципы, которые не только служат критерием «существенного» при оценке конкретных явлений, но и определяют специфику человеческой деятельности как таковой. Ценность — не реальность, а идеал, носителем которого выступает трансцендентальный субъект, то есть сознание вообще, сознание как источник и основа всяких норм. Проводимая «науками о культуре» процедура отнесения к ценности (*Wertbeziehung*) не только определяет величину индивидуальных различий и позволяет распознать «уникальное» в бесконечном многообразии явлений, но и служит основой формирования наукой исторических фактов. Таковы главные положения учения Виндельбанда о разделении наук, которые были подробно разработаны Генрихом Риккертом и другими его последователями (эта концепция развита также в таких работах Виндельбанда, как «История и естествознание» (1894), «О системе категорий» (1900) и «Введение в философию» (1914).

Однако Виндельбанд вошел в историю не только как мыслитель, создавший одну из версий неокантианства. Он был учителем в прямом и переносном смысле слова: всю свою жизнь преподавал в университетах

(сначала в качестве приват-доцента в Лейпцигском (1870 – 1876), затем как профессор философии в Цюрихском (1876 – 1877), Фрейбургском (1877 – 1882), Страсбургском (1882 – 1903) и, наконец, Гейдельбергском (1903 – 1915) университетах); писал учебники, основал свою философскую школу (иногда ее называют не баденской, а фрейбургской или немецкой юго-западной) и содействовал формированию других течений (Виндельбанд в книге «Возрождение гегельянства» (1910) в числе первых в Германии выступил за возрождение философии Гегеля, что послужило одним из стимулов оформления неогегельянства в относительно самостоятельное течение).

Влияние идей знаменитого неокантианца, и в первую очередь учения о разделении наук, испытали многие мыслители, творения которых в значительной мере определили философскую палитру XX в. Концепция Баденской школы оказала существенное воздействие на многие гуманитарные дисциплины: социологию, историографию, методологию истории философии, аксиологию, психологию, политэкономия, правоведение, политическую мысль (в частности, на идеологию немецкой социал-демократии).

В 1913 г. под руководством Виндельбанда защитил докторскую диссертацию будущий мэтр экзистенциализма Карл Ясперс, к ученикам гейдельбергского профессора принадлежал и основоположник философской антропологии XX в. Хельмут Плеснер. Создатель «понимающей» социологии и теории социального действия Макс Вебер в своих разработках использовал идеографический метод. Учение баденцев оказало решающее влияние на формирование взглядов одного из основателей чикагской школы социологии Р. Э. Парка. На неокантианство, и в частности на теоретические положения Баденской школы, опирались идеологи II Интернационала М. Адлер, Э. Бернштейн, К. Форлендер, выступавшие за ревизию философских основ марксизма. В психологии концепцию Виндельбанда и его последователей разрабатывал Г. Мюнстерберг, в политэкономии – Р. Штаммлер.

Вильгельм Виндельбанд прожил 67 лет (он умер 22 октября 1915 г. в Гейдельберге). На протяжении сорока пяти из них он учил студентов основам философии и одновременно – примерно раз в три-четыре года – издавал свои книги, посвященные разъяснению неокантианских принципов научного исследования и пересмотру с этих позиций всей истории философской мысли.

Истории философии глава Баденской школы уделял самое пристальное внимание. И это неудивительно. По его убеждению, именно философия отыскивает в калейдоскопе ценностей те, что должны быть общеобязательными нормами, и при этом отбрасывает всё преходящее и временное. Поэтому изучение истории философии имеет не только и не столько специальное значение, это – основа и научной подготовки, и

вообще любого образования. Ведь только с помощью истории философии можно уяснить, как выработались те понятия, при помощи которых люди мыслят.

Виндельбанд с чисто немецкой скрупулезностью разработал методологию историко-философского познания. Без сомнения, это преследовало не только теоретические, но и сугубо практические – педагогические – цели университетского профессора, стремившегося познакомить своих учеников с богатством философского наследия прошлого и привить им правила научного исследования для ориентации в безбрежном море разнообразных систем, идей и проблем.

Историко-философская концепция Виндельбанда, безусловно, заслуживает самого подробного рассмотрения. Однако в предисловии возможно лишь вкратце остановиться на ее основных идеях. Мы надеемся, что это позволит читателю составить более точное представление о взглядах автора и принципах построения лежащей перед ним книги.

Итак, с точки зрения Виндельбанда, история философии как научная дисциплина не имеет аналогов. В отличие от любой другой науки, область исследования которой ясна и четко ограничена, философия не обладает единым для всех времен предметом изучения. Она представляет собой конгломерат разрозненных учений, проблем и вопросов, объединенных лишь тем, что все они разрабатывают основы понимания мира и человека. Поэтому истории философии приходится иметь дело с множеством уникальных единичных мыслительных построений.

Перед этой наукой стоят три задачи – описать, объяснить и оценить философские системы прошлого при помощи описательного, генетического и умозрительного методов. Начинает она со сбора и изучения всех доступных источников, на основании которых можно получить сведения о жизни и учении определенного мыслителя. Затем, опираясь на полученную достоверную информацию, ученый должен установить, в какой зависимости находится данная система от каждого из трех факторов, определяющих ход историко-философского процесса, – прагматического, культурно-исторического и индивидуального.

Действие прагматического фактора обусловлено самой природой разума, в разные эпохи предлагающего человеку сходные «загадки бытия» и не позволяющего найти их окончательное разрешение. Поэтому каждое единичное учение во многом зависит от внутренней необходимости проблемного поля философии – от того, как и какие вопросы ставили и пытались решить мыслители прежних времен. Виндельбанд считал этот фактор настолько важным, что построил учебник по истории философии, призванный стать квинтэссенцией всех его трудов в этой области, по принципу истории проблем. В то же время Виндельбанд отмечает, что прагматическая связь между различными

философскими системами часто прослеживается с трудом и значительно больше проявляется воздействие культурно-исторического фактора – обусловленности этих учений потребностями общества, и в первую очередь уровнем его духовной культуры. Для него совершенно очевидным представляется тот факт, что на постановку философских проблем в каждую определенную эпоху во многом влияют политические события, научные достижения, религиозные взгляды и эстетические пристрастия современников. Однако, как бы ни зависело то или иное учение от мировоззрения определенных исторических групп, все же оно является продуктом индивидуального творчества конкретного мыслителя и обусловлено обстоятельствами его жизни (происхождением, воспитанием, судьбой, характером и т. д.). Поэтому без учета индивидуального фактора понять специфику историко-философского процесса невозможно.

Теперь, когда установлена зависимость взглядов изучаемого философа от предшествующих учений, господствующих идей современной ему эпохи и его личностных характеристик, настает черед самой сложной и самой важной части исследования. По убеждению Виндельбанда, именно этот этап свидетельствует о зрелости историко-философской науки и об обоснованности ее претензий на статус критической дисциплины. Речь идет об определении ценности рассматриваемой системы с точки зрения ее вклада в общий процесс выработки тех понятий, которые в ходе развития человечества стали формами мышления и нормами суждений и в которых наиболее четко выразилась внутренняя структура духа, иными словами, – тех ценностей, что составляют «нормальное» сознание. Для того чтобы нейтрализовать влияние субъективных пристрастий ученого, Виндельбанд советует при определении значимости философских теорий придерживаться принципа имманентной критики, который предполагает, что в качестве критерия оценки выступают формально-логическая непротиворечивость и последовательность анализируемой концепции и научное значение каждого ее тезиса. Таким образом, согласно Виндельбанду, история философии представляет собой специфическую обработку огромного эмпирического и теоретического материала с целью постепенного уяснения и овладения «нормальным» сознанием.

Более половины всех трудов Виндельбанда посвящены истории философии. Самые важные из них – «История древней философии», двухтомник «История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками»*, «Учебник по истории философии», (известный в русском переводе как «История философии»), «Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия», «Прелюдии. Философские статьи и речи» и другие – были переведены на русский язык в конце XIX – начале XX в. и выдержали до революции не одно издание.

Книга «История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками» так и осталась незаконченной. Виндельбанд планировал написать еще один – третий – том и довести историко-философское исследование до современной ему эпохи. Надежда на завершение этой фундаментальной работы не покидала его: даже в 1911 г., в предисловии к пятому, последнему прижизненному изданию, Виндельбанд обещает скорое появление заключительной книги. Однако за 35 лет, что прошли с момента выхода в свет второго тома до смерти мыслителя, ему так и не удалось осуществить эти планы. «История новой философии...» осталась двухтомником, охватывающим период развития западноевропейской философии от эпохи Возрождения до первой трети XIX в. (книга завершалась анализом философских систем Г. В. Ф. Гегеля и И. Ф. Гербарта). В России перевод «Истории новой философии...» Виндельбанда вышел в свет в 1902 – 1905 гг. под редакцией одного из ведущих русских неокантианцев, профессора Санкт-Петербургского университета А. И. Введенского, который считал этот труд превосходным учебным пособием. К сожалению, имена переводчиков установить не удалось. Скорее всего, подстрочник был выполнен студентами университета, а затем сверен, переработан и отредактирован Введенским. Ко второму тому в качестве приложения он добавил материалы из работы Виндельбанда «Учебник по истории философии» и изменил его название на: «От Канта до Ницше». (* Под редакцией А. И. Введенского вышла также книга В. Виндельбанда «История древней философии» (1893), перевод которой был выполнен слушательницами Высших женских курсов Санкт-Петербурга.)

Предлагаемая читателю книга публикуется по последнему, третьему изданию русского перевода (1913 г.). При подготовке к печати были приведены в соответствие с современными нормами устаревшие лексические и грамматические обороты, а также написание собственных имен и географических названий, уточнены биографические и библиографические данные, сделан перевод цитат и названий работ и осуществлены иные необходимые поправки.

Предисловие: Фрайбургская (баденская) школа. «Проблема социальных наук в неокантианстве» // Из книги: Буржуазная философия кануна и начала империализма. Учеб.пособ. Под ред. А.С. Богомолова, Ю.К.Мельвиля, И.С.Нарского. – М., «Высш. Школа», 1977. – С. 98-101.

Содержание философских идей, развитых философами марбургской школы, было реакцией против материализм естествоиспытателей и философов. Однако марбургская школа, «ориентированная» на математическое естествознание, мало затрагивала общественные, социальные науки. Наиболее значимым выходом в

социальную сферу была у марбуржцев, как мы видели, разработка этики, приведшая к формулировке «этического социализма». Между тем в условиях растущего влияния марксистского, историко-материалистического с объяснения жизни общества буржуазным философам приходилось искать замену устаревшим и отброшенным жизнью формам идеализма. Заполнить образовавшийся пробел, в идеалистическом духе социальные науки попыталась «фрейбургская» (или, иначе, «баденская», «юго-западная») школа неокантианства. Вильгельм Виндельбанд (1848-1915) и Генрих Риккерт (1863-1936) – ее наиболее видные представители. Первого мая 1894 г. при вступлении в должность ректора Страсбургского университета известный историк философии – античной и нового времени – Виндельбанд выступил с программной речью «История и естествознание».

В этой речи он предложил положить в основу классификации наук различия между науками не по предмету, а по методу. Вопрос состоит, утверждал Виндельбанд, не столько в уразумении предмета исторического познания и в отграничении его от предмета естественных наук, сколько в установлении логических и формально-методологических особенностей исторического познания. Виндельбанд отказывается от деления знания на науки о природе и науки о духе. Принципом деления должен служить «формальный характер познавательных целей наук». (В.Виндельбанд. Прелюдии). Одни науки отыскивают общие законы, другие – отдельные исторические факты; одни из них суть науки о законах, другие – науки о событиях; первые учат тому, что всегда имеет место, последние – тому, что однажды было, Первый тип мышления Виндельбанд называет «номотетическим» (законополагающим), второй – «идиографическим» (описывающим особенное).

Эта методологическая противоположность двух основных, по Виндельбанду, методов характеризует и классифицирует только приемы познания, но не его содержание. Один и тот же предмет может служить объектом одновременно как «номотетического», так и «идиографического» исследования. Причина такой возможности в том, что противоположность между неизменным (общим) и однажды совершающимся в известном смысле относительна. Так, наука об органической природе в качестве систем этики – наука «номотетическая», но в качестве истории развития – историческая («идиографическая»).

Все опытные науки сходятся в своем последнем принципе, который состоит в согласовании всех элементов представления, направленных на один и тот же предмет; различие между естествознанием и историей начинается лишь там, где речь идет о познавательном использовании фактов. В случае естествознания мышление стремится перейти от установления частного к пониманию

общей связи, в случае истории оно останавливается на выяснении частного, Задача, которую историк должен выполнить по отношению к реальным фактам, сходна с задачей художника, а историческое творчество родственно эстетическому.

Как вывод отсюда получается, что в естественнонаучном мышлении преобладает склонность к абстракции, а в историческом мышлении, напротив, – склонность к воззрительной наглядности.*

(* Различение это Виндельбанд прямо направляет против материализма. Он утверждает, что проводимое им сближение исторического с эстетическим может показаться неожиданным только тому, кто привык материалистически ограничивать понятие интуиции (*Anschauung*) психическим восприятием чувственно данного и кто забывает, что для духовного взора также возможна «воззрительная наглядность». И Виндельбанд жалуется, что этот материалистический взгляд «в настоящее время широко распространен и не лишен опасности»).

Установив, как ему кажется, различие двух основных методов научного познания и двух направлений мышления, Виндельбанд ставит и вопрос об их сравнительной ценности. С точки зрения пользы, они оба равно правомерны. Но с точки зрения их культурной ценности, Виндельбанд считает необходимым отметить, что «идиографический» исторический метод находился долгое время в пренебрежении. По его мнению, пренебрежение всем, кроме общего или родового, есть односторонность греческого мышления, перешедшая от элеатов к Платону, который видел как истинное бытие, так и истинное познание только во всем общем. В новое время глашатаем этого предрассудка явился Шопенгауэр, который отказал истории в значении истинной науки именно на том основании, что она имеет дело только с частным и никогда не достигает общего. В противоположность этому взгляду, который он считает лишь многовековым заблуждением, Виндельбанд подчеркивает, что «всякий человеческий интерес и всякая оценка, всё, имеющее значение для человека, относится к единичному и однократному». Если это справедливо в отношении к индивидуальной человеческой жизни, то это «тем более применимо ко всему историческому процессу: он имеет ценность, только если он однократен». (В.Виндельбанд. Прелюдии.).

Виндельбанд делает оговорку, что в целостное познание, образующее общую цель всех родов научной работы, должны в одинаковой мере войти оба метода: «иомотетический» и «идиографический». Но оба эти момента человеческого знания не могут быть сведены к одному общему источнику, никакое подведение под общие законы не может вскрыть последние основания единичного, данного во времени явления. Поэтому во всем историческом и индивидуальном, (меланхолично заключает Виндельбанд), для нас

остается доля необъяснимого – невыразимое, неопределимое. Воззрение это – не просто нотка агностицизма в теории исторического познания Виндельбанда. Оно самым тесным образом связано с идеалистическим и даже мистическим понятием свободы и с отрицанием определяющего значения причинных законов и связей в историческом процессе. В согласии с этим знаменитая речь Виндельбанда об отношении истории к естествознанию завершается рассуждениями о беспричинности свободы: последняя и глубочайшая сущность личности, по Виндельбанду, противится анализу посредством общих категорий, и этот неуловимый элемент «проявляется в нашем сознании как чувство беспричинности нашего существа, то есть индивидуальной свободы». (Там же).

Выступление Виндельбанда наметило новый взгляд на историческое знание в совершенно еще эскизной форме. Систематическое развитие с позиций, близких к позициям Виндельбанда, взгляд этот получил в обстоятельных статьях и книгах Генриха Риккерта. В своей сумме работы эти были предназначены развить логику неокантианского понимания исторической науки, Вместе с тем эти работы были тесно связаны с усилиями Риккерта построить целую идеалистическую систему философии на гносеологической основе кантианства – так называемую «теорию ценностей».

Принципы классификации наук Риккерта чрезвычайно близки к принципам Виндельбанда, но гораздо обстоятельнее развиты.

Первоисточник: // Из приведенной в начале работы книги В. Виндельбанда «История новой философии...», том 2, с. 436 – 439; 457 – 460; 472 – 476.

<...> В самом деле, решающим моментом в философском развитии XIX века является, без сомнения, вопрос о значении естественнонаучного понимания явлений для общего воззрения на мир. Влияние этой специальной науки на философию и общую духовную жизнь в XIX веке сначала было несколько ограничено и оттеснено на задний план, но зато впоследствии оно проявилось с наибольшей силой. Метафизика XVII века, а вследствие этого и Просвещение XVIII века находились всецело во власти *естественнонаучного мышления*: признание общей закономерности всего существующего, исследование простейших элементов и форм бытия, поиск необходимости, лежащей в основе всякой смены явлений – все это оказало влияние на теоретические изыскания, а вместе с тем и на оценку индивидуумом всего единичного, при которой «ценное» отождествлялось с «естественным». Против распространения такого механического воззрения на мир выступила немецкая философия с той основной мыслью, что все познанное подобным образом есть лишь форма явлений и оболочка целесообразно развивающегося внутреннего

мира и что истинное понимание единичного должно определить то значение, которое принадлежит ему в целесообразном строе жизни. *Историческое мировоззрение* явилось результатом работы мысли, стремившейся начертать «систему разума».

Обе эти силы борются друг с другом в духовной жизни нашего времени, и в этой борьбе выдвигаются в самых разнообразнейших комбинациях все аргументы, заимствованные у прежних периодов истории философии, но не было введено ни одного существенно нового принципа. И если при этом победа, по-видимому, начала склоняться временно на сторону линии Демокрита, то главным образом по двум мотивам, особенно благоприятствовавшим этому направлению в наше время. Первый мотив преимущественно носит интеллектуальный характер и его влияние было велико и в более насыщенные умственной жизнью периоды прежних веков: это – *наглядная простота* и ясность, точность и определенность естественнонаучных воззрений, которые, вследствие их общедоступности, обещают устранить все сомнения и колебания и все затруднения истолковывающего их мышления. Гораздо более действенным, однако, оказался в наши дни второй мотив – *явная полезность* естествознания. Мощный переворот во внешних условиях жизни, непрерывно и быстро совершающийся на наших глазах, с необходимостью подчиняет интеллект среднего человека господству тех форм мысли, которым он обязан столь великими преобразованиями, а потому в этом отношении мы живем под знаменем *бэконизма* (*Фрэнсис Бэкон, 1561-1626 – сост.*).

С другой стороны, мощное культурное сознание нашего времени сохранило самый животрепещущий интерес к вопросам о значении для индивидуума общественной и исторической жизни. Чем больше политическое и социальное развитие европейских народов вступает в стадию действия масс, чем ярче чувствуется даже и в духовной жизни направляющая власть целого над единичным, тем больше борется и в философских размышлениях *индивидуум* против господства *общества*. Противостояние исторического и естественнонаучного мирозерцания и жизнепонимания приобрело наиболее непримиримый характер в том пункте, где, в конце концов, должен был решиться вопрос о том, в какой мере отдельная личность обязана ценным содержанием своей жизни самой себе, а в какой – господствующей над ней связью целого. Снова, как и во время эпохи Возрождения, ожесточенно столкнулись друг с другом универсализм и индивидуализм.

Если мы захотим, обращаясь к философской литературе этого столетия, дать краткий очерк тех движений, в которых наиболее ярко выразилось это характерное противостояние, то, прежде всего, придется поставить вопрос о том, в каком смысле и в каких пределах *душевная жизнь* может быть предметом естественнонаучного познания, ибо

именно в этом пункте должно быть, прежде всего, установлено право на исключительное господство в философии этой формы мышления. Поэтому никогда так много не спорили о задаче, методе и систематическом значении *психологии*, как в XIX веке. В конце концов, единственно возможным выходом здесь оказалось ограничение этой науки лишь изложением ее чисто эмпирического содержания. Таким образом, психология позже всех частных наук, по крайней мере, в принципе, отделилась от философии.

Но этот процесс зависит еще от других, более общих условий: как реакция против высоко поднявшейся волны идеализма немецкой философии через весь XIX век протекает широким потоком *материалистическое мировоззрение*., с наибольшей силой и страстностью проявившееся около середины столетия, хотя для этого не было ни новых оснований, ни новых знаний. Правда, с тех пор, как серьезное естествознание отказалось от материализма, он стал намного скромнее в своих притязаниях на научное значение. Однако он оказывает тем большее влияние, выступая под видом скептической и позитивистской осторожности.

К наиболее значительным разветвлениям этого направления мысли, несомненно, принадлежит также и стремление подвергнуть изучению с естественнонаучной точки зрения общественную жизнь человека, историческое развитие и общие условия его духовного бытия. Введенное под не очень удачным названием *социологии*, это направление стремилось превратиться в своеобразный род *философии истории*, которая надеется развить на более широких фактических основаниях идеи, заложенные в наследии философии Просвещения.

Но историческое мировоззрение, с своей стороны, тоже оказало сильное воздействие на естествознание. Выдвинутая натурфилософией идея истории органического мира была в высшей степени важным по своему влиянию образом реализована в эмпирическом исследовании. Методологические принципы, которые привели к этому, распространились как бы сами собой и на другие области познания, и в *эволюционных теориях* историческое и естественнонаучное мировоззрение, по-видимому, настолько сблизилось друг с другом, насколько это было возможно без участия новой объединяющей их философской идеи.

Наконец, что касается индивидуума, то побуждения, скрывавшиеся в культурной проблеме XVIII века, привели к тому, что в центре философского интереса на время оказался вопрос *о ценности жизни*. Пессимистическое настроение было побеждено и только тогда, в результате всех этих обсуждений, мог быть выдвинут более глубокий и ясный вопрос о сущности и содержании ценностей вообще, и таким образом философия могла вернуться, правда, удивительнейшими

обходными путями, к кантовской основной проблеме общезначимых ценностей.

§ 1. Борьба из-за души

Характерным изменением в общенаучной ситуации, произошедшем в XIX веке, является постоянно прогрессирующее *отделение психологии от философии*, которое в настоящее время может рассматриваться как в принципе завершившееся. Оно явилось следствием быстрого упадка метафизического интереса и метафизического мышления, что заметнее всего проявилось в Германии, как естественная реакция против слишком высокого напряжения спекулятивного умозрения. Лишившись таким образом более общей основы и стремясь в то же время упрочиться в виде чисто эмпирической науки, психология сначала не могла оказать значительного сопротивления вторжению в нее естественнонаучного метода, с точки зрения которого она должна была разрабатываться как специальная отрасль физиологии или общей биологии. И вокруг этого вопроса о задачах психологии группируется целый ряд значительных движений.

В начале столетия происходило живое взаимодействие между французскими идеологами и эпигонами английской философии Просвещения, расколовшейся на ассоциативную психологию и учение о здравом смысле. Но теперь руководящая роль принадлежала Франции. Здесь же все резче выступала существовавшая с самого начала во французском сенсуализме противоположность между Кондильяком и Бонне. У Дестюта де Траси и даже у Ларомигьера мы не замечаем еще ясно обозначившейся тенденции к движению в ту или другую сторону. Но уже Кабанис (1757—1808) выступает как вождь материалистического направления<...> (Область психологии оказалась спорной – сост.)

& 2. Природа и история

Дуализм кантовского мирозерцания отразился в науке XIX века своеобразной натянутостью отношений между *естествознанием и наукой о духе*. Никогда прежде не проявлялись с такой ясностью, как в наше время, противоположность между ними как по содержанию, так и по методу, противоположность, господствующая даже и над великими системами идеализма, и этому обстоятельству обязаны мы возникновением некоторых новых многообещающих течений. Если же изъять из сферы науки о духе спорную, как было указано, область психологии, то природе будет противопоставляться, еще в большем согласии с кантовской мыслью, *общественная жизнь и ее историческое развитие* во всем ее объеме. Могучее объединяющее стремление естественнонаучного мышления, по существу, легко нашло себе как в социальных, так и в психологических явлениях, такие пункты, где оно могло рассчитывать на применение, в качестве рычага, своего способа рассмотрения, так что и в этой области сделалась неизбежной такая же

борьба, какая уже велась из-за души. Таким образом, только что указанная противоположность стала противоположностью между *естествознанием* и *исторической наукой*.

Самой первой формой, в которой разразилась борьба между естественнонаучным и историческим мирозерцанием была удачная критика философии революции со стороны *французского традиционализма*. После того, как Л. К. де Сен-Мартен и Ж. М. де Местр изобразили революцию как Божью кару, ниспосланную неверующему человечеству, Л. Г. А. де Бональд (1753—1841) пошел дальше и противопоставил общественным учениям XVIII века, на которые он возлагал ответственность за ужасы *террора*, теорию *клерикально-легитимистической Реставрации*. Неискушенный в логическом мышлении, дилетантски настроенный, особенно в своем пристрастии к этимологизированию, де Бональд производил впечатление благодаря горячности своего изложения и силе отстаиваемого им принципа. Ошибка Просвещения, говорит он, заключалась в предположении, что разум сам из себя может прийти к истине и организовать общество, и в желании предоставить устройство совместной жизни произволу индивидуумов. На деле же вся духовная жизнь людей есть продукт *исторической традиции*, так как она коренится в *языке*. А язык (именно в этом пункте учение Кондильяка подвергается наиболее резким нападкам) дан человеку Богом как первое откровение — божественное «слово» есть источник всякой истины. Человеческое же знание есть всего лишь приобщение к этой истине: его источник — *совесть*, посредством которой мы овладеваем тем, что имеет общее значение. Носительницей традиции божественного слова служит Церковь, ее учение есть данный Богом *универсальный разум*. На протяжении целых веков разрасталось это учение как исполинское дерево, на котором зреют настоящие плоды человеческого познания. Следовательно, одно лишь откровение и может быть основой общества. Дерзость восставших против него индивидуумов нашла искупление в разрушении общества, которое приходится теперь возводить заново на его вечной основе: эта же мысль и вносила некоторое единство и в темные и удивительные фантазии И. С. Балланша (1776 – 1847).

Философский момент этой церковно-политической теории заключался в том, что духовной основой жизни индивидуумов был признан родовой разум, осуществляющийся в историческом развитии общества. Когда же от этого традиционализма отсекали чисто теологические воззрения, то осталось *гегелевское* понятие *объективного духа*. Поэтому было в высшей степени забавно, что Виктор Кузен, усвоив этот пункт немецкой философии, до некоторой степени как бы снял сливки с ультрамонтанского молока. Ведь и эклектизм учил об универсальном разуме и был не прочь видеть в нем нечто подобное «здравому смыслу» (*«commonsense»*) шотландской школы, но только, согласно Шеллингу и

Гегелю, не отказывал ему в метафизическом обосновании. Оттого-то, когда Ф. Р. де Ламенне, бывший сначала традиционалистом и прошедший затем через школу немецкой философии, разрабатывал в «Эскизе философии» учение об идеях, он по самому существу дела мог полностью сохранить вышеупомянутую теорию совести.

Совершенно другую форму получило учение об объективном духе там, где оно понималось чисто психологически и эмпирически. В духовной жизни человека происходят многочисленные явления, которые основаны лишь на том, что отдельный индивидуум существует не иначе, как в качестве звена некоторой психической связи. Но, как оказывается, это объединяющее начало, в которое вращается каждый человек и благодаря которому он является именно тем, что он есть, это начало не обуславливается естественными законами, подобно общим формам психического процесса, но, скорее определяется историей. Тот общий дух, который лежит в основе индивидуальной жизни, получает объективное выражение в языке, нравах и в общественных учреждениях. Изучая их, индивидуальная психология перерастает в *психологию социальную*. Этот принцип выдвинули М. Лацарус и Х.Штайнталь, и для того, чтобы отметить преимущественно исторический характер изложения этой науки, они называли её, не особенно, впрочем, удачно, *психологией народов*. Там же, где этот исторический характер изложения был отвергнут, философы пытались обратить социальную психологию, как и социологию вообще, в естественную науку, предметом которой должны были служить непреходящие закономерности душевной жизни народов. Эту точку зрения отстаивают многие мыслители, особенно в новейшей французской литературе – например Г. Тард (1843-1904).

(Далее, речь идет об эволюционной теории Г.Спенсера – сост.), <...>следует отметить, что проведение принципа развития носит у Спенсера космологический характер, в чем сказывается перемена в самом господствующем принципе, перемена, *обусловленная преобладанием в XIX веке исследований природы*. Лучше всего это обстоятельство проясняется при сравнении Гегеля и Спенсера: у первого развитие – это сущность открывающегося самому себе духа, у второго – закон смены явлений непознаваемой силы. Говоря языком Гегеля, субъект стал здесь опять субстанцией. Действительно, у Спенсера непознаваемое больше всего напоминает то «безразличное равновесие реального и идеального», называемое Шеллингом Абсолютом. Если принять во внимание эту аналогию, то можно ожидать, что *космологическая форма данного принципа еще не является окончательной и что историческое мышление, как настоящий источник этого принципа, определит собою на долгое время и его философское применение*. В самой Англии (а еще более в Америке) со времени появления имевшей большое влияние книги Джеймса Хатчисона

Стирлинга и превосходного введения в гегелевскую логику Г. Уоллеса намечается решительный поворот в пользу Гегеля. В Германии же год от году становится более очевидным, что предрассудки, мешавшие справедливой оценке Гегеля, начинают рассеиваться и что с устранением терминологии, которая уже стала нам чуждой, в конце концов, великая система развития снова обнаружит свое историческое влияние.

С подобной же тенденцией – отвоевать обратно историческую форму идеи развития – встречаемся мы в логических и гносеологических исследованиях, направленных на то, что требует делать Дильтей (он очень удачно именует это *критикой исторического разума*). Надо покончить с односторонностью, унаследованной логикой со времени ее греческих источников, односторонностью, в силу которой целью и нормой ее закономерности являются с формальной стороны отношения общего к частному, а в смысле содержания – познание природы. Под влиянием этих предпосылок находятся не только крайние направления математизирующей логики, но и важные произведения Д. С. Милля и У. С. Джевонса, которые могут быть охарактеризованы как логические теории исследования природы. По сравнению с ними разработка логической науки Лотце и Зигвартом носит гораздо более универсальный отпечаток. В связи с развитием исторического идеализма, примыкающего по существу к фихтевскому мирозерцанию, прокладывает себе дорогу более глубокое понимание логических форм истории, как это провозглашается в исследованиях Риккерта «О границах естественно-научного образования понятий».

§ 3. Проблема ценностей

Начало двадцатого столетия застает нас в разгар все еще не прекратившегося спора между историческим и естественнонаучным мышлением, и именно эта устойчивость унаследованного нами противопоставления показывает, как мало продвинулась вперед философия XIX века в деле развития своих принципов. Вся ее усерднейшая работа происходила по большей части на периферии и состояла в отграничении себя от отдельных наук, в то время как развитие ее центрального содержания в известной степени как бы замерло, что приходится признать как исторически вполне понятный факт. Истощение метафизической энергии и высокий накал эмпирического интереса вполне удовлетворительно объясняют его. Отсюда становится понятным, что хотя в философии XIX века и замечается пышный расцвет в пограничных областях, где она соприкасается с эмпирическими науками, как, например, в психологии, натурфилософии, антропологии, а также в философии истории, права и религии, все остальные дисциплины отмечены печатью эклектизма и несамостоятельности. Конечно, это неизбежное следствие того, что философию угнетает обилие традиций, исторически сделавшихся вполне сознательными, так как ведь никогда раньше не наблюдалось такого

мощного и плодотворного роста историко-философских трудов. Тем не менее, все-таки необходимо новое преобразование самого ядра философии, чтобы она могла удовлетворительным образом ответить на вновь обращенные к ней в последнее время запросы со стороны общего сознания и отдельных наук.*

(* Известно, что католическая церковь пытается разрешить эту задачу посредством возрождения томизма. Эта попытка не нуждается здесь в дальнейшем разъяснении, поэтому нет также никакой необходимости в перечислении многочисленных томистов (и большинства случаев иезуитов), действующих в Италии, Франции, Германии, Бельгии и Голландии, ведь они не выдвигают никаких новых положений в качестве философских принципов, а в лучшем случае стремятся так переработать частные моменты старого учения, чтобы оно до некоторой степени оказалось приспособленным к современному знанию, в особенности к знанию естественнонаучному. Однако и более свободные направления католической философии, называемые обыкновенно *онтологизмом*, не произвели ничего нового и плодотворного. Они примыкают в большинстве случаев к мальбраншевскому платонизму и в силу этого возвращаются к учению Августина, так что и здесь снова повторяется антагонизм, наблюдавшийся уже в средние века и в эпоху Возрождения. Наиболее совершенную форму получил онтологизм у итальянцев А. Розмипи-Сербати и В. Джоберти: первый дал ему нечто вроде психологического обоснования, а второй – облек в чисто метафизическую форму (см. работу последнего «Бытие творит существование»). В Германии А. Гюптер внес в него отдельные моменты идеалистического умозрения, в особенности же фихтевского учения. Во Франции Гатри, стоя на подобной же точке зрения, боролся против эклектизма Кузена, а в нем против гегельянства, и в них обоих – против «пантеизма» (см. его работу «Этюды о современной софистике». Paris. 1851).

Направление, в котором придется искать решение этой задачи, определяется, с одной стороны, преобладающим господством того волюнтаризма, который, выйдя из психологии, распространился и на общие метафизические воззрения (§1), с другой стороны, тем обстоятельством, что обе формы принципа развития (§2) – как историческая, так и естественнонаучная – отличаются друг от друга своим отношением к определению *ценности*. Кроме того, следует учитывать такое обстоятельство, что могучий переворот во всех жизненных условиях, пережитый в этом столетии всеми европейскими народами, действовал одновременно и созидаящим и разрушающим образом на общие убеждения. Быстрый подъем и распространение культуры порождает более глубокую потребность в ее самоосмыслении, и возникшая еще в эпоху Просвещения культурная проблема кладет начало движению, лозунгом которого стала «переоценка всех ценностей».

Характерная черта этого движения заключается в том, что во всех этических рассуждениях гораздо более сознательно и отчетливо, чем когда-либо прежде, выдвигается вперед вопрос об *отношении индивидуума к обществу* – будь то в форме положительной, когда подчинение первого второму излагается и обосновывается каким-либо образом как норма всякой оценки, или отрицательной, когда прославляется и оправдывается восстание отдельного индивидуума против подавляющего его преобладания рода.

Первая форма была заимствована у философии революции и утилитаризма, а именно, в том виде, как последний был выработан И. Бентамом. Этот утилитаризм широким потоком самоочевидной общепольности протекает через популярную литературу столетия. Чаше всего он характеризуется тем, что в своих заботах о «возможно большем счастье для возможно большего числа людей» ограничивается земным благополучием человека, и хотя не отрицает духовных благ, все же считает мерилom всякой оценки лишь ту степень удовольствия или неудовольствия, какая может быть вызвана предметом, отношением, действием или настроением. Теоретически это учение основывается на неудачном выводе ассоциативной психологии, что раз каждое исполнение желания связано с удовольствием, то, значит, ожидание удовольствия и есть окончательный мотив всякого хотения, а поскольку каждый отдельный предмет является объектом хотения, он оценивается всего лишь как средство получить это удовольствие. Раньше этот формальный эвдемонизм был вынужден или считать альтруистические стремления столь же первоначальными, как и эгоистические, или же допускать, что первые вытекают из вторых благодаря опыту, приобретенному индивидуумом в общественной жизни <...>

Вопросы к тексту:

1. Почему Виндельбанд отказывается от прежнего деления знания (Марбургская школа) на «науки о природе» и «науки о духе» (культуре)?
2. Какие методы и почему, с точки зрения данного философа, должны определять разные виды знания? В чем их суть?
3. В чем, по Виндельбанду, причины господства и предпочтения наукой естественного знания и его методов перед гуманитарным (историческим)?
4. Какова сущность и значение философии и истории философии? Какая методология ей присуща?
5. Какое знание Виндельбанд выделяет в качестве главного в социально-гуманитарной деятельности? Почему? Как оно зависит от метода?
6. Что такое «ценность» в понимании Виндельбанда? Какова её природа и место в бытии?

ГАДАМЕР ХАНС ГЕОРГ

Ханс Георг Гадамер (р. 1900) – немецкий философ, родился 11 февраля 1900 году в Марбурге. Изучал философию, историю, теорию литературы, историю искусств и евангелическую теологию в университетах Бреслау и Марбурга. В 1922 году защитил докторскую диссертацию под руководством Пауля Наторпа. В 1923 году познакомился с Мартином Хайдеггером, преподававшим в Марбургском университете. Дополнил образование изучением классической филологии и в 1929 году защитил диссертацию о платоновском «Филебе». С 1939 по 1947 годы – профессор в Лейпцигском университете (в 1946-1947 – ректор). После двухлетнего преподавания во Франкфурте-на-Майне занял кафедру, которой ранее руководил Карл Ясперс, в университете Гейдельберга. Ясперсом основан в 1953 году журнал «Philosophische Rundschau». После выхода на пенсию (1968) преподавал в качестве приглашенного профессора в университетах США (до 1989 года).

Гадамер подчеркивал, что важной особенностью гуманитарных наук является то, что их предмет есть нечто такое, к чему принадлежит и сам познающий. Как следствие этого факта, возникает невозможность механического копирования методологии естествознания. Важнейшая заслуга Гадамера заключается во всесторонней разработке категории понимания. Понимание – это способ существования познающего, действующего и оценивающего человека. Понимание – это не столько познание, сколько универсальный способ освоения мира, причем оно возможно только в качестве соотнесения содержания с культурным мыслительным опытом современности. Таким образом, интерпретация текста, например, состоит не в воссоздании авторского смысла текста, а создании смысла заново.

Текст из: Гадамер Х.Г. «Истина в науках о духе»

Наукам о духе не легко удастся добиться у широкой общественности верного понимания рода их работы. Трудно сделать наглядным то, что является истиной в этих науках и что выступает результатом их деятельности. Конечно, это было бы легче сделать в тех областях наук о духе, чьи предметы более ясны и очевидны. Если бы сегодня специалист в области международной экономики, пытаясь заручиться общественной поддержкой, должен был бы говорить о значении своей работы, то всеобщее понимание было бы ему гарантировано. То же самое происходило бы, если бы какой-нибудь искусствовед представлял нам нечто прекрасное, пускай даже и очень древнее, найденное где-нибудь при раскопках. Ведь очень древнее пробуждает удивительный род всеобщего интереса. Философу, напротив,

пристало выполнять другую задачу: вместо наглядных или общеубедительных результатов он должен выразить в языке то, что беспокоит мысль и вызывает глубокие раздумья, что встречается мыслящему в процессе той работы, которую ведут науки о духе.

I

Современного понятие науки сформировалось под влиянием развития естествознания XVII столетия. Именно ему обязаны мы нарастающим господством над природой, и теперь от наук о человеке и обществе ожидается, что они также достигнут подобного господства над историческим миром человека. Надо сказать, что от наук о духе ожидают даже еще большего с тех пор, как обнаружилось, что нарастающее господство над природой, которым мы обязаны естественным наукам, скорее усиливает недомогание (Unbehagen) культуры, нежели уменьшает его. Естественнаучные методы отнюдь не постигают всего, что достойно изучения, никогда не постигают того, что достойно изучения по преимуществу, а именно: последних целей, на службу которым должно быть поставлено любое господство над средствами природы и человеком. От наук о духе и от философии, которая к ним принадлежит, ожидают как раз знаний другого рода и ранга. И в таком случае – вместо того чтобы вести речь о всеобщем, которое обеспечивается во всех науках употреблением научных методов, – они должны, скорее, говорить о чем-то таком, что является единственным в своем роде и что делает науки о духе такими значимыми и волнующими для нас.

1. Что же является собственно научным в науках о духе? Возможно ли вообще безо всяких оговорок применить к ним понятие исследования? Ведь то, что подразумевается под исследованием – выслеживание нового, еще не познанного, прокладывание надежных и, прежде всего, подлежащих последующему контролю путей к новым истинам, – все это, кажется, выступает здесь только во вторую очередь. Плодотворность познания, свойственного наукам о духе, кажется более родственной интуиции художника, нежели методическому духу исследования. Конечно, мы можем сказать то же самое о любой гениальной работе в каждой области исследований. Однако же в ходе методической работы, свойственной исследованию природы, постоянно происходит приращение нового видения и понимания, и в этом отношении наука заключена в самом применении методов.

Конечно же, работа наук о духе тоже сопряжена с применением методов. Она в любом случае отличается от научно-популярной беллетристики благодаря известной последующей проверяемости, однако все это касается в большей степени материалов, чем извлекаемых из них выводов. Здесь речь идет о том, чтобы наука посредством ее методики была способна гарантировать истину. Здесь даже в ненаучном труде дилетанта может быть иногда больше истины, чем в методически выверенной оценке

материала. В самом деле, можно показать, что хотя за последние сто лет науки о духе и ориентировались в своем развитии на науки о природе как некий образец, однако же сильнейшие и существенные импульсы этого развития исходили не из величественного пафоса опытных наук, но из духа романтизма и немецкого идеализма. Именно в них было живо знание о границах просвещения и научных методов.

2. Однако находит ли благодаря этим наукам свое удовлетворение потребность человеческого сердца в истине (вследствие чего они были бы столь значимы для нас)? Действительно ли благодаря наукам о духе это потребность удовлетворяется? Проникая благодаря исследованию и пониманию в далекие измерения истории, науки о духе хотя и расширяют духовный горизонт человечества, дополняя его целостью прошлого, однако свойственное современности стремление к истине таким образом не только не удовлетворяется, но принимает опасный оборот для самого себя. Историческое чувство, которое науки о духе развивают в себе, вырабатывает привычку к изменению масштаба, которая порождает неуверенность при использовании своих собственных мерок. Уже Ницше в своем втором *Несвоевременном размышлении* знал не только о пользе, но и о вреде (Nachteil) истории для жизни. Историзм, который повсюду видит историческую обусловленность, разрушил прагматический смысл исторической ситуации. Его утонченное искусство понимания ослабляет тягу к безусловной оценке, в которой заключается нравственная реальность жизни. Его теоретико-познавательным заострением является релятивизм, его следствием – нигилизм.

Понимание обусловленности любого познания историческими и общественными силами, выступающими в качестве движущих сил современности, означает, однако, не только теоретическое ослабление нашей веры в познание, но также и фактическую беззащитность нашего познания по отношению к стремлениям определенных сил эпохи. Эти тенденции ставят науки о духе себе на службу, в результате чего науки о духе оцениваются сообразно тому, что они могут представлять собой как сила – в историческом, политическом, религиозном или просто научном смысле. Таким образом, науки о духе усиливают то давление, которое власть оказывает на дух. Они несравнимо сильнее предрасположены к любому виду террора, нежели науки о природе, потому что у них нет измерительных средств, которые с такой же завидной гарантией, как и там, отличали бы подлинное и правильное от намеренно сокрытого и мнимого. В результате этого оказывается в опасности та последняя нравственная общность, которая связывает науки о духе с этосом любого исследования.

Всякий, кто в состоянии разглядеть тревоги и опасения, касающиеся истины в науке о духе, во всей их опасности, будет в первую очередь – наряду с учеными в области естествознания и дилетантами,

которых оно также вовлекает в свой круг, – апеллировать к тому внушающему доверие свидетельству, которое оставил нам великий физик Герман Гельмгольц, однажды, около ста лет назад, высказывавшийся по поводу разницы между науками о природе и науками о духе. Справедливость и дальновидная обдуманность, с которыми он учел при этом особенность наук о духе, еще и сегодня заслуживают внимание. Хотя и он также мерил и описывал способ работы наук о духе, соотносясь с методами наук о природе, – в связи с чем, конечно, то полное предчувствий «короткое замыкание», с которым сопряжен сам выход на результаты в науках о духе, не могло удовлетворить потребность в логике этого ученого-физика, – однако он видел, что такой способ, в рамках которого наукам о духе действительно удастся прийти к истине, и что он, следовательно, нуждается также в человеческих условиях другого рода, с тем чтобы подобные короткие замыкания происходили. Все, что относится к этому в памяти, фантазии, чувстве такта, музыкальной чувствительности и в опыте мира, а – все это, конечно же, другого рода, нежели аппаратура, в которой нуждается естествоиспытатель. Однако это не просто некий инструментарий, особенность которого лишь в том, что он не может быть сотворен, но это такой «инструментарий», который испытывает постоянный прирост вследствие того, что кто-то устанавливает свое место в великой традиции человеческой истории. И поэтому здесь имеет силу не только старый пароль Просвещения: имей мужество поставить себя на службу своему разуму, – здесь имеет силу как раз и противоположное: авторитет.

Нужно только правильно понимать то, что здесь имеется в виду. Авторитет – это не превосходство некоторой силы, которая требует слепого послушания и кладет запрет на собственное мышление. Истинное существо авторитета покоится, скорее, на предположении о том, что существует понимание, превосходящее наше собственное суждение, причем такое предположение не должно представляться чем-то неразумным, но может быть требованием самого разума (в другом – высокомерного). Послушание авторитету означает понимание того, что другой – а значит и другой голос, звучащий из традиции, из прошлого, – может видеть нечто лучшее, чем ты сам. Каждый, кто в качестве начинающего искал путь в науки о духе, знает это из собственного опыта. Я сам вспоминаю, как будучи новичком, дискутировал с одним опытным ученым по поводу какого-то научного вопроса, в котором я, по моему глубокому убеждению, хорошо разбирался. И тогда неожиданно для меня он разъяснил мне такую вещь, о которой я и не знал и потому спросил его огорченно: откуда Вы это знаете? Его ответом было: когда Вы будете таким же старым, как я, Вы тоже будете это знать.

Это был правильный ответ. Однако кто, будучи учителем или же учащимся в области естественных наук, посчитал бы это за ответ? Мы

чаще всего не можем сказать, почему то или иное филологическое или историческое предположение начинающего «невозможно». Это вопрос особого чувства, можно сказать – чувства такта, который может быть приобретен посредством неустанного обхождения с вещами, но не может быть заучен и нарочито продемонстрирован. И тем не менее это известно почти без исключений, что в подобных педагогических ситуациях опытный учитель прав, а начинающий не прав. Конечно же, с этими особыми условиями истины связано также и то обстоятельство, что мы и по отношению к проводимым исследованиям не имеем никаких абсолютно надежных мерок, с помощью которых можно было бы отделить подлинную работу от пустой претензии, что мы часто в самих себе сомневаемся, действительно ли то, что мы говорим, еще содержит истину, которую мы имеем в виду.

II

Прислушиваться к традиции и оставаться в ней – в этом, очевидно, и заключен путь истины, который должен быть обретен в науках о духе. Критика традиции, к которой мы как историки приходим, также служит в итоге этой цели – примкнуть к подлинной традиции, в которой мы находимся. Таким образом, обусловленность означает не принижение исторического познания, но момент истины. Обусловленность даже должна мыслиться как необходимый составной момент истины, если человек не хочет оказаться случайным заложником самой этой обусловленности. Здесь должно считаться как раз «научным» – разрушить фантом истины, оторванной от места нахождения познающего. Именно это является знаком нашей конечности, непрестанно помнить о которой – единственное средство, способное сохранить нас от иллюзии и самообмана. Таким обманом была в свое время наивная вера в объективность исторического метода. Однако то, что вступает на его место, – это не слабый (matter) релятивизм. То, что суть мы сами, и то, что мы в состоянии воспринимать из прошлого, происходит не как попало и не произвольно.

В конце концов, то, что мы исторически познаем, тем мы сами и являемся. Познание в науках о духе всегда имеет в себе нечто от самопознания. Нигде обман не является таким легким и не подступает так близко, как в самопознании, но и нигде нет ничего столь же значимого для бытия человека, как там, где самопознание удается. Таким образом, в науках о духе речь идет не только о том, чтобы, вслушиваясь в историческую традицию, расслышать самих себя, в той мере, в какой мы себя уже знаем, но также и о том, чтобы расслышать нечто другое: дело заключается в том, чтобы испытать толчок со стороны исторической традиции, который выводил бы нас за собственные границы. Поэтому нашего подлинного содействия заслуживает здесь не такое исследование, которое, не задевая нас, просто удовлетворяет наши ожидания, го,

напротив, нужно попытаться узнать, где возникают новые задевающие нас толчки.

Обдумывание этих двух размышлений несет в себе также непосредственные практические следствия для нашей работы. Тот, кто желает продвигать вперед науки о духе, только в редких случаях сможет оказывать какую-то помощь предмету. Здесь можно помочь только человеку, причем со всей той негарантированностью, какая предполагается в науках о духе, коль скоро мера их действия и оказываемой ими помощи является столь мало контролируемой. И то обстоятельство, что не задевающее нас исследование не заслуживает подлинного содействия с нашей стороны, ставит нас перед едва ли разрешимой задачей, с которой не сможет справиться ни одна, даже весьма вольная, форма управления – познать то новое и плодотворное, что мы сами не видим, поскольку перед нашими глазами находятся наши собственные пути.

Науки о духе, которые узнают это прежде всего на своем собственном опыте, обладают, однако, вследствие этого также и особой возможностью защищаться от искушений власти и подкупности своего разума. Их самопознание преграждает им путь к тому, чтобы ожидать от какой-либо превосходящей науки того, чего они сами были до сих пор не в состоянии осуществить. Идеал совершенного просвещения сам себя опроверг, и тем самым науки о духе обрели как раз свое особое задание: постоянно помнить в научной работе о собственной конечности и исторической обусловленности и противостоять замыкающемуся на себе апофеозу просвещения. Они не могут избавить себя от ответственности за то воздействие, которое от них исходит. Вопреки всем манипулированиям общественным мнением, осуществляемым благодаря управляемой публичности современного мира, науки о духе оказывают непосредственное влияние на развивающееся человечество через семью и школу. Там, где в них содержится истина, они выступают как неизгладимый след свободы.

Вспомним в заключение то понимание вопроса, которым поделился уже Платон: он называет науки, состоящие в *logoi*, в ведении разговора, питанием души, подобно тому, как съестное и напитки являются питанием для тела. Поэтому при покупке пищи для души, говорит платоновский Сократ, нужно быть тоже весьма осмотрительным, чтобы тебе не всучили плохой товар. «» Ведь гораздо больше риска в приобретении знаний, чем в покупке съестного. Съестное-то и напитки, купив их у торговца или разносчика, ты можешь унести в сосудах, и, прежде чем принять в свое тело в виде еды и питья, их можно хранить дома и посоветоваться со знающим человеком, что следует есть или пить и чего не следует, а также сколько и в какое время. При такой покупке риск не велик. Знания же нельзя унести в сосуде, а поневоле придется,

уплатив цену, принять их в собственную душу и, научившись чему-нибудь, уйти либо с ущербом для себя, либо с пользой» (*Протагор*, 314ab).

Платоновский Сократ предостерегает этими словами молодого человека от того, чтобы безо всяких раздумий доверяться известному учителю мудрости, вызывающему всеобщее восхищение в то время. Он видит, что знанию, состоящему в *logoi*, в ведении разговора, присуще двусмысленное положение между софистикой и истинной философией. Но он распознает также и то особое значение, которое имеет здесь правильное решение.

Такое понимание применимо также и к вопросу об истине в науках о духе. Они потому являются чем-то особенным в совокупности наук, что их мнимые познания, равно как и познания действительные, непосредственно определяют все человеческие деяния, поскольку сами по себе переходят в человеческое воспитание и образование. Нет никакого средства для того, чтобы отличить в науках о духе истинное от ложного, поскольку то, что они сами используют, – это *logoi*, ведение разговора. И все-таки именно здесь, при использовании этого средства, может обрести место высочайшее, что достижимо для человека на пути к истине. То, что составляет сомнительность и рискованность (*Bedenklichkeit*) наук о духе, и есть, воистину, их собственное и подлинное отличие: они суть *logoi*, ведение разговора, «только» ведение разговора.

Первоисточник:

Гадамер Х.-Г. Истина в науках о духе // Топос. Минск. 2000. № 1.

Логическое самосознание гуманитарных наук, сопровождавшее в XIX веке их фактическое формирование, полностью находится во власти образца естественных наук. Это может показать уже само рассмотрение термина «гуманитарная наука» (*Geisteswissenschaft*, букв. «наука о духе»), хотя привычное нам значение он получает только во множественном числе. То, что гуманитарные науки понимаются по аналогии с естественными, настолько очевидно, что перед этим отступает призрак идеализма, заложенный в понятии духа и науки о духе. Термин «гуманитарные науки» получил распространение главным образом благодаря переводчику «Логики» Джона Стюарта Милля. В своем труде Милль последовательно пытается обрисовать возможности, которыми располагает приложение индуктивной логики к области гуманитарных наук (*moral sciences*, букв. «наука о морали»). Переводчик в этом месте ставит «*Geisteswissenschaft*». Уже из самого хода рассуждений Милля следует, что здесь речь идет вовсе не о признании некоей особой логики гуманитарных наук, а, напротив, автор стремится показать, что в основе

всех познавательных наук лежит индуктивный метод, который предстаёт как единственно действенный и в этой области. Так, методология работает столь же методично, что и физика, но ее исходные данные лакунарны, а поэтому и предсказания ее неточны. То же самое справедливо и в отношении нравственных и социальных явлений. Применение индуктивного метода в этих областях свободно от всех метафизических допущений и сохраняет полную независимость от того, каким именно мыслится становление наблюдаемого явления. Тем самым независимо от того, верят ли при этом, например, в свободу воли или нет, в области общественной жизни предсказание в любом случае оказывается возможным. Извлечь из наличия закономерностей выводы относительно явлений – никоим образом не означает признать что-то вроде наличия взаимосвязи, регулярность которой допускает возможность предсказания. Осуществление свободных решений – если таковые существуют – не прерывает закономерности процесса, а само по себе принадлежит к сфере обобщений и регулярностей, получаемых благодаря индукции. Таков идеал «естествознания об обществе», который обретает здесь программный характер и которому мы обязаны исследовательскими успехами во многих областях; достаточно вспомнить о так называемой массовой психологии.

Однако при этом выступает, собственно, та проблема, которую ставят перед мышлением гуманитарные науки: их суть не может быть верно понята, если измерить их по масштабу прогрессирующего познания закономерностей. Познание социально-исторического мира не может подняться до уровня науки путем применения индуктивных методов естественных наук. Что бы ни означало здесь слово «наука» и как бы ни было распространено в исторической науке в целом применение более общих методов к тому или иному предмету исследования, историческое познание тем не менее не имеет своей целью представить конкретное явление как случай, иллюстрирующий общее правило. Единичное не служит простым подтверждением закономерности, которая в практических обстоятельствах позволяет делать предсказания. Напротив, идеалом здесь должно быть понимание самого явления в его однократной и исторической конкретности. При этом возможно воздействие сколь угодно большого объема общих знаний; цель же состоит не в их фиксации и расширении для более глубокого понимания общих законов развития людей, народов и государств, но, напротив, в понимании того, каковы этот человек, этот народ, это государство, каково было становление, другими словами – как смогло получиться, что они стали такими.

В методологии, образующей основание современной науки, о таких вещах говорят редко, и это неудивительно: сущность научной методологии в том и состоит, что научные высказывания – как бы

копилка бесспорных истин. Научная копилка, как и всякая другая, представляет собой некий тезаурус, пригодный к самому произвольному употреблению. В самом деле, суть современной науки заключается в непрерывном умножении годящихся к произвольному употреблению знаний. Все проблемы, связанные с общественной и гуманитарной ответственностью науки, тревожащие нашу совесть Хиросимой, потому и стоят так болезненно остро, что методически последовательная наука, так хорошо контролирующая свои исследовательские процедуры, не в состоянии поставить такой контроль целей, в которых используются ее результаты. Методологическое отвлечение от современной науки, обеспечивающее успешность ее практического применения, мы называем техникой. Сама техника уже потому, что она представляет собой науку в действии, контроль не поддается.

Феномен понимания и правильного истолкования понятого является не только специальной методологической проблемой наук о духе. С давних пор существовала также и теологическая и юридическая герменевтика, которая не столько носила научно-теоретический характер, сколько соответствовала и способствовала практическим действиям научно-образованных судьи или священника. Таким образом, уже по самому своему историческому происхождению проблема герменевтики выходит за рамки, полагаемые понятием о методе, как оно сложилось в современной науке. Понимание и истолкование текстов является не только научной задачей, но очевидным образом относится ко всей совокупности человеческого опыта в целом. Изначально герменевтический феномен вообще не является проблемой метода. Речь здесь идет не о каком-то методе понимания, который сделал бы тексты предметом научного познания, наподобие всех прочих предметов опыта. При понимании того, что передано нам исторической традицией, не просто понимаются те или иные тексты, но вырабатываются определенные представления и постигаются определенные истины. Что же это за познание и что это за истина?

Если принять во внимание то господствующее положение, которое занимает наука Нового времени в рамках философского освещения и обоснования понятий познания и истины, вопрос представляется неоправданным. Однако даже в рамках самой науки без него никак нельзя обойтись. Феномен понимания не только пронизывает все связи человека с миром. Так же и в науке он имеет самостоятельное значение и противодействует всем попыткам превратить его в какой-либо научный метод. Предлагаемые исследования опираются на это противодействие, утверждающее себя в рамках самой современной науки вопреки универсальным претензиям научной методик. Их задача состоит в том, чтобы раскрыть опыт постижения истины, превышающий область, контролируемую научной методикой, везде, где мы с ним сталкиваемся,

и поставить вопрос о его собственном обосновании. Таким образом, науки о духе сближаются с такими способами постижения, которые лежат за пределами науки: с опытом философии, с опытом искусства, с опытом самой истории. Все это такие способы постижения, в которых возмещает о себе истина, не подлежащая верификации методологическими средствами науки.

Философия наших дней ясно сознает указанное положение дел. Однако вопрос о том, до какой степени может быть философски легитимирована претензия на истину подобных, стоящих вне науки способов познания, – это уже совершенно другой вопрос. Актуальность герменевтического феномена основывается, с моей точки зрения, на том, что лишь углубление в феномен понимания может привести к подобной легитимации. Это мое убеждение подкрепляется не в последнюю очередь тем, какое значение получила в современной философской работе история философии. Понимание исторической философской традиции предстает перед нами как некий возвышенный опыт, который с легкостью развеивает видимость исторического метода, лежащую на историко-философских изысканиях. К элементарному опыту философствования относится то, что классики философской мысли, когда мы пытаемся понять их, выдвигают такое притязание на истину, которое современное сознание не в силах ни отклонить, ни превзойти. Наивное самочувствование современности может возразить на это, что философское сознание тем самым заранее признает, что его собственное философское познание стоит на низшей, по сравнению с познанием Платона и Аристотеля, Лейбница, Канта или Гегеля, ступени. Многие склонны видеть определенную слабость современного философствования в том, что оно приступает к истолкованию и разработке классического наследия со столь откровенным признанием собственной несостоятельности. Совершенно ясно, однако, что гораздо большей слабостью философской мысли является такая установка философствующего, когда он предпочитает вовсе не подвергать себя подобному испытанию и валять дурака на свой страх и риск. Тот факт, что при понимании текстов этих великих философов постигается истина, недостижимая никаким другим путем, следует признать, даже если подобное признание противоречит тому масштабу настойчивого исследования и непрерывного прогресса, которым современная наука меряет самое себя.

То же самое можно сказать об опыте искусства. В данном случае научное исследование, которым занимается так называемое искусствознание, с самого начала сознает, что оно не в силах ни подменить собой, ни превзойти непосредственный опыт взаимодействия с искусством. Тот факт, что в произведении искусства постигается истина, недостижимая никаким иным путем, и составляет философское

значение искусства, утверждающее себя вопреки всякому рационализированию. Таким образом, наряду с опытом философии опыт искусства оказывается настоятельным призывом к научному сознанию признать свои собственные границы.

Проблема понимания обретает в последние годы все возрастающую актуальность, что очевидным образом связано с обострением геополитической и общественно-политической ситуации и с усилением пронизывающих нашу эпоху противоречий. Она встает каждый раз, когда терпят крах попытки установить взаимопонимание между регионами, нациями, блоками и поколениями, когда обнаруживается отсутствие общего языка и вошедшие в привычку ключевые понятия начинают действовать как раздражители, лишь укрепляющие или усиливающие противоположности и напряжения, на преодоление которых направлялись бы общие усилия. Достаточно вспомнить хотя бы такие слова, как «демократия» или «свобода».

Первоисточник:

Гадамер Х.Г. Истина и метод. – М., 1988. С.44 – 46, С.38 – 40.

Гадамер Г. Х. Актуальность прекрасного. – М., 1991. С.54 – 55.

Контрольные вопросы:

1. Как определяется истина, результат деятельности в социально-гуманитарных науках (науках о духе)?
2. Что является собственно научным в науках о духе?
3. В чем заключается сущность методологии наук, в том числе социально-гуманитарных?
4. Метод социально-гуманитарных наук
5. Как трактуется проблема понимания в работах автора?

ДИЛЬТЕЙ ВИЛЬГЕЛЬМ

Вильгельм Дильтей (Dilthey) (1833-1911) – немецкий философ родился 19 ноября 1833 в Бибрихе близ Висбадена. Сын пастора реформатской церкви. Изучал теологию в Гейдельбергском, затем в Берлинском университете; там же обратился к изучению философии. Получил степень доктора в Берлинском университете в 1864, а два года спустя стал профессором философии Базельского университета. В дальнейшем был профессором университетов Киля (1868) и Бреслау (ныне Вроцлав) (1871), а также Берлинского университета, где преподавал с 1882. Умер Дильтей в Зейсе близ Больцано (Австрия) 3 октября 1911.

Дильтей обладал острым и проницательным «историческим чутьем», которое позволяло ему видеть взаимосвязь культурных явлений общества, объединенных в каждый данный момент в органическое целое, растущее и умирающее. Его многочисленные работы по истории западной цивилизации и особенно немецкой мысли принадлежат к классическому наследию историографии и литературоведения. Дильтей предложил получившее широкое признание понятие «наук о духе» (Geisteswissenschaften).

Желание понять смысл исторического исследования побудило Дильтей заниматься методологией истории, в частности, анализом того особого акта понимания (Verstehen), который позволяет историку интерпретировать все формы культурного творчества как выражение лежащего в его основе мирозерцания (Weltanschauung). Метод интерпретации был назван Дильтеем герменевтикой. Кант не смог дать «критику исторического разума», и Дильтей восполняет этот пробел во «Введении в науки о духе» (Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883), первой части трактата о принципах исторического познания (так и не законченного). Он выделил три типа мирозерцания: натурализм (позитивизм), объективный идеализм (пантеизм) и идеализм свободы (теизм).

От методологии Дильтей перешел к философии. Стремясь к пониманию изучаемых событий, историк сам оказывается погруженным в историю. Способ его работы, следовательно, не может быть объяснен через абстрактный и вневременной разум, занимающий центральное место в философиях Декарта и Канта, но требует более конкретного философского основания - целостного контекста жизни, определяющего существование человека. Развитие Дильтеем этой идеи привело к появлению некоторых тенденций в современной психологии, акцентирующих внимание на целостности психической жизни, несводимой к отдельным ее элементам и потому требующей интуитивного понимания, а также к «экзистенциальной философии», в которой рассудку противопоставлена конкретная индивидуальная жизнь. Эти идеи получили выражение и в его незаконченном труде – «Строение исторического мира в науках о духе» (Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 1910).

Текст из: Дильтей В. Введение в науки о духе

После знаменитой работы Бэкона сочинения, трактующие о принципах и методах естественных наук и тем самым вводящие в их изучение, создавались, прежде всего, исследователями природы. Представляется необходимым воздать должное и тем, кто занимается историей, политикой, правоведением или политической экономией, теологией, литературой или искусством. Люди, посвятившие себя

названным наукам, обычно движимы практическими потребностями общества, целями специального образования, которое в интересах общества вооружает его руководящие органы соразмерными их задаче познаниями. Однако это профессиональное образование позволит отдельным людям достичь сколько-нибудь выдающихся результатов лишь в той мере, в какой оно выходит за пределы чисто технических навыков. Общество можно сравнить с крупным машинным производством, функционирующим благодаря усилиям бесчисленных обслуживающих его лиц; человек со специализированными техническими навыками в своей частной профессии, как бы превосходно он ни владел ею, находится внутри этого производства в положении работника, всю жизнь обслуживающего какой-то отдельный механизм и не знающего, какие силы приводят его в движение, не имеющего никакого представления о других частях этого производства, об их взаимодействии на службе у целого. Он служебный инструмент общества, а не сознательный участвующий в его формировании орган. В настоящем «Введении» мы хотели облегчить для политика и правоведа, для теолога и педагога задачу осознания места руководящих для него законов и норм внутри объемлющей действительности человеческого общества, которому, в конечном счете, найдя приложение своим силам, ученый посвящает труд своей жизни.

Природа предмета такова, что нужные для решения этой задачи знания восходят к истинам, которые должны быть положены в основу изучения как природы, так и исторически-общественного мира. Будучи поставлена таким образом, наша задача, которая проистекает из погрешностей практической жизни, соприкасается с проблемой, выдвигаемой чистой теорией с учетом теперешнего ее состояния.

Науки, имеющие своим предметом исторически-социальную действительность, напряженнее, чем когда бы то ни было раньше, отыскивают свои взаимные связи и свое обоснование. Имманентные причины, заключенные в состоянии отдельных позитивных наук, действуют в этом направлении, наряду с более мощными побуждениями, происходящими от сотрясений общества со времени французской революции. Познание властвующих в обществе сил, причин, вызвавших его потрясение, имеющих в нем ростков здорового прогресса, стало вопросом жизни для нашей цивилизации. Поэтому значение общественных наук по сравнению с естественными растет; в огромных масштабах нашей современной жизни происходит сдвиг в научных интересах, который подобен сдвигу, происшедшему в малых греческих полисах V-IV веков до Р. Х., когда переворотами в этом сообществе государств были вызваны на свет как негативные теории софистического естественного права, так и, в противовес им, работы сократической школы о государстве.

Совокупность наук, имеющих своим предметом исторически-общественную действительность, получает в настоящей работе общее название «наук о духе». Идея этих наук, в силу которой они образуют единое целое, ограничение этого целого от естествознания со всей очевидностью и доказательностью смогут предстать только в ходе нашего исследования; здесь, в его начале, мы лишь означим смысл, в каком будем употреблять это выражение, и предварительно укажем на те обстоятельства, которые заставляют ограничивать единое целое наук о духе от наук о природе.

Под наукой языковое словопотребление понимает совокупность положений, где элементами являются понятия, то есть вполне определенные, в любом смысловом контексте постоянные и общезначимые выражения; где сочетания понятий обоснованы; где, наконец, в целях сообщения знаний каждая часть приводится в связь с целым, поскольку либо составной фрагмент действительности благодаря этой связи положений начинает мыслиться в своей полноте, либо определенная отрасль человеческой деятельности достигает упорядоченности. Выражением «наука» мы обозначаем соответственно ту совокупность фактов духовного порядка, в которой обнаруживаются названные черты и применительно к которой обычно и употребляется слово «наука»; тем самым мы начинаем предварительно представлять объем нашей задачи. Эти факты духовного порядка, которые исторически сложились в человечестве и на которые, согласно общепринятому словопотреблению, распространяется название наук о человеке, истории и обществе, и составляют действительность, подлежащую не овладению, но прежде всего нашему осмыслению. Эмпирический метод требует, чтобы ценность отдельных подходов, применяемых мышлением для разрешения своих задач, историко-критически разрывалась на материале самих наук и чтобы природа познания в данной области проявлялась в ходе прямого созерцания этого великого процесса, субъектом которого является само человечество. Подобный метод противоположен тому, который в последнее время чересчур часто применяется так называемыми позитивистами, выводящими понятие науки большей частью из логического определения знания по примеру естественнонаучных исследований и решающими исходя отсюда, какой интеллектуальной деятельности соответствует название и статус науки. Одни, исходя из произвольного понимания науки, близоруко и высокомерно отказывают в научном статусе историографии, как ее практиковали великие мастера; другие уверовали, что науки, имеющие своим основоположением императивы, а не суждения о действительности, следует преобразовать в познание действительности.

Совокупность духовных явлений, подпадающая под понятие науки, обычно делится на две части; одна обозначается именем наук о природе; для другой, странным образом, общепризнанного обозначения не существует. Я присоединяюсь к словопотреблению тех мыслителей, которые это второе полушарие интеллектуального глобуса именуют науками о духе. Во-первых, обозначение это, не в последнюю очередь благодаря широкому распространению «Логики» Джона Стюарта Милля, стало привычным и общепонятным. Во-вторых, при сравнении со всеми другими неподходящими обозначениями, между которыми приходится выбирать, оно оказывается наименее неподходящим. Конечно, оно крайне неполно выражает предмет данного исследования. Ведь в самом этом последнем факты духовной жизни не отделяются нами от психофизического жизненного единства человеческой природы. Теория, претендующая на описание и анализ социально-исторических фактов, не вправе отвлечься от этой цельности человеческой природы и ограничить себя сферой духовного. Впрочем, выражение «науки о духе» разделяет этот свой недостаток с любым другим применявшимся здесь выражением; наука об обществе (социология), науки нравственные, исторические, историко-культурные - все эти обозначения страдают одним и тем же пороком: они слишком узки применительно к предмету, который призваны выражать. А избранное нами название имеет то преимущество, что, по крайней мере, удовлетворительно очерчивает главный круг фактов, в реальной опоре на которые и осмысливается единство этих наук, и намечается их сфера, и достигается, пусть еще несовершенное, отграничение их от наук о природе.

Побудительное основание, породившее привычку отграничивать эти науки как единое целое от наук о природе, можно проследить вплоть до последней глубины и полноты человеческого самосознания. Еще и не думая исследовать происхождение духовной сферы, человек обнаруживает в своем самосознании такую суверенность воли, такое чувство ответственности за свои действия, такую способность все подчинить своей мысли и всему противостоять в неприступной крепости своей личностной свободы, что это выделяет его из всей совокупности природы... И поскольку для него существует только то, что стало фактом его сознания, в этом самостоятельно в нем действующем духовном мире – вся ценность, вся цель его жизни, а в создании духовных реальностей – все назначение его деятельности. Так от царства природы он отделяет царство истории, где прямо в гуще объективной необходимости, какую предстает природа, бесчисленными искорками там и здесь проблескивает свобода; в противоположность механическому ходу природных изменений, в своем истоке всегда уже содержащих конечный результат, действия воли благодаря своей сосредоточенной силе и благодаря жертве, чья важность всегда непосредственно и опытно ощущается

личностью, реально производят нечто, создают развитие как в индивиде, так и в человечестве, поднимаются выше той бесплодной и утомительной деятельности повторения в сознании природных процессов, которую чванятся идолопоклонники «умственного развития», видя в ней вершину исторического прогресса.

Метафизическая эпоха, для которой различие в способе объяснения природных явлений, с одной стороны, и исторических, с другой, тут же превращалось в различие объективных структур мирового целого, напрасно билась над выработкой и обоснованием формул, способных объективно закрепить это различие. Среди всех изменений, какие метафизика древних претерпела у мыслителей Средневековья, самым значительным было то, что в связи с безраздельным господством религиозно-теологических духовных движений, которыми были захвачены эти мыслители, определение различия между миром духовных сущностей и миром тел, равно как определение отношения обоих этих миров к божеству, оказалось в самом средоточии их системы... Фома Аквинский намечает такое расчленение сотворенного мира, в котором сущность (*essentia*) отличается от бытия (*esse*), тогда как в Боге то и другое тождественно: 1 в иерархии сотворенных существ верховным звеном необходимо выступают духовные субстанции, не составленные из материи и формы и принципиально бестелесные, — ангелы; от них отличаются интеллектуальные субстанции, или нетелесные сущностные формы, которые для полноты своих видов (конкретно — одного вида, а именно человеческого) нуждаются в теле; на этой ступени в борьбе против арабских философов Фома развертывает метафизику человеческого духа, влияние которой можно проследить вплоть до последних метафизических писателей наших дней; 2 от этого мира непреходящих субстанций у него отграничивается та часть сотворенных существ, сущность которой коренится в сопряжении формы с материей. Другие выдающиеся метафизические писатели поставили эту метафизику духа (рациональную психологию) в связь с механическим пониманием системы природы и с атомистической философией, когда последние достигли господства. Но все попытки на основе этого учения о субстанции с помощью новой концепции природы выстроить сколько-нибудь устойчивую картину соотношений между духом и телом провалились. Если, исходя из ясности и четкости свойств тел в качестве пространственных величин, Декарт выработал свое представление о природе как колоссальном механизме, если он брал наличное в этом целом количество движения за константу, то достаточно было допустить, что хотя бы одна-единственная душа извне производит в этой материальной системе определенное движение, — и в его философские построения вторгалось противоречие. Причем непостижимость воздействия каких бы то ни было вне-пространственных субстанций на

эту протяженную систему нисколько не смягчалась тем, что пространственное местоположение подобного взаимодействия он сосредоточивал в одной точке, словно таким путем можно было как-то устранить трудность. Авантюризм взгляда, согласно которому божество поддерживает эту игру взаимодействий своим постоянно возобновляющимся вмешательством, равно как и другого взгляда, согласно которому Бог, наоборот, наподобие искуснейшего мастера с самого начала так отрегулировал и часовой механизм материальной системы, и часовой механизм духовного мира, чтобы природные процессы вызывали внутреннее ощущение, а волевой акт производил изменение во внешнем мире, с предельной ясностью доказал несовместимость новой метафизики природы с традиционной метафизикой духовных субстанций. Эта проблема как постоянный раздражающий стимул сулила поколебать метафизическую позицию вообще. Окончательно она была поколеблена позднее, после осмысления того, что опыт самосознания служит исходным пунктом понятия субстанции, что такое понятие возникает при соотнесении этого опыта с внешними восприятиями познающего разумного субъекта и что все учение о духовных субстанциях есть не что иное, как перенесение задним числом сложившегося в подобной метаморфозе понятия субстанции на тот опыт, от которого оно исходно отталкивается.

На место противоположности между материальными и духовными субстанциями выступила противоположность между внешним миром как ощущаемой данностью внешних восприятий (*sensation*) и внутренним миром как непосредственным материалом внутреннего осознания психических событий и действий (*reflection*). Старая проблема находила тем самым более скромную, но зато пригодную для эмпирического анализа формулировку. Новые и более совершенные методы позволяют описывать те самые переживания, которые в рациональной психологии с ее учением о субстанциях не нашли последовательного научного выражения.

При первом приближении для самостоятельного конституирования наук о духе достаточно с новой критической позиции отделить от тех знаний, которые формируются путем осмысления внутренних связей из материала чувственных восприятий и только из него, другую область познания – специфическую сферу фактов, первоначально данных во внутреннем опыте, то есть без всякого содействия со стороны ощущений, а потом обретающих форму под воздействием внешних природных процессов и становящихся осмыслением этих процессов благодаря мыслительной операции, близкой заключению по аналогии. Так возникает особая область опыта, обретающая свой самостоятельный источник и свой материал во внутреннем переживании и потому, естественно, являющаяся предметом некоторой особой опытной науки. И

пока никто не заявит, что он в состоянии вывести всю ту совокупность страстей, поэтических образов, творческого вымысла, которую мы называем жизнью Гёте, из строения его мозга и из свойств его тела, сделав ее таким образом более доступной пониманию, самостоятельный статус подобной науки не будет оспорен. А поскольку все для нас существующее держится на этом внутреннем опыте и все, что для нас обладает ценностью или является целью, дано нам как таковое только в переживании наших ощущений и движений воли, то в вышеописанной науке залегают первопринципы нашего познания, определяющие, в какой мере может существовать для нас природа, и первопринципы наших действий, объясняющие наличие целей, интересов и ценностей – основы всякого нашего практического общения с природой. (...)

Поскольку действительность в качестве коррелята опыта дана нам через взаимодействие того или иного подразделения наших чувств с внутренним опытом, обусловленное этим различие элементов опыта по их происхождению создает определенную несравнимость элементов нашего научного расчета между собой, не позволяющую выводить содержания, имеющие один источник, из содержаний, имеющих другой источник. Так, от свойств пространственных тел к представлению о материи мы приходим посредством осязания, дающего нам фактический опыт сопротивления вещества; каждое из чувств замкнуто внутри соотнесенного с ним круга качеств; а чтобы понять состояние сознания в какой-то данный момент, мы обязательно должны перейти от чувственного ощущения к ощущению наших внутренних состояний. Нам остается лишь принимать к сведению все эти данные в их несравнимости, обусловленной различием их источников; их фактическое содержание нам, в конечном счете, непонятно, все наше познание ограничивается констатацией опытно наблюдаемых нами аналогий между рядами последовательных или одновременных событий, о взаимосвязи которых говорит нам наш опыт. Это – границы, заложенные в самих предпосылках нашего опыта, границы, имеющие место в любой области наук о природе: не внешние границы, на которые наталкивается познание природы, но имманентные самому опыту условия последнего (...)

Поскольку физика оставляет на долю физиологии объяснение чувственно воспринимаемого качества «голубой», а физиология, тоже не располагая в движении материальных частиц подходящим средством для волшебного воссоздания голубизны, оставляет решение этой задачи за психологией, то, в конце концов, словно после манипуляций фокусника, все оказывается снова в распоряжении у психологии. А сама по себе гипотеза, внушающая нам, что качества возникают в процессе ощущения, есть прежде всего лишь вспомогательное средство для расчета, который сводит изменения в действительном мире, как они даны в моем опыте, к одному определенному классу изменений внутри этого опыта,

составляющему частицу всего содержания опыта, чтобы ради удобства познания вынести эти изменения как бы на одну плоскость (...)

Именно тут, однако, несравнимость материальных и духовных процессов дает о себе знать в совершенно другом смысле, ставя перед познанием природы границы совсем иного характера. Невозможность выведения фактов духовной жизни из фактов природно-механического порядка, коренящаяся в различии их происхождения, пока еще не мешает включению первых в систему последних. Лишь если несравнимость между соотношениями внутри духовного мира и закономерностями природных явлений оказывается такого рода, что подчинение духовных фактов фактам, фиксируемым в ходе познания механической природы, совершенно исключается, – лишь тогда можно указать на существование не только имманентных границ опытного познания, но и границ, у которых познание природы кончается и начинается самостоятельная, вырастающая из своего собственного средоточия, наука о духе. Коренная проблема заключается, таким образом, в констатации определенного рода несравнимости между соотношениями духовных фактов и закономерностями материальных процессов, когда подчиненный статус первых, то есть представление о них как о свойствах или аспектах материи, исключается и когда, стало быть, речь по необходимости заходит о несходстве совсем другого рода, чем то, какое имеет место между отдельными областями материальных законов, как их излагают математика, физика, химия и физиология, логически все более упорядочиваемые в своих соотношениях взаимоподчиненности. Исключение фактов духа из взаимосвязи материи, ее свойств и законов будет всегда предполагать противоречие, при всякой попытке такого взаимоподчинения выступающее между соотношениями фактов в одной области и таковыми в другой. Именно из этого убеждения исходят, когда на фактах самосознания и связанного с ним единства сознания, на проявлениях свободы и связанных с ними нравственных деяниях показывают индивидуальную несравнимость жизни духа, в противоположность пространственной расчлененности и делимости материи, в противоположность механической необходимости, которой повинуются в своих действиях каждая отдельно взятая частица материи. Первые попытки на основании фактов сознания и свободы воли найти формулировку для этого рода несравнимости духовных явлений с порядком природы имели место почти так же давно, как и строгая рефлексия об отношении духа к природе (...)

И все же в более широком охвате науки о духе включают в себя факты природы и имеют познание природы своей основой.

Если вообразить себе чисто духовные существа внутри состоящего лишь из таких же существ царства личностей, то их возникновение, их

рост и развитие, равно как их исчезновение (как ни представлять себе фон, на котором они возникают и с которым снова сливаются) окажутся привязаны к условиям духовного порядка; их благополучие будет корениться в их отношении к духовному миру; их взаимосвязи, их взаимодействия будут осуществляться чисто духовными средствами, и непреходящие результаты их действий будут тоже чисто духовного рода; даже их уход из царства личностей будет иметь свое основание в духовной сфере. Система таких индивидов будет предметом чистой науки о духе. На деле индивид возникает, сохраняется и развивается на основе животного организма с его функциями в его отношениях к окружающим природным процессам; жизненное чувство индивида, по крайней мере отчасти, коренится в этих функциях; его впечатления обусловлены органами чувств и воздействиями на них со стороны внешнего мира; богатство и подвижность его представлений, сила и направленность его волевых актов обнаруживают многообразную зависимость от изменений в его нервной системе. Движения его воли вызывают сокращение мышечных волокон, так что его воздействие на внешнюю среду связано со сдвигами в относительном расположении материальных частиц его организма; длящиеся результаты его волевых усилий существуют лишь в форме изменений внутри материального мира. Таким образом, духовную жизнь человека лишь в абстракции можно выделить из психофизического жизненного единства, выступающего перед нами в качестве человеческого существования и человеческой жизни. Система таких жизненных единств суммируется в действительность, составляющую предмет историко-общественных наук.

Человек, это жизненное единство, в силу двоякости нашего восприятия (независимо от того, как обстоит дело в метафизическом аспекте) существует для нас во внутреннем самоощущении как система духовных явлений, а по свидетельству чувств, наоборот, — как телесное целое. Внутреннее самоощущение и внешнее восприятие никогда не осуществляются в одном и том же акте, а потому факт духовной жизни никогда не дан нам одновременно с фактом нашей телесной жизни. Отсюда с необходимостью вытекают две разные и не сводимые друг к другу точки зрения, в то время как научное рассмотрение стремится охватить духовные явления и телесный мир в их взаимосвязи, выражением которой является психофизическое единство жизни. Если я буду исходить из внутреннего опыта, то обнаружу, что весь внешний мир целиком дан в моем сознании, что законы этого природного целого обуславливаются моим сознанием и в этом смысле как бы зависят от него. Такова точка зрения, которую немецкая философия на границе XVIII и XIX веков назвала трансцендентальной философией. Если, напротив, я рассмотрю систему природы, предстающую моему естественному восприятию в качестве реальности, если я обнаружу, что

психические явления включены и во временную последовательность этого внешнего мира и в его пространственную структуру, если я обнаружу, что изменения духовной жизни зависят от вмешательства, производимого самой природой или экспериментом и выражающегося в материальных изменениях, насколько они воздействуют на нервную систему, то наблюдение над развитием жизни и над ее патологическими состояниями развернет приобретенный мною опыт во всеобъемлющую картину обусловленности духовного телесным – и тогда возникнет мировосприятие естествоиспытателя, который пробивается от внешнего к внутреннему, от материального изменения к духовному изменению. Итак, антагонизм между философом и естествоиспытателем оказывается обусловлен противоположностью их отправных точек.

Возьмем теперь нашей отправной точкой способ рассмотрения естественных наук. Насколько этот способ рассмотрения осознает свои границы, их результаты неоспоримы. Они лишь получают с точки зрения внутреннего опыта более точное определение своей познавательной ценности. Естественная наука расчленяет причинную взаимосвязь природного процесса. Когда это расчленение достигает точки, где материальный факт или материальное изменение оказывается регулярно связано с психическим фактом или психическим изменением, так что между ними уже не удастся отыскать другого промежуточного звена, тогда можно констатировать именно вот эту регулярность связи, отношение причины и следствия же на эту связь распространено быть не может. Мы регулярно находим, как единообразия одного жизненного круга связаны с таковыми другого, и математическое понятие функции является выражением этого соотношения. Концепция, согласно которой протекание духовных изменений рядом с телесными сравнимо с ходом двух одинаково установленных часовых механизмов, так же хорошо согласуется с опытом, как концепция, допускающая в качестве объяснительного основания лишь один часовой механизм; не пользующаяся образами концепция рассматривает оба круга опыта как разные проявления одного основания. Зависимость духовного от природной взаимосвязи есть, таким образом, отношение, сообразно которому общая природная взаимосвязь причинно обуславливает те материальные факты и изменения, которые для нас регулярно и без дальнейшего просматривающегося опосредования связаны с духовными обстоятельствами и изменениями. Таким образом, познание природы прослеживает сцепление причин вплоть до психофизической жизни: здесь возникает изменение, на котором связь материального и психического ускользает от причинного объяснения, и это изменение в порядке обратной связи вызывает ответное изменение в материальном мире. В этом контексте эксперимент физиолога раскрывает значение структуры нервной системы. Запутанные жизненные явления

разлагаются в ясное представление о зависимостях, по цепочке которых природный процесс доводит изменения вплоть до человека, после чего посредством органов чувств они проникают в нервную систему, возникают восприятие, представление, чувство, желание, оказывая обратное воздействие на природу. Само жизненное единство, наполняющее нас непосредственным ощущением целостности нашего существования, разрешается в систему отношений, какие могут быть эмпирически установлены между фактами нашего сознания и структурой, равно как функциями нервной системы; ибо всякое физическое действие оказывается связано с изменением вне нашего тела лишь через посредство нервной системы, а такое изменение со своей стороны сопровождается изменением наших психических состояний лишь посредством его воздействия на нервную систему.

Из этого расчленения психофизических жизненных единств возникает более ясное представление об их зависимости от совокупной природной взаимосвязи, внутри которой они выступают, действуют и из которой затем снова уходят, а также о зависимости изучения общественно-исторической действительности от познания природы. Здесь может быть установлена степень обоснованности теорий Конта и Герберта Спенсера применительно к положению этих наук в предложенной ими иерархии совокупной науки... Факты духа суть верхняя граница фактов природы, факты природы образуют нижнюю обусловленность духовной жизни. И поскольку царство личностей, или человеческое общество и история, суть высшее среди явлений в мире земного опыта, его познание в бесчисленном множестве пунктов нуждается в познании системы предпосылок его развития, заложенных в природном целом (...)

Таким образом, даже тогда, когда мы волим, когда мы воздействуем на природу, мы зависим от природных взаимосвязей – именно потому что мы не слепые силы, но воли, суверенно полагающие свои цели. Психофизические единства, тем самым, стоят по отношению к природным процессам в двоякой зависимости. С одной стороны, эти процессы в качестве системы причин обуславливают не только положение Земли внутри космического целого, но и всю социально-историческую действительность, и великая проблема соотношения между контекстом природы и свободой общественно-исторического человека распадается для эмпирического исследователя на бесчисленные частные вопросы, затрагивающие соотношение между фактами духа и воздействиями природы. С другой стороны, однако, цели, поставленные перед собой царством свободных личностей, требуют обратного воздействия на природу, на землю, рассматриваемую человеком в качестве своего жилища, в котором он активно обустраивается, и это обратное воздействие тоже привязано к закономерностям природного

целого, поскольку их использует. Все цели человека, по сути, принадлежат исключительно духовной жизни, ибо только она для него по-настоящему важна; однако средства для достижения этих целей изыскиваются внутри системы природы. Как зачастую неприметно изменение, которое творческая сила духа вызывает во внешнем мире, – и однако только через его посредство сотворенная духовная ценность может стать значимой также и для других людей. (...) Отсюда ясно, насколько условно отграничение двух классов наук друг от друга. (...) Познания наук о природе смешиваются с познаниями наук о духе. При этом, сообразно двум видам воздействия природных процессов на духовную жизнь, познание воспитующего влияния природы на нас часто переплетается с констатацией влияния, оказываемого ею в качестве простого материала практики. Например, изучение природных законов звукообразования составляет важную часть грамматики и музыкальной теории; а кроме того, творческий дух языка или музыки определяется действием тех же природных законов, и исследование его достижений требует понимания такого рода зависимости. (...)

Как развитие отдельного человека, так и распространение человечества по всей Земле и строительство им своей исторической судьбы обусловлены всей космической взаимосвязью. Войны, к примеру, образуют главную составную часть всей истории, ибо последняя в качестве политической истории имеет дело с волей государств, последняя же выступает вооруженной и осуществляет себя силой оружия. Теория войны, однако, зависит в первую голову от познания физической действительности, предоставляющей опору и средства для соперничающих волей. Ибо средствами физического насилия война преследует цель навязать нашу волю врагу. А это, в частности, предполагает, что противника последовательно лишают способности к сопротивлению (а это и составляет теоретическую цель характеризуемого как война акта насилия), ставят его во все более невыгодное положение, когда жертва, которой от него требуют, оказывается бесполезной. Таким образом, важнейшими для науки целями, которые она преимущественно и ставит перед собой, являются, в конечном счете, познание условий и средств, тогда как о психических факторах она может сказать очень мало.

А именно: во-первых, науки о человеке, обществе и истории имеют своей основой науки о природе, поскольку психофизические единства сами могут изучаться лишь с помощью биологии; во-вторых же, средством, с помощью которого осуществляется их развитие и их целесообразная деятельность, является природа, на покорение которой поэтому большей частью и направлена эта последняя. В плане первого их основу составляют науки об организме, в плане второго – преимущественно науки о неорганической природе. Подлежащая таким образом прояснению взаимосвязь заключается, с одной стороны, в том, что этими природными

условиями определяются развитие и распространение духовной жизни на поверхности Земли, а с другой стороны, в том, что целенаправленная деятельность человека привязана к законам природы и тем самым обусловлена их познанием и использованием. Отсюда первое соотношение демонстрирует лишь зависимость человека от природы, второе же включает эту зависимость лишь как оборотную сторону истории его возрастающего господства над всей землей...

Проблема отношения наук о духе к познанию природы может, однако, считаться разрешенной только тогда, когда наше исходное противоречие – между трансцендентальной точкой зрения, для которой природа обусловлена сознанием, и объективной эмпирической точкой зрения, для которой развитие духовного обусловлено совокупностью природы, – будет снято. Пути разрешения могли бы быть таковы: доказательство объективной реальности внутреннего опыта; подтверждение реальности внешнего мира; потом в этом внешнем мире благодаря процессу переноса в него нашей внутренней жизни получают место духовные явления и духовные сущности; как на минуту ослепленный взглядом на солнце глаз проецирует образ солнца в разнообразнейшей расцветке на разнообразнейшие места в пространстве, так каждое наше восприятие размноживает образ нашей внутренней жизни и переносит его в бесчисленных разновидностях на различные точки окружающего нас природного целого; а логически этот процесс можно изобразить и обосновать как заключение по аналогии от непосредственной и изначальной, нам единственно доступной данности внутренней жизни через посредство представлений о сопутствующем ей внешнем выражении внутреннего к тому, что лежит в основе внешнего мира и сходным образом соотносится с соответствующими ему проявлениями. Чем бы ни была природа сама по себе, изучение причин духовных явлений вполне может удовлетвориться тем, что природные явления всегда можно понять и использовать как знаки подлинной действительности, а пространственно-временные закономерности природы – как знаки тех же самых закономерностей в действительном. Стоит вступить в мир духа и исследовать природу, поскольку она является содержанием духа и в качестве цели или средства переплетена со свободной волей, и она сразу же станет для духа тем, чем она в нем и для него является, а что она есть сама по себе, здесь совершенно безразлично. Довольно того, что в своих действиях дух можем рассчитывать на ее закономерности, как они ему даны и доступны, и наслаждаться ее прекрасной видимостью.

Науки о духе еще не конституировались как целое и не могут образовать такую систему, где отдельные истины были бы упорядочены сообразно своей зависимости от других истин и от опыта.

Эти науки выросли в практике самой жизни, развились под влиянием требований специального образования, и система университетских факультетов, служащих обучению профессиям, является естественно развившейся формой их взаимосвязи...

Науки о духе не образуют логически устроенного целого, которое было бы аналогично системе познания природы: их совокупность развивалась иначе и должна впредь рассматриваться так, как она исторически выросла.

Материал этих наук составляет исторически-общественная действительность, насколько она сохранилась в сознании человечества в виде исторических сведений и стала доступна для науки в форме общественных знаний, выходящих за пределы сиюминутной ситуации. Как ни необъятен этот материал, он все же явно неполон...

Когда человеческий дух начал подвергать действительность своему осмыслению, он, влекомый изумлением, обратился прежде всего к небу; его захватил этот простертый над нами свод, как бы покоящийся на кольце горизонта, – всегда и повсюду окружающее человека, сплоченное в себе пространственное целое; так и в восточных странах, и в Европе ориентирование по небосводу стало исходной точкой научного исследования. Космос духовных явлений в своей неизмеримости открывается не поверхностному взгляду, а только сосредоточенному духу исследователя, обнаруживаясь в той или иной своей части, когда исследователь устанавливает, уточняет и сопоставляет факты; он выстраивается во внутреннем пространстве души. Критический анализ традиции, установление фактов, собирание их и составляют первейшую всеохватывающую задачу наук о духе. Филология разработала образцовую технику в занятиях труднейшим и прекраснейшим историческим материалом, классической древностью; сейчас же та же задача отчасти решается в бесчисленных специальных разысканиях, отчасти входит составной частью в более глубоко задуманные исследования. Эта чистая дескрипция исторически-общественной действительности, имеющая целью на основании физики земли в сочетании с географией дать пространственно-временное описание структуры духовных явлений и их различий в пределах земного целого, может стать наглядной лишь путем сведения всего к четкой пространственной мере, к числовым соотношениям, к временным определениям, лишь с помощью вспомогательных средств графического изображения. Простое собирание и анализ материала постепенно переходит, таким образом, в его продуманную обработку и расчленение.

Науки о духе, в своей реальности и в своей практике повинуюсь тому конкретному разуму, который действовал и в их истории (вопреки мечтаньям смелых архитекторов, желающих отстроить их заново),

сочетают в себе три различных класса высказываний. Одни дают слово действительности, как она представлена в восприятии; они содержат историческую компоненту познания. Другие развертывают вычленяемые путем абстрагирования закономерности в поведении содержательных частей этой действительности; они образуют теоретическую составляющую познания. Наконец, третьи выражают оценочные суждения и предписывают правила; в них заключена практическая компонента наук о духе. Факты, теоремы, оценочные суждения и правила – из этих трех классов высказываний и состоят науки о духе. И взаимосвязь между историческим, абстрактно-теоретическим и практическим направлениями мысли пронизывает науки о духе как общая им всем основная черта... Взаимосвязь трех перечисленных задач внутри мыслящего сознания обнаруживается лишь в ходе теоретико-познавательного анализа (и шире: самоосмысления)... Со своих первых шагов науки о духе не только изучают существующее, но и несут в себе сознательную систему оценочных суждений и императивов, куда входят ценности, идеалы, нормы, ориентации, образы будущего. Политическое суждение, дискредитирующее определенный общественный институт, не истинно и не ложно, а правильно или неправильно в смысле оценки направленности этого института, его цели; истинным или ложным со своей стороны может оказаться такое политическое суждение, которое выясняет отношения данного института к другим общественным учреждениям. Лишь когда понимание этих обстоятельств станет определяющим для теории предложения, высказывания и суждения, возникнет теоретико-познавательное обоснование, не загоняющее науки о духе в теснину обязательных абстрактных закономерностей по аналогии с естествознанием и не калечащее их этим, а постигающее и обосновывающее их такими, какими они стали в процессе своего исторического роста.

Назначение наук о духе – уловить единичное, индивидуальное в исторически-общественной действительности, распознать действующие тут закономерности, установить цели и нормы ее дальнейшего развития – может быть исполнено лишь с помощью искусственных приемов мышления, с помощью анализа и абстрагирования. Абстрактная формула, позволяющая отвлечься от определенных сторон факта, развернув взамен другие, не единственная и не последняя цель этих наук, а их незаменимое вспомогательное средство. Как абстрагирующее познание не должно поглощать в себе другие самостоятельные цели этих наук, так, со своей стороны, ни историческое или теоретическое познание, ни выявление фактически нормирующих общество правил не должно лишать прав абстрагирующее познание... Отсюда следует что важное правило, что всякая специальная наука познает исторически-общественную действительность лишь относительно и нуждается в своем

восполнении другими науками. Размежевание этих наук, их здоровый рост в условиях специализации зависят поэтому от понимания того, как каждая их истина связана с совокупным целым, от постоянного сознания того, что эти истины вообще имеют место лишь в силу абстрагирования и что в меру их абстрактности им присуща ограниченная познавательная ценность.

В жизненных единствах, в психофизических индивидах анализ обнаруживает те элементы, из которых выстраиваются общество и история, а изучение этих жизненных единств образует самую основную группу наук о духе. Научам о природе в качестве исходной точки исследования дана чувственная видимость разновеликих тел, которые движутся в пространстве, распространяются и расширяются, сжимаются и уменьшаются, существуя среди всех этих изменений своих свойств. Взгляды на состав материи постоянно уточнялись. В этом смысле гораздо более благоприятно соотношение между исторически-общественной действительностью и интеллигенцией. Последней в ней же самой непосредственно дано то единство, которое является первоэлементом в сложном здании общества, тогда как в естественных науках такой первоэлемент надо еще выводить посредством умозаключений. Субъектами, к которым мышление согласно своему неперемennom закону привязывает предикаты, кирпичики всякого познания, в естественных науках являются элементы, лишь гипотетически добываемые путем анализа внешней действительности, дробления, расщепления вещей; в науках о духе такими элементами являются реальные единства, фактически данные во внутреннем опыте. Естествознание конструирует материю из мельчайших элементарных частиц, не способных уже ни к какому самостоятельному существованию, мыслимых лишь в качестве составных частей молекулы; единства, взаимодействующие внутри на диво переплетенного целого истории и общества, суть индивиды, психофизические целостности, каждая из которых отличается от всякой другой, каждая – целый мир. Ведь в конце концов мир нигде и не существует, кроме как в представлении подобного индивида...

От такого аналитического расчленения отдельных психофизических единств мы отличаем анализ, имеющий своим предметом исторически-общественную действительность как целое. Французы и англичане, которым принадлежит идея общей науки, нацеленной на теорию такого целого, назвали ее «социологией». Познание общества в развитии действительно не может быть отделено от познания его современного состояния. Эти два класса явлений взаимосвязаны. Нынешнее состояние общества есть результат

предшествующего состояния и в то же время – условие последующего. Статус, зафиксированный нами на данный момент, уже через минуту становится достоянием истории, и поэтому всякий общественный срез, отражающий статус общества на данное мгновение, необходимо рассматривать – едва только это мгновение остается позади – как историческое состояние. Для обозначения этого саморазвивающегося целого можно, таким образом, пользоваться понятием «общество».

Общество, то есть вся исторически-общественная действительность, предстает индивиду как объект более сложный и более загадочный, чем даже его собственный организм и сокровеннейшая часть последнего – мозг. Поток происходящего в обществе не знает остановок, тогда как индивиды, влекомые этим потоком, явившись на сцене жизни, вынуждены затем покидать ее. Индивид заведомо включен в жизнь в качестве элемента, находящегося во взаимодействии с другими такими же элементами. Не он возводил то целое, внутри которого был рожден. Его знания о законах, управляющих взаимодействием индивидов, скудны и неопределенны. Это, конечно, те же процессы, которые, благодаря внутреннему восприятию, осознаются им во всем своем содержании и из которых вне его было выстроено это целое. Однако сложность их столь велика, природные условия, необходимые для их возникновения, столь многообразны, а возможности измерения и экспериментирования столь ограничены, что познание общественного здания наталкивается на препятствия, кажущиеся почти непреодолимыми. Отсюда вытекает различие нашего отношения к обществу и к природе. Сущность общественных явлений понятна нам изнутри; на основе наших собственных состояний мы, в известной мере, способны воспроизводить их в себе: любовь, ненависть, бурная радость, вся игра страстей сопутствуют нашему созерцанию исторического мира. Природа же не говорит нам ничего. Лишь в мерцающем свете нашего воображения получает она жизнь и внутреннюю сущность. Как система телесных элементов, взаимодействующая с природой, внутренне мы такого взаимодействия никак не ощущаем. Поэтому и природа может представляться нам как выражение возвышенного покоя, но это впечатление тут же исчезло бы, если бы в ее элементах мы открыли или вынуждены были представить ту же изменчивую игру внутренней жизни, какой исполнено для нас общество. Природа чужда нам. Она для нас лишь внешнее, никак не внутреннее. Общество – вот наш мир. Игре взаимодействий в нем мы соперечаем всеми силами нашего существа, ибо внутри себя самих обнаруживаем живейшее волнение тех состояний и сил, из которых и строится его система. Образ его состояния нам приходится постоянно совершенствовать в вечно подвижных ценностных суждениях, неустанно изменяя его – по крайней мере в представлении – движением воли.

Все это придает изучению общества черты, радикальным образом отличающие его от изучения природы. Закономерности, доступные выявлению в сфере общественного, по своему числу, значению и по определенности нашего понимания принципиально уступают природным закономерностям, ибо открытие последних имело под собой прочное основание – пространственные отношения и свойства движения. Движение небесных тел – не только тех, что образуют нашу планетную систему, но и тех далеких звезд, чей свет доходит до нас лишь спустя многие годы – описывается простым законом гравитации и может быть рассчитано на долгое время вперед. Подобного удовлетворения уму науки об обществе дать не могут. Трудности познания отдельного психического единства усугубляются разнородностью и сингулярностью таких взаимодействующих в обществе единств, сложностью природных условий, которыми они связаны, накоплением взаимовлияний, происходящим на протяжении жизни многих поколений и не позволяющим выводить состояния прошлого непосредственно из человеческой сущности в том виде, в каком мы ее знаем сейчас, или же судить о сегодняшних состояниях, исходя из некоего всеобщего типа человека. Все это, однако, компенсируется в немалой степени тем обстоятельством, что сам я, переживая и постигая себя изнутри, являюсь составной частью этого общественного тела и что другие составляющие его части так же точно подобны мне, а потому постижимы для меня в своей внутренней сущности. Жизнь общества я понимаю. Индивид представляет собой, с одной стороны, некий элемент общественных взаимодействий, в котором перекрещиваются различные системы этих взаимодействий и который реагирует на них сознательной направленностью своей воли и поступков, и вместе с тем он есть созерцающая и исследующая этот процесс интеллигенция. Игра бездушных действующих причин сменяется здесь игрой представлений, чувств и побуждений. Открывающиеся при этом сингулярность и богатство игры взаимодействий безграничны. Сила водопада нуждается в столкновении множества гомогенных частиц, и порой бывает достаточно лишь одного слова, одного дуновения уст, чтобы, спровоцировав игру мотивов в абсолютно индивидуальных единствах, потрясти целое общество той или иной части света. Вот сколь велико отличие возникающего здесь взаимодействия (зарождающегося в представлении мотива) от всякого иного типа причин. Отсюда и другие существенные черты, свойственные познанию общества. Действующая в науках о духе способность понимания – это весь человек в целом; своими достижениями науки обязаны не просто силе интеллигенции, но мощи личностной жизни. Такая духовная деятельность притягательна и находит свое удовлетворение в сингулярности и фактичности этого духовного мира, не ставя перед собой задачи дальнейшего постижения

его как совокупного целого, и с подобным пониманием связана для нее практическая направленность суждений, идеалов и правил.

Из этих фундаментальных отношений проистекает двойственность, с какой индивид осмысляет общество. Индивид сознательно осуществляет свою деятельность по отношению к общественному целому, устанавливает правила этой деятельности, ищет ее предпосылки в совокупной связи с духовным миром. Вместе с тем, стремясь схватить это целое в познании, он действует как созерцающая интеллигенция. Поэтому науки об обществе, с одной стороны, вырастают из осознания индивидом собственной деятельности и ее условий...

Исходный пункт для уяснения понятия «системы общественной жизни» – это жизненное богатство самого индивида, который в качестве части общества составляет предмет первой группы наук. Попробуем помыслить жизненное богатство данного индивида как совершенно несравнимое с жизненным богатством другого индивида и ему не передаваемое. В этом случае индивиды могли бы побеждать и подчинять один другого посредством физического насилия, не будучи связанными между собой никакой общностью и выступая как замкнутые в себе сущности. Действительно, в каждом индивиде есть точка, где его собственная деятельность протекает совершенно безотносительно к деятельности других. Все, что наличием этой точки обуславливается в жизненной полноте индивида, не включено ни в одну из систем общественной жизни. Подобие индивидов друг другу есть условие известной общности их жизненного содержания.

Представим себе теперь жизнь каждого индивида как сравнимую во всех отношениях с жизнью других индивидов и подлежащую полному переносу, но простую и нерасчлененную – в этом случае деятельность общества порождала бы одну-единственную систему. Уясним себе простейшие свойства такой фундаментальной системы. Она опирается, прежде всего, на взаимодействие индивидов в обществе, поскольку из подобного взаимодействия, имеющего своим фундаментом некоторый общий для всех индивидов элемент человеческой природы, проистекает взаимопроникновение деятельностей, посредством которого данный элемент человеческой природы приходит к удовлетворению. Это отличает такую фундаментальную систему от любого другого типа устройства, представляющего собой лишь систему средств удовлетворения потребностей общества... Индивиды, явившись на сцене жизни, впоследствии сходят с нее, системы же продолжают свое существование, ибо каждая из них базируется на определенном, постоянно воспроизводимом во всех модификациях компоненте личности. Религия, искусство, право непреходящи, тогда как индивиды, дающие им жизнь, сменяют друг друга. А поскольку содержательность и

богатство человеческой природы наличны в любом ее элементе или же находятся с ним в тесной взаимосвязи, с каждым поколением они заново вливаются в основанную на нем систему. В основе искусства, к примеру, лежит такой особый элемент человеческой природы, как фантазия, но произведения искусства, тем не менее, демонстрируют все богатство человеческой природы в целом. Вместе с тем система обретает реальность и объективность в полной мере только в том случае, если во внешнем мире существует возможность более продолжительного, самовоспроизводящегося сохранения и передачи индивидуальных воздействий. Эта связь ценных с точки зрения целей данной системы элементов внешнего мира с живой, но непродолжительной деятельностью человеческой личности придает системе независимую от самих индивидов внешнюю прочность и объективность. Так возникает каждая система – как опирающийся на определенный элемент человеческой природы и принимающий различные формы способ деятельности, который в рамках общественного целого удовлетворяет некоторой цели и который располагает произведенными во внешнем мире устойчивыми, самовоспроизводящимися средствами, соответствующими цели этой деятельности.

Индивид есть точка пересечения множества систем, которые по мере развития культуры все больше специализируются. Множественность эту можно обнаружить в любом жизненном акте индивида. Процесс создания ученым научного труда является звеном в связи истин, составляющих данную науку; одновременно он представляет собой важнейшее звено экономического процесса – подготовки книги к печати и продаже; в той мере, в какой в нем осуществляются условия договора, он имеет также и правовой аспект; и, наконец, он может частично выражать административные функции ученого. Начертание каждой буквы произведения означает, таким образом, одновременное включение его во все вышеуказанные системы.

Эти переплетающиеся друг с другом в исторически-общественной действительности системы изучаются абстрактной наукой как рядоположенные. Ведь индивиду они даны от рождения и, следовательно, воспринимаются им как объективная данность, которая существовала до него, будет существовать после и которая воздействует на него всем многообразием своих установлений. Научному воображению они представляются поэтому отдельными, покоящимися в себе самих объективностями. Не только хозяйственный порядок или религия, но даже наука предстает нам как такого рода объективность. Всеобъемлющее умозаключение, которое, отправляясь от явленной человеческому глазу небесной сферы, суточного и годового движения Солнца, от пересекающихся орбит небесных тел, делает выводы относительно реального положения, массы, вида и скорости движения

тел в мировом пространстве, существует для современного человека как часть еще более общего естественнонаучного знания, объективной данности, полностью независимой от людей, посредством коих она себя проявляет – как некоторое положение вещей, к которому индивид относится как к духовной действительности.

Коль скоро системы подвергаются научному анализу по отдельности, успех его возможен лишь при условии постоянного взаимодействия с исследованиями другого рода – теми, объектом которых являются общие свойства и связи исторически-общественного мира. В контексте такого взаимодействия на переднем плане оказывается весьма важное для конституирования этих наук различие между системами.

Любая система разворачивается в рамках исторически-общественной действительности как единого целого, поскольку представляет собой продукт развития некоторого элемента человеческой природы, результат соответствующей ему деятельности, детально определяемой через целевую взаимосвязь общественной жизни. Корни системы – в этом едином для всех времен фундаменте общества, хотя стадии своего более специфического, отличающегося большим внутренним богатством разворачивания она достигает только на более высокой ступени культуры. Кроме того, системы в большей или меньшей степени связаны с внешней организацией общества, и этой связью определяется их конкретный облик. В частности, изучение систем, отражающих разделение практической деятельности общества, нельзя отрывать от изучения политического тела, ибо воля последнего оказывает влияние на все внешние действия подчиненных ему индивидов.

Внешне взаимодействие индивидов выглядит случайным и бессвязным; рождение, смерть, превратности судьбы, влечение к другому и сосредоточенность на себе... Однако на деле именно в таком взаимодействии отдельных индивидов, в их страстях, в их суетных помыслах, в их интересах и осуществляется необходимая целевая взаимосвязь истории человечества... Ведь скрытой пружиной всего, что в исторически-общественной действительности приводится в движение деятельностью человека, является его воля, а мотивом ее действий – целесообразность. Именно это свойство человеческой воли, именно всеобщее, не связанное жизнью отдельного индивида в ней – какую бы конкретную формулировку мы ему ни давали, - и составляет основание той целевой взаимосвязи, которая выходит за рамки индивидуальных волений. В целевой взаимосвязи повседневное, центрированное на самом себе стремление человека все же осуществляет то, что ему должно осуществлять... Эта величественная целевая взаимосвязь располагает

двумя основными средствами. Первое из них – последовательное взаимосцепление отдельных действий различных индивидов, из которого вырастают системы культуры. Второе – сила действующих в истории крупных волевых единств, которая осуществляет последовательную деятельность в обществе через совокупное действие связанных в единство частных волений. Оба порождают целевую взаимосвязь, да и сами они суть эта живая целевая взаимосвязь. Последняя, однако, осуществляет себя в одном случае посредством деятельности самостоятельных и самою силою вещей пригнанных друг к другу в своих действиях индивидов, в другом – посредством власти, которую некое волевое единство имеет над связанными им индивидами. Свободное действие и регулирование деятельности, индивидуальная независимость и общность противостоят здесь друг другу. Однако эти мощные исторические факторы, как и вообще все в живой истории, взаимосвязаны. В одном случае самостоятельная последовательная деятельность индивидов формирует объединения для скорейшего достижения своих целей, в другом – ищет и находит поддержку в наличной организации общества или же – пусть даже против своей воли – этой организации подчиняется. Но везде определяющим и всеобщим условием для нее является внешняя организация общества, которая очерчивает и обеспечивает пространство для самостоятельного и последовательного действия индивидов.

Это нечто является в форме права. В нем в нерасчлененном единстве содержится то, что затем распадается на системы культуры и внешнюю организацию общества; явление права поэтому проясняет суть происходящего здесь разделения и природу многообразных связей между обособившимися ее частями...

Право есть целевая совокупность, основанная на правовом сознании как постоянно действующем психологическом факторе... Даже правосознание – не факт теории, а факт воли...

Право выступает исключительно в форме императивов, за которыми стоит некоторая стремящаяся к их утверждению воля. Последняя же есть некая общая, или единая, воля некоторой общности, и место ее – во внешней организации общества (община, государство, церковь)...

В правообразовании общая воля как носительница права взаимодействует с правосознанием индивидов. Эти индивиды суть живые правообразующие силы и всегда остаются таковыми; их правосознание служит опорой правообразованию, тогда как, с другой стороны, оно находится в зависимости от сложившегося во внешней организации общества волевого единства. Не являясь, стало быть, в полной мере ни функцией общей воли, ни системой культуры, право соединяет в себе сущностные признаки того и другого класса общественных явлений.

Познание отдельной системы осуществляет себя как совокупность методологических операций и обуславливается положением системы в исторически-общественной действительности. Средства познания многообразны: аналитическое расчленение системы, сравнение отдельных, входящих в нее формообразований, осмысление, с одной стороны, связей данной области исследования с психологическим познанием жизненных единств, которые являются элементами взаимодействий, образующих эту систему, а с другой стороны – отношения ее к исторически-общественному целому, из которого в исследовательских целях она и была выделена. Однако собственно процесс познания един...

Не действия человека образуют систему нравственности, с них нельзя даже начинать ее изучение. Ее образует определенная группа фактов сознания и порождаемая ими составляющая человеческих действий... В нашей жизни нравственное присутствует, с одной стороны, как оценочное суждение, выносимое наблюдателями по поводу некоторых действий, а с другой – как элемент мотивации, который придает ей содержание, не зависящее от эффективности действий во внешнем мире (т. е. от их целесообразности). И тут, и там речь идет о нравственном. Но в одном случае оно проявляет себя как живая сила мотивации, а в другом – как беспристрастная позитивная или негативная реакция на действия других индивидов. Этот важный момент подтверждается следующим соображением. Во всяком случае моральное обязательство, накладываемое на меня как действующего субъекта, может быть выражено тем же самым положением, которое лежит в основе моего суждения в качестве стороннего наблюдателя. Этика, до сих пор бравшая за основу только одну из форм нравственного (у Канта и Фихте это была живая сила мотивации, у великих английских моралистов и у Гербарта – внешняя реакция на действия других), закрывала для себя возможность всестороннего, фундаментального осмысления. Ведь нравственная компонента в одобрении или в осуждении наблюдателей присутствует хотя и как нечто органичное, невычлененное (что представляет собой чрезвычайно позитивный момент), но одновременно и как нечто выдохшееся и безжизненное. К тому же здесь совершенно ослаблена та внутренняя связь, которая с такой силой демонстрирует себя в нравственных битвах действующего субъекта – связь побудительной причины с общим содержанием духа. С другой стороны, выбор нравственной компоненты мотивации в качестве предмета анализа обрекает его на серьезные трудности. В полной мере осознана может быть только связь между мотивом и действием; мотивы же сами по себе, напротив, представляются совершенно загадочными. Характер человека, стало быть, есть тайна для него самого, тайна, которая отчасти приоткрывается ему лишь в способе

его действия. Прозрачность связи характера, мотива и действия присуща образам поэта, а не созерцанию реальной жизни; так же точно и эстетический момент в проявлениях действительного человека заключается в том, что над его поступками ярче, чем над поступками других людей, сияет еще отблеск творящей души...

В основе всего, что делает человеческую жизнь осмысленной, лежит совесть: для человека, обладающего чувством собственного достоинства и потому способного спокойно сносить любые превратности судьбы, жизненно необходимо, чтобы подобный фундамент был не только у него самого, но и у тех, кого он любит. Но психологическая сила, отличающая функционирование нравственного сознания в обществе, может носить и косвенный характер. На индивида оказывает давление и моральное сознание общества. Именно этим объясняется то обстоятельство, что система нравственности господствует на широчайшем общественном поле и подчиняет себе самые различные импульсы. В рабской зависимости от нравственной системы находится всё – даже самые низменные человеческие побуждения. Общественное мнение, суждение других, честь – вот узы, надежно скрепляющие общество там, где принуждение права оказывается бессильным. И если бы даже человек был совершенно уверен, что большинство из осуждающих его сами поступили бы точно так же, как и он, будь у них возможность избежать общественного осуждения, то и это не сняло бы тех чар, под властью которых пребывает его душа, так цепенеет дикий зверь под бесстрашным взглядом охотника или отъявленный преступник перед лицом правосудия. Если же он в самом деле хочет освободиться от оков общественной нравственности, то справиться с этой задачей он сможет лишь тогда, когда на его стороне будут другие люди, общее мнение которых создаст иную атмосферу для его действий. На тех же, кто находится на начальном этапе своего личностного развития, кто еще не обладает независимым нравственным чувством, а в отдельных случаях и на высоконравственных людей эта регулирующая сила общественной совести действует иначе – осуществляя перенос совокупного результата нравственной культуры, результата, к которому, во всех его многоликих разветвлениях, никто ни в какой момент своей жизни не мог бы прийти самостоятельно.

Так в обществе формируется самобытная система нравственности. Вместе с системой права, опорой которого является внешнее принуждение, она с помощью своего рода внутреннего принуждения регулирует действия людей. И потому в науках о духе мораль не ограничивает себя простой совокупностью императивов, регулирующих жизнь индивида, но делает своим предметом одну из более широких систем, имеющих свою определенную функцию в жизни общества.

К совокупности этих систем, непосредственно реализующих цели, определяемые элементами человеческой природы, примыкают системы средств, служащие непосредственным целям общественной жизни. Одна из таких систем – воспитание...

Человек – существо многоликое, каждый из нас включен в семейное, гражданское, профессиональное сообщество; мы включены во взаимосвязь нравственных долженствований, в некоторый правопорядок, в жизненную взаимосвязь, ориентированную на удовлетворение определенной цели, и только благодаря самоосмыслению мы обнаруживаем в себе то единство и связность жизни, которые объемлют все эти отношения. В этом смысле жизнь человеческого общества тоже состоит в порождении и формировании, обособлении и соединении этих устойчивых обстоятельств, причем ни само общество, как и никто из индивидов, несущих эти обстоятельства в себе, не создает их как взаимосвязь. Человеческий дух везде – от самых первых мероприятий, направленных на подчинение природы человеку, и до высших творений религии и искусства – неустанно работает над отделением одних систем от других, над их формированием, то есть над развитием внешней организации общества. По своей величественности картина эта не уступает тому образу возникновения и строения космоса, что мог бы набросать исследователь природы, индивиды приходят и уходят, но каждый из них является носителем и строителем грандиозного здания исторически-общественной действительности.

И пусть частная наука вычленяет устойчивые состояния из той неустанно бурлящей игры изменений, которой наполнен исторически-общественный мир, но возникают и произрастают они все же только на общей почве этой действительности. В основе их жизни – разнообразные связи с целокупностью, от которой они абстрагированы, с индивидами, которые являются их носителями и создателями, с другими устойчивыми формообразованиями, которые включает в себя общество. И здесь встает вопрос о том, какой вклад вносят эти частные системы в общий бюджет общественной действительности. То, что мы стремимся познать, есть действительность сама по себе, действительность как живая целокупность. Вот почему нас столь неудержимо влечет к самой общей и последней проблеме наук о духе: возможно ли познание исторически-общественной действительности как целого?

Научная разработка фактических реалий, осуществляемая какой-либо частной наукой, на деле стягивает ученого во множество связей, концы которых он сам, похоже, не способен ни обнаружить, ни связать друг с другом.

Тройственное единство, образуемое каждым исследованием, каждой частной наукой, с одной стороны, совокупной исторически-

общественной действительностью, с другой, и ее познанием, с третьей, прослеживается также и в любой другой точке: это единство конкретной каузальной взаимосвязи всех явлений и изменений этой действительности (1), общих законов, которым подчиняется эта действительность (2), и системы ценностей и императивов, определяемой отношением человека к совокупности стоящих перед ним задач (3). Существует ли наука, которая познает эту выходящую за границы компетенции частных наук тройственную совокупность, схватывая ту связь, которая имеет место между историческим явлением, законом и направляющим суждение правилом?

Две науки, гордо именующие себя философией истории (в Германии) и социологией (в Англии и Франции), претендуют на такого рода познание.

Истоком первой из них была христианская идея о внутренней взаимосвязи последовательного воспитания человечества в ходе истории... Климент и Августин подготовили для нее почву, Вико, Лессинг, Гердер, Гумбольдт, Гегель занимались ее развитием. Под воздействием мощного импульса, которой был задан христианской идеей об общем провиденциальном воспитании всех народов, об осуществляемом таким путем Царствии Божием, философия истории пребывает и по сей день. Истоком второй науки явились потрясения, переживаемые европейским обществом, начиная с последней трети XVIII века. Предполагалось, что функционирование новой организации общества будет происходить под руководством научного разума, набравшего силу в XVIII столетии. Из этого вытекала необходимость в разработке целой системы научных истин, начиная с математических, и последним звеном этой системы должна была бы стать новая, несущая освобождение наука об обществе. Кондорсе и Сен-Симон были провозвестниками, Конт – основателем этой всеохватывающей науки об обществе, Стюарт Милль – ее логиком, а обстоятельная аналитическая работа Герберта Спенсера положила начало преодолению тех фантазий, которые волновали ее бурную юность.

Конечно, глупо было бы думать, что тот особый способ, в котором искусству историографии дано созерцать общечеловеческое в частном, есть единственная и исключительная форма, в которой только и может предстать нам эта необъятная взаимосвязь исторически-общественного мира. С другой стороны, художественное изложение всегда будет оставаться великой задачей историографии, и значение ее не смогут умалить безудержные обобщения некоторых английских и французских исследователей нового поколения. Ведь наша цель состоит в обнаружении действительности, а теоретико-познавательное исследование неизбежно покажет, что действительность как таковая, в своей независимой от любого посредничества фактичности, существует

для нас только в этом царстве духа. И в нашем созерцании всего человеческого присутствует интерес не одного лишь представления, но и сердца, сочувствия, энтузиазма, - в котором Гете справедливо усматривал прекраснейший плод исторического наблюдения. Преданность предмету превращает душу подлинного историка во вселенную, отражающую весь исторический мир. В этом универсуме нравственных сил единичное, сингулярное имеет совсем иное, нежели во внешней природе, значение. Схватывание последнего – это не средство, а цель в себе, ибо лежащая в его основе потребность неистребима и дана нам вместе со всем, что есть высшего в нашем существе. Поэтому и взор историографа отдает естественное предпочтение необычному. Но и он невольно, часто даже не отдавая себе отчета, тоже постоянно производит операцию абстрагирования. Ведь по отношению к некоторым моментам, которые воспроизводятся во всех исторических явлениях, его глаз утрачивает свежесть восприятия, подобно тому как притупляется воздействие зрительного раздражения, долгое время попадающего на определенный участок сетчатки. Потребовалась филантропическая уморасположенность XVIII века, чтобы наряду с исключительным, неординарным – с деяниями монархов и судьбами государств – вновь сделать по-настоящему зримым также и повседневное, все общие черты эпохи, или ее «нравы», как выражался Вольтер, а также изменения, которым они подвергаются. Сокровенное же основание того, что в природе человека и в жизни мира остается во все времена неизменным, вообще не входит в художественное описание истории. Стало быть, и художественное описание тоже опирается на абстрагирование. Однако абстрагирование это невольное, и, будучи связано с сильнейшими побудительными причинами, заложенными в человеческой природе, оно обычно вообще нами не замечается. Со-переживая событиям исторического прошлого благодаря искусству исторического представления, мы извлекаем из них те же уроки, что и из игры самой жизни: границы нашего существа раздвигаются, и психические силы, более могущественные, чем наши собственные, возводят наше бытие на новую, более высокую ступень.

Вот почему неверны социологические и философско-исторические теории, усматривающие в представлении только сырой материал для своих абстракций. Этому суевию, подчиняющему работу историографа некоему таинственному процессу, чтобы затем с помощью алхимии превратить найденное вещество сингулярного в золото абстракции и вынудить историю раскрыть свою последнюю тайну, присущ тот же авантюризм, который когда-то отличал ориентированных на алхимию натурфилософов, мечтавших вывести у Природы ее заветное слово. У Истории нет никакого простого и окончательного решения, которое выражало бы ее истинный смысл, как нет его и у Природы. Столь же ложным, как само это суеверие, является и метод, обычно с ним

связанный. Этот метод стремится соединить в неразрывное целое представления различных историографов. Однако мыслитель, объектом которого является исторический мир, должен находиться в непосредственной связи с сырым материалом истории и владеть всеми ее методами. Он должен подчинить себя тому же закону тщательной, кропотливой работы с необработанным сырьем, которому подчиняет себя историограф. Попытка увязать материал, который благодаря проникновенному взгляду и труду историографа уже связан в некоторое художественное целое, с положениями психологического или метафизического характера всегда обречена на бесплодность. Что касается философии истории, то ею может быть только историческое исследование, предпринятое с философскими целями и философскими средствами.

Существует неразрешимое противоречие между задачей, какую поставили себе эти две науки, и средствами, что находятся в их распоряжении для ее решения.

Под философией истории я понимаю теорию, предпринимающую попытку познать взаимосвязь исторической действительности посредством соответствующей совокупности сведенных воедино положений. Этот признак концептуального единства неразрывно связан с теорией, которая именно в познании взаимосвязи целого усматривает свою особую задачу. Так, философия истории обнаруживала подобное единство то в плане движения истории, то в фундаментальной идее, то в формуле или соединении формул, выражающих закон развития. Социология (я говорю здесь только о французской ее школе) с еще большей настойчивостью претендует на такое познание, надеясь через теоретическое постижение общественного целого прийти к научному руководству обществом.

Углубление в совокупность частных наук о духе позволяет констатировать следующее: в частных науках о духе многовековая мудрость совершила расчленение общей проблемы исторически-общественной действительности на множество отдельных проблем. Конкретные проблемы получили в этих науках строгую научную разработку. Ядро подлинного познания, сформировавшееся в них в результате упорного труда, пребывает в процессе медленного, но постоянного роста. Совершенно необходимо, чтобы эти науки осознали отношение своих истин к действительности, которую они представляют лишь частично, и, соответственно, осознали те связи, которые существуют между ними и другими, вычлененными через абстрагирование все из той же действительности, науками. Потребность состоит именно в том, чтобы приемы, посредством которых человеческое знание и познание внедряются в действительность, расщепляют и

расчленяют ее, понимались в соответствии с той задачей, которую действительность ставит перед ними. Здесь должно заявить о себе то, что сильнее познания со всеми его инструментами, то, что противостоит познанию, оставаясь нерасчленимым: говоря кратко, науки о духе нуждаются в теории познания или, если смотреть глубже, – в самоосмыслении, которое с достаточной прочностью связало бы понятия и положения этих наук с действительностью и друг с другом, обеспечив тем самым их достоверность. Только в теории познания реализуется подлинно научная направленность этих знаний на строго ограниченные и достоверные истины. Только она может служить основанием для взаимодействия частных наук, нацеленного на познание целого. Но коль скоро частные науки, пришедшие благодаря такой теории познания к новому уровню самосознания, обретшие собственные ценности и границы, принимающие в расчет свои связи и отношения, продвигаются вперед по всем направлениям, они являются единственным средством объяснения истории, и потому пытаться решать проблему взаимосвязи истории без их помощи было бы совершенно бессмысленно. Познание истории предполагает расчленение ее необъятного целого на составляющие ее части, выявление закономерностей в этих простых частях и последующее приближение через них к более сложному. Поэтому сама развивающаяся наука истории во все большей степени пользуется для объяснения исторической взаимосвязи материалом частных наук. Понимание каждого момента истории требует объединения средств различных наук о духе, начиная с антропологии. Когда Ранке говорит, что готов отказаться от собственного «Я», чтобы увидеть вещи такими, какими они были на самом деле его слова с исключительным изяществом и силой выражают глубочайшее стремление истинного историка к объективной реальности. Однако опорой такого желания непременно должно быть стремление к научному познанию психических единств, из которых эта реальность и состоит, познанию устойчивых форм, единств, в этой реальности развивающихся и являющихся носителями исторического прогресса. Иначе ему не овладеть этой реальностью: ведь она ускользает от невооруженного взгляда и может быть схвачена только в анализе, в расчленении. И если чаяния философии истории не беспочвенны и несут в себе хоть крупицу смысла, то она вот в чем: историческое исследование должно основываться на возможно более полном овладении частными науками о духе. Как физика и химия служат вспомогательными средствами изучения органической жизни, так антропология, теория права и науки о государстве призваны послужить вспомогательными средствами изучения хода истории.

Эту ясную связь можно методологически выразить следующим образом, чрезвычайно сложная и многосоставная реальность истории

может быть познана только посредством наук, изучающих закономерности тех более простых явлений, на которые мы можем эту реальность расчлениить. И потому на поставленный выше вопрос ответим пока так: познание целого общественно-исторической действительности, являясь наиболее общей проблемой наук о духе, постоянно притягивающей наше внимание, последовательно осуществляет себя через основанную на теоретико-познавательном самоосмыслении взаимосвязи истин, в рамках которой частные теории общественной реальности, имея своим фундаментом теорию человека, находят себе, однако, применение в подлинной и развивающейся науке истории, где они во все большей мере используются для объяснения фактической, связанной взаимодействием индивидов, исторической действительности. В этой совокупности истин посредством самоосмысления познается связь факта, закона и правила. Кроме того, наука истории показывает, как далеки мы еще от построения общей теории исторического развития, с какими оговорками вообще можно вести речь о подобной теории. Всеобщая история – коль скоро она не есть нечто сверхчеловеческое – могла бы стать вершиной этого целого наук о духе.

Подобный метод, разумеется, не в силах привести весь ход истории к единой формуле или принципу, как не способна это сделать физиология по отношению к жизни. Наука может приблизиться к открытию элементарных объяснительных принципов через анализ и использование множества объяснительных причин. Философии истории, стало быть, надо отказаться от своих притязаний, коль скоро она собирается воспользоваться методом, с которым, безусловно, связано всякое подлинное познание исторического развития. То же, что она делает сейчас, есть безуспешная попытка разрешить квадратуру круга. Поэтому для логики ее уловки достаточно прозрачны. В некоторой взаимосвязи с действительностью я могу соединить данные мне в созерцании элементы в некой абстракции, которая, как своего рода общее представление, содержит закон образования этой взаимосвязи. Какое-то, пусть вначале еще очень нетвердое и сумбурное общее представление об исторической действительности возникает у всякого, кто обращался к ней и пытался связать ее в единой мысленной картине. Подобные абстракции предшествуют анализу во всех сферах исследования. К ним относится тайна «совершенного кругового движения», лежавшего в основе древней астрономии, а также «жизненная сила», в которой биология прошлого усматривала источник основных свойств органической жизни.

Конечно, абстракции исторического процесса, волнующего душу своей кажущейся безмерностью, каждый раз учитывают только одну сторону этого процесса, и, соответственно, всякая философия вольна выбирать для себя из этой величественной действительности несколько

отличную от других абстракцию. Если выводить принцип философии истории, опираясь на Аристотелеву иерархию природных сил, на верхней ступени которой располагается человек, то по своему содержанию принцип этот будет отличаться от контовского примерно в той же степени, в какой отличаются друг от друга городские виды, запечатленные с разной высоты, и в какой контовский принцип, в свою очередь, отличается от принципа гуманности у Гердера,¹ идеи проникновения разума в природу у Шлейермахера или прогресса в осознании свободы у Гегеля. И как слишком широкие дефиниции истинны в качестве предложений, но ложны, собственно, в качестве дефиниций, так и то, что прячет себя за складчатым покровом этих формул, обычно есть не неверное, а только более бедное и недостаточное отражение той могущественной реальности, содержание которой оно притязает выразить.

Коль скоро философия истории претендует отразить в своей формуле всю суть хода истории, то помимо причинной взаимосвязи она желает выявить в ней еще и смысл, то есть ценность и цель, исторического процесса, в той мере, в какой этот смысл вообще признается ею наряду с причинной взаимосвязью. Границы нашего сознания, знание действительности и сознание ценности и правила связываются в ее общем представлении в единое целое, независимо от того, относит ли она это единство к метафизическим основам мира, как осуществление мировой цели через систему действующих причин, или же – вслед за Спинозой и натуралистами – рассматривает те цели, которые ставит себе человек, ту ценность, которой он наделяет явления действительности, в качестве некоторой эфемерной формы внутренней жизни определенных творений природы, не подвластных ее слепым силам. Поэтому о какой бы философии истории ни шла речь – о теологической или о натуралистической, – еще одним ее отличительным признаком является то, что в предлагаемой ею формуле исторического процесса представлены также смысл, цель и ценность, воплощение которых она видит в мире. Выражаясь отрицательно, философия истории не удовлетворяется исследованием доступной анализу причинной взаимосвязи и дает волю чувству, присутствующему в нашем сознании, свидетельствуя о том, что исторический процесс обладает определенной ценностью. Она не приуменьшает это чувство и не подмешивает его нескромно к своим изысканиям, – а именно так делает исследователь в сфере частных наук. Философия истории и не возвращается от ценностей и правил к той точке самосознания, где они соединены с представлением и мышлением, – а именно так поступает критически настроенный мыслитель. Ведь в противном случае ей пришлось бы признать, что ценность и правило существуют только в отношении к нашей системе жизненных энергий и что вне такого отношения они вообще не имели бы

никакого смысла. Упорядоченность действительности имеет ценность не сама по себе, но только в ее отношении к системе жизненных энергий. Из этого вытекает следующее: то, что в системе наших жизненных энергий воспринимается нами как ценность, что предстает воле в качестве правила, мы естественным образом вновь обнаруживаем в ходе истории как ее осмысленное и ценностное содержание. Каждая формула, которой мы выражаем смысл истории, - это только отражение нашей собственной живой внутренней жизни; и даже сила такого понятия, как «прогресс», связана не столько с идеей некоторой цели, сколько с опытом самопознания нашей борющейся воли, с жизненной работой и с радостным сознанием ее энергии. Этот опыт самости проецировался бы в образе общего поступательного движения, даже если бы такой прогресс никак не просматривался в самой исторической действительности. Вот в чем исток непреходящего чувства ценности и смысла исторической жизни. Если бы философия истории продвинулась в своем самоосмыслении дальше, она должна была бы сделать еще один вывод: смысл исторической действительности складывается из множества бесконечно многообразных единичных ценностей, подобно тому как из столь же бесконечного многообразия взаимодействий выстраивается его причинная взаимосвязь. Смысл истории, стало быть, представляет собой чрезвычайно сложносоставленное целое. Так что и здесь задачи остались бы прежними: это, с одной стороны, самоосмысление, исследующее истоки возникновения в душевной жизни ценности и правила, их связь с бытием и действительностью, а с другой – неспешный поступательный анализ, расчленяющий эту грань сложного исторического целого на составные части. Ведь изучение того, что есть для человека ценность, каким правилам должна подчиняться деятельность общества, возможно только с помощью исторического исследования, имеющего некоторую общезначимую перспективу. Тем самым мы вновь упираемся во все тот же фундаментальный факт: философия истории вместо того, чтобы прибегнуть к методам исторического анализа и самоосмысления (по самой своей природе также имеющего аналитический характер), цепляется за общие представления, которые либо сводят целостное впечатление от исторического процесса к некой сущности, либо выводят этот собирательный образ из того или другого общеметафизического принципа...

Между тем частные науки о духе охватывают все новые и новые группы явлений: благодаря сравнительному методу и психологическому обоснованию они во все большей степени приобретают характер общих теорий и все отчетливее осознают свою действительную связь друг с другом, а посему необходимо четко сказать о том, что науки эти в своей совокупности постепенно приближают нас к разрешению проблем

социологии, философии духа или истории, которые в принципе таковое разрешение имеют.

Логика образует промежуточное звено, соединяющее позицию критической философии с фундаментальными понятиями и положениями частных наук. Дело ведь в том, что разрабатываемые этой логикой правила призваны обеспечить надежность положений частных наук посредством взаимосвязи, опирающейся на те элементы, на которых анализ сознания основывает достоверность знания. И здесь вновь дает о себе знать неудержимое стремление науки нашего века уничтожить преграды, которые ограниченный профессионализм возвел между философией и частными науками.

Однако требованиям критического сознания логика может отвечать только тогда, когда она в своем анализе выходит за пределы дискурсивного мышления. Формальная логика ограничивает свою область законами дискурсивного мышления, которые можно абстрагировать из чувства достоверности, сопровождающего протекающий в нашем сознании процесс суждения и умозаключения. В противовес ей логика, последовательно проводящая критическую установку, включает в себя исследования, которые обозначались Кантом как трансцендентальная эстетика и аналитика, то есть всю совокупность процессов, составляющих фундамент дискурсивного мышления. Она, стало быть, возвращается к анализу природы и познавательной ценности тех процессов, результаты которых предстают как данность уже в самых ранних наших воспоминаниях. В основу возникающей таким образом взаимосвязи, охватывающей как процесс внешнего и внутреннего восприятия, так и дискурсивное мышление, она может положить принцип эквивалентности. Принцип этот гласит, что результат работы восприятия, обеспечивающий ему выход за пределы данного, и дискурсивное мышление суть равноценные величины. Такое расширение, в свою очередь, не может не оказать обратного воздействия на формулы, в которых представлены элементы и нормы дискурсивного мышления. Изменяется логический идеал как таковой. Лишь то понятие теперь считается совершенным с логической точки зрения, которое включает в себя сознание собственного происхождения. Лишь то положение обладает достоверностью, чье обоснование покоится на неопровержимом знании. С критической точки зрения, логические требования к понятию выполняются только тогда, когда во взаимосвязи познания, где оно возникает, присутствует сознание самого формирующего это понятие познавательного процесса, благодаря чему однозначно определяется место понятия в системе относящихся к действительности знаков. Логическим требованиям суждение отвечает только тогда, когда осознанию логического основания суждения во взаимосвязи познания, в

которой оно является, сопутствует теоретико-познавательная ясность касательно действительной силы и сферы охвата всей совокупности психических актов, это основание образующих. Требования логики к понятиям и положениям возвращают нас, таким образом, к главной проблеме всей теории познания: проблеме природы непосредственного знания о фактах сознания и отношения этого знания к прогрессу познания, определяемого законом достаточного основания.

Такое расширение горизонта логики согласуется с общей направленностью самих позитивных наук. Естественнонаучное мышление, выходя за пределы присущего нам от природы отношения наших ощущений с отдельными вещами в пространстве и времени, обнаруживает необходимость все время возвращаться к точному определению самих этих ощущений и, следовательно, к определению их последовательности сообразно общезначимой мере времени, к общезначимым определениям места и величин, а также к проблеме устранения погрешностей наблюдения, – короче говоря, к тем методам, посредством которых само построение суждений восприятия может быть доведено до логического совершенства. Однако что касается наук о духе, то здесь, как выяснилось, психические и психофизические явления образуют фундамент не только теории индивида, но также теорий систем культуры и внешней организации общества, на них же в любой своей стадии опираются историческое созерцание и исторический анализ. А посему только теоретико-познавательное исследование способа, которым они нам даны, и границ их очевидности, может служить обоснованием действительного учения о методах наук о духе...

Если бы условия, которым подчинено познание природы, были в том же смысле основополагающими и для развития наук о духе, если бы все способы, посредством которых в этих условиях осуществляется познание природы, были применимы к исследованию духа, причем только они одни, если бы, наконец, тип зависимости истин друг от друга и взаимосвязь наук в том и в другом случае были одинаковыми, то тогда отделять основоположения наук о духе и основоположения наук о природе было бы бесполезно

В действительности же именно самые спорные из всех условий, которым подчинено естественнонаучное познание, – пространственная упорядоченность и движение во внешнем мире – несколько не влияют на очевидность наук о духе, поскольку для конструкции их положений вполне достаточно самого факта, что такие феномены существуют и являются знаками чего-то реального. Поэтому, ограничив таким образом свое основание, мы получим возможность придать взаимосвязи истин в науках о человеке, обществе и истории ту степень достоверности, которой науки о природе, претендующие на статус несколько больший, нежели простое описание феноменов, никогда не смогут достичь.

И, кроме того, методы наук о духе, когда объект – еще до его познания – уже понимается, и понимается всей полнотой души действительно весьма отличаются от методов естественных наук. Достаточно вспомнить, какую роль играет здесь понимание факта как такового и его прохождение через разные уровни обработки под влиянием анализа, чтобы увидеть совершенно иную структуру взаимосвязи в этих науках.

В конечном счете, именно здесь факт, закон, чувство ценности и правило соединены друг с другом совершенно особой внутренней связью, аналога которой в сфере естественных наук не существует. Эта взаимосвязь может быть познана только путем самоосмысления и ему стало быть, здесь тоже придется иметь дело с особой проблемой наук о духе, решения которой метафизическая установка философии истории, как мы видели, не дала.

Первоисточник:

Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. Т. 1: Введение в науки о духе / Пер. с нем. под ред. В.С. Малахова. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. С.270-403.

Вопросы к тексту:

1. Назовите основные причины выделения гуманитарных наук в отдельный сегмент знания.

2. Что следует понимать под наукой? Почему позитивистское понимание науки нельзя рассматривать в качестве универсального подхода?

3. Что служит основанием отделения «царства природы» от «царства истории»?

4. В чем заключается несравнимость духовных и материальных процессов?

5. Почему «науки о Духе» имеют своей основой познание природы?

6. Каковы причины антагонизма естествоиспытателя и философа?

7. Каковы пути решения проблемы отношения «наук о Духе» к познанию природы?

8. Какие элементы («высказывания») вбирают в себя «науки о Духе»?

9. Определите предметную область «наук о Духе». В чем специфика их методов?

10. Какова роль способности понимания в «науках о Духе»? Что значит «понимание»?

11. Раскройте специфику гуманитарного знания на примере наук о праве и на примере этики (науке о морали и нравственности).

12. Почему философия истории и социология не являются «подлинными науками»?

13. Как меняет содержание логики развитие гуманитарного знания?

КОНТ ОГЮСТ

Огюст Конт (1798-1857) – французский философ, Родоначальник позитивизма, основоположник социологии как самостоятельной науки. Основные труды: «Дух позитивной философии. Слово о положительном мышлении» и «Система позитивной политики». Мыслитель считал, что необходимо создать посредством правильного обобщения фактов («объективный метод») из частных наук одну положительную философию, а затем, через применение «субъективного метода», превратить её в положительную религию – так определял сам Конт свою двойную задачу, разрешаемую в его двух главных сочинениях. Для самого Конта основное побуждение состояло в том, чтобы объединить умственный мир человечества на твёрдой почве положительных наук, через совершенное исключение всяких спорных теологических и метафизических идей. Современное Конту образованное человечество находилось, на его взгляд, в критическом состоянии умственной анархии и дезорганизации, после того как теологические и метафизические попытки духовного объединения потерпели бесповоротное крушение. Из такого бедственного состояния человечество не могло быть выведено отдельными науками; каждая из них, имея свой специальный предмет, не могла браться за общую задачу духовной реорганизации. Разрешить с успехом эту задачу была бы в состоянии только такая система, которая с всеобъемлющим характером прежней теологии и метафизики соединяла бы достоверность точной науки. Такая система и есть положительная философия, то есть основанная не на фантазии и отвлеченном мышлении, как теология и метафизика, а на бесспорном фактическом материале наук, как последнее обобщение их данных.

Каждая наука в своей частной области объясняет неопределенное множество наблюдаемых фактов, сводя их к известным единообразиям, называемым законами и выражающим постоянную связь явлений, в их совместности или сосуществовании и в их последовательности. Распространяя тот же познавательный процесс на всю область научного ведения, философия должна установить связь между предметами отдельных наук и, следовательно, между самими науками. Философия не имеет своего особенного содержания; она только приводит в общий систематический порядок содержание всех наук. Основание

положительной философии есть, таким образом, классификация или «иерархия» наук. Начиная с самой общей или широкой по объёму и простой по содержанию науки – математики, – Конт располагает все прочие области знания в порядке убывающей общности и простоты, или возрастающей спецификации и сложности. В этом порядке Конт отмечает шесть главных ступеней, которым соответствуют шесть основных наук: математика, астрономия, физика, химия, биология и социология. При дальнейшем расчленении этих наук Конт руководствуется ещё двумя абстрактными точками зрения: противоположением 1) между статической и динамической сторонами явлений.

Научное знание, по мнению Конта – высшая ступень развития знания. Самым ценным видом знания является научное (позитивное) – достоверное, точное, полезное. Метафизика – наоборот неточное, недостоверное, бесполезное. Сравнивая многочисленные утопические проекты создания идеального общества с точными предсказаниями физики, он пришёл к заключению, что необходимо и в общественных науках отказаться от утопий и начать изучение конкретных фактов социальной жизни, тщательно их описывать, систематизировать и обобщать. Конт отвергал предшествующую философию (теологическую, метафизическую) как навязывающую свои принципы. Поэтому задачей позитивной философии считал описание, систематизацию и классификацию конкретных результатов и выводов научного познания. Наука не должна задаваться вопросом почему происходит явление, а только ограничиваться описанием того, как оно происходит. Такой отказ от исследования конечных причин и сущностей явлений в дальнейшем стал одним из важнейших постулатов позитивизма.

Текст из: Конт О. «Дух позитивной философии»

Совокупность астрономических знаний, рассматриваемых до настоящего времени слишком изолированно, должна отныне составлять только один из необходимых элементов новой нераздельной системы общей философии, постепенно подготовленной в течение последних трех веков само собой получившимся схождением результатов всех великих научных трудов и достигшей, наконец, по своей отвлеченности истинной зрелости. В силу этого ещё чрезвычайно мало понятого теперь тесного соотношения, сущность и назначение этого трактата не могли бы быть достаточно оценены, если бы это необходимое предварительное слово не было преимущественно посвящено надлежащему определению истинного основного духа этой философии, всемирное установление которой должно стать основной целью позитивного обучения. Так как она отличается, главным образом, постоянным преобладанием, одновременно логическим и научным, исторической или социальной

точки зрения, то я должен сначала для того, чтобы её лучше охарактеризовать, напомнить вкратце великий закон, который в моей Системе положительной философии я установил о полной интеллектуальной эволюции человечества, – закон, который, сверх того, будет впоследствии часто применяться в наших астрономических исследованиях.

Согласно моей основной доктрине, все наши умозрения, как индивидуальные, так и родовые должны неизбежно пройти, последовательно три различные теоретические стадии, которые смогут быть здесь достаточно определены обыкновенными наименованиями теологическая метафизическая и научная, – по крайней мере, для тех которые хорошо поймут их истинный общий смысл. Первая стадия (теологическая философия), хотя сначала необходимая во всех отношениях, должна отныне всегда рассматриваться как чисто предварительная; вторая (метафизическая философия) – представляет собой в действительности только видоизменение разрушительного характера, имеющее лишь временное назначение – постепенно привести к третьей; именно на этой последней (позитивная философия – социология), единственно вполне нормальной стадии, строй человеческого мышления является в полном смысле окончательным.

В их первоначальном проявлении, неминуемо теологическом, все наши умозрения сами собой выражают характерное предпочтение наиболее неразрешимым вопросам, наиболее недоступным всякому исчерпывающему исследованию предметам. В силу контраста, который в наше время должен с первого взгляда казаться необъяснимым, но который, в действительности, был тогда в полной гармонии с истинно младенческим состоянием нашего ума, человеческий разум в то время, когда он еще не способен разрешать простейшие научные проблемы, жадно и почти исключительно ищет начала всех вещей, стремится найти либо начальные, либо конечные основные причины различных поражающих его явлений и основной способ их возникновения, – словом, стремится к абсолютному знанию. Эта примитивная потребность естественно удовлетворяется, насколько этого требует такое состояние, и даже насколько она действительно могла бы когда-либо удовлетворяться благодаря нашему извечному стремлению облекать все в человеческие образы, уподобляя всякие наблюдаемые нами явления тем, которые мы сами производим и которые в силу этого начинают нам казаться, вследствие сопровождающей их непосредственной интуиции, достаточно известными. Для того чтобы лучше понять чисто теологический дух, являющийся результатом всё более и более систематического развития этого первобытного состояния, не нужно ограничиваться рассмотрением его в последнем фазисе, заканчивающемся на наших глазах у наиболее передовых народов, но представляющемся далеко не наиболее

характерным – необходимо бросить истинно философский взгляд на весь его естественный ход, дабы оценить его основное тождество во всех последовательно свойственных ему трёх главных формах.

(...) Каким бы несовершенным ни должен казаться теперь такой философский метод, весьма важно неразрывно связать нынешнее состояние человеческого разума со всем рядом его предшествовавших состояний, признавая, что теологический метод должен был быть долгое время столь же необходимым, сколь и неизбежным. Ограничиваясь здесь простой умственной оценкой, было бы, прежде всего, излишне долго останавливаться на невольной тенденции, которая даже теперь совершенно очевидно увлекает нас к тому, чтобы давать объяснения по существу теологические, коль скоро мы хотим непосредственно коснуться недоступной тайны основного способа образования явлений и, в особенности, образования тех, реальные законы которых мы ещё не знаем. Наиболее выдающиеся мыслители могут констатировать в тех случаях, когда это незнание мгновенно сочетается у них с какой-либо ярко выраженной страстью, – их собственное естественное расположение к наиболее наивному фетишизму. Если же все теологические объяснения подверглись у новых западноевропейских народов возрастающей и разрушительной критике, то это единственно потому, что таинственные исследования, которые имеют в виду эти объяснения, были все более отвергаемы как совершенно недоступные нашему уму, постепенно привыкшему непреложно заменять их знаниями более действительными и более соответствующими нашим истинным потребностям.

(...) Если современные народы должны были провозгласить невозможность основать какую-либо прочную теорию иначе, как на достаточном фундаменте соответственных наблюдений, то не менее бесспорно, что человеческий разум не мог бы никогда ни сочетать, ни даже собрать эти необходимые материалы, если бы он не руководствовался всегда некоторыми предварительно установленными спекулятивными взглядами. Эти первобытные концепции могли, очевидно, явиться продуктом только философии, по своей природе чуждой всякой сколько-нибудь продолжительной подготовке и способной, так сказать, самопроизвольно возникать под единственным давлением непосредственного инстинкта, как бы нелепы ни были умозрения, лишённые таким образом всякого реального основания. Таково счастливое преимущество теологических принципов, без которых, необходимо это признать, наш ум не мог бы никогда выйти из своего первоначального оцепенения и которые одни только могли позволить, руководя его спекулятивной деятельностью, постепенно подготовить лучший строй мысли. Этой основной способности, впрочем, сильно благоприятствовала врожденная склонность человеческого разума к неразрешимым вопросам, которыми преимущественно занималась эта

первобытная философия. Мы могли познать объём наших умственных сил и, следовательно, разумно ограничить их назначение лишь после достаточного их упражнения. А это необходимое упражнение не могло сначала иметь места, в особенности относительно наиболее слабых способностей нашей природы, без страстности, которая присуща таким исследованиям, где столько слабо просвещенных голов упорно продолжают еще искать наиболее быстрого и наиболее полного решения самых обычных вопросов. Дабы победить нашу врожденную косность, нужно было даже долгое время прибегать к заманчивым иллюзиям, самопораждаемым такой философией, о почти бесконечной власти человека видоизменять по своему желанию мир, рассматриваемый тогда как устроенный главным образом в интересах человека, и о том, что никакой великий закон не мог еще избавиться от верховного произвола сверхъестественных влияний. Едва прошло три века, как у избранной части человечества астрологические и алхимические надежды – последний научный след этого первобытного мышления – действительно перестали служить мотивом для повседневного накопления соответствующих наблюдений, как это показали Кеплер и Бертоле.

Решающее значение этих различных интеллектуальных мотивов могло бы быть, сверх того, сильно подкреплено, если бы характер этого трактата позволил мне в достаточной мере указать непреодолимое влияние важных социальных потребностей, которые я надлежащим образом рассмотрел в моем вышеупомянутом сочинении. Можно, таким образом, вполне доказать, насколько теологический дух должен был долгое время быть необходимым, в особенности для сочетания моральных и политических идей ещё в более сильной степени, чем для всяких других сочетаний идей, как в силу их большей сложности, так и потому, что соответственные явления, первоначально очень слабо выраженные, смогли приобрести заметное развитие лишь после чрезвычайно продолжительного роста цивилизации. Странной непоследовательностью, едва объяснимой бессознательной критической тенденцией нашего времени, является стремление признавать, что древние не могли рассуждать о простейших предметах иначе, как в теологическом духе, и в то же время отрицать, в особенности у политеистов, наличность настоящей потребности в аналогичном образе мышления в области социальных вопросов. Но нужно, кроме того, понять, хотя я не могу установить этого здесь, что эта первоначальная философия была не менее необходимой как для предварительного развития нашей общечеловечности, так и для подъема наших умственных сил, либо с целью примитивного построения известных общих доктрин, без которых социальная связь не могла бы приобрести ни обширности, ни постоянства, либо для само собой осуществляемого создания единственно мыслимого тогда духовного авторитета.

Как ни кратки должны быть здесь общие объяснения о временном характере и подготовительном назначении единственной философии, действительно соответствующей младенческому состоянию человечества, - они могут легко дать понять, что этот первоначальный образ мышления резко отличается во всех отношениях от того направления ума, которое, как мы увидим, отвечает зрелому состоянию человеческой мысли и что это различие слишком глубоко для того, чтобы постепенный переход от одного метода к другому мог впервые совершиться, как у индивида, так и у целого рода, без возрастающей помощи посредствующей философии, по существу ограниченной этой временной функцией. Таково специальное участие собственно метафизической стадии в основной эволюции нашего ума, который, не терпя резких изменений, может таким образом подниматься почти незаметно от чисто теологического до открыто позитивного состояния, хотя это двусмысленное положение по существу приближается гораздо более к первому, чем ко второму. Господствующие умозрения сохранили на этой стадии существенный характер направления, свойственного абсолютным знаниям, только выводы подвергаются здесь значительному преобразованию, способному более облегчить развитие положительных понятий. В самом деле, метафизика пытается, как и теология, объяснять внутреннюю природу существ, начало и назначение всех вещей, основной способ образования всех явлений, но вместо того, чтобы прибегать к помощи сверхъестественных факторов, она их все более и более заменяет сущностями или олицетворенными абстракциями, поистине характерное для неё употребление которых позволяло часто называть её именем онтологии. Теперь очень легко наблюдать это способ философствования, который, оставаясь еще преобладающим в области наиболее сложных явлений, даёт ежедневно, даже в наиболее простых и наименее отсталых теориях, столько заметных следов его долгого господства.

Чтобы лучше понять, в особенности в наше время, историческую силу такого философского орудия, важно признать, что по своей природе оно само по себе способно лишь проявлять критическую или разрушительную деятельность даже в области теории и, в еще большей степени, в области социальных вопросов, не будучи никогда в состоянии создать что-либо положительное, исключительно свойственное ему. Глубоко непоследовательная, эта двусмысленная философия сохраняет все основные принципы теологической системы, лишая их, однако, все более и более силы и постоянства, необходимых для их действительного авторитета, и именно в подобном искажении заключается ее главная временная полезность для того момента, когда старый образ мышления, долгое время прогрессивный для совокупности человеческой эволюции, неизбежно достигает той ступени, на которой дальнейшее его

существование оказывается вредным, так как он стремится упрочить на неопределенное время младенческое состояние, которым он вначале так счастливо руководил. Метафизика, таким образом, является, в сущности, ни чем иным, как видом теологии, ослабленной разрушительными упрощениями, самопроизвольно лишаящими её непосредственной власти помешать развитию специально позитивных концепций. Но, с другой стороны, благодаря этим же разрушительным упрощениям, она приобретает временную способность поддерживать деятельность обобщающего ума, пока он, наконец, не получит возможность питаться лучшей пищей. (...) Метафизическое состояние нужно, таким образом, в конечном счете, рассматривать как своего рода хроническую болезнь, естественно присущую эволюции нашей мысли – индивидуальной или коллективной на границе между младенчеством и возмужалостью.

Эта длинная цепь необходимых предварительных фазисов приводит, наконец, наш постепенно освобождающийся ум к его окончательному со стоянию рациональной положительности. Это состояние мы должны охарактеризовать здесь более подробно, чем две предыдущие стадии. Установив самопроизвольно, на основании стольких подготовительных опытов, совершенную бесплодность смутных и произвольных объяснений, свойственных первоначальной философии – как теологической, так и метафизической, – наш ум отныне отказывается от абсолютных исследований, уместных только в его младенческом состоянии, и сосредоточивает свои усилия в области действительного наблюдения, принимающей с этого момента все более и более широкие размеры и являющейся единственно возможным основанием доступных нам знаний, разумно приспособленных к нашим реальным потребностям. Умозрительная логика до сих пор представляла собой искусство более или менее ловко рассуждать согласно смутным принципам, которые, будучи недоступными сколько-нибудь удовлетворительному доказательству, постоянно возбуждали бесконечные споры. Отныне она признает как основное правило, что всякое предложение, которое недоступно точному превращению в простое изъяснение частного или общего факта, не может представлять никакого реального или понятного смысла. Принципы, которыми она пользуется, являются сами ни чем иным, как действительными фактами, но более общими и более отвлеченными, чем те, связь которых они должны образовать. (...) Одним словом, основной переворот, характеризующий состояние возмужалости нашего ума, по существу, заключается в повсеместной замене недоступного определения причин в собственном смысле слова – простым исследованием законов, т.е. постоянных отношений, существующих между наблюдаемыми явлениями. О чем бы ни шла речь, о малейших или важнейших следствиях, о столкновении и тяготении, или о мышлении и нравственности, – мы можем действительно знать только

различные взаимные связи, свойственные их проявлению, не будучи никогда в состоянии проникнуть в тайну их образования.

Не только наши положительные исследования во всех областях должны по существу ограничиваться систематической оценкой того, что есть, отказываясь открывать первопричину и конечное назначение, но, кроме того, важно понять, что это изучение явлений вместо того, чтобы стать когда-либо абсолютным, должно всегда оставаться относительным в зависимости от нашей организации и нашего положения. Признавая с этой двоякой точки зрения неизбежное несовершенство наших различных умозрительных средств, мы видим, что, далекие от возможности изучить со всей полнотой какое-либо действительное существование, мы не можем быть уверенными в возможности констатировать, даже чрезвычайно поверхностно, все реальные существования, большая часть которых должна, быть может, всецело оставаться для нас сокрытой. Если потеря одного важного чувства достаточна, чтобы совсем скрыть от нас целый круг естественных явлений, то вполне уместно полагать, что, обратно, приобретение нового чувства открыло бы нам класс фактов, о которых мы теперь не имеем никакого представления; по крайней мере, думать, что разнообразие чувств, столь различное у главных видов животных, доведено в нашем организме до наивысшей степени, которой могло бы требовать полное познание внешнего мира – предположение, очевидно неосновательное и почти бессмысленное. Никакая наука не может лучше астрономии подтвердить этот неизбежно относительный характер всех наших реальных знаний; так как исследование явлений может здесь производиться только посредством одного чувства, то очень легко оценить умозрительные последствия, обусловленные его отсутствием или его ненормальностью. Никакая астрономия не могла бы существовать у слепого вида, каким бы разумным мы его не предполагали; точно так же мы не могли бы иметь суждение ни относительно темных небесных тел, которые, быть может, являются наиболее многочисленными, ни даже относительно светил, если бы только атмосфера, через которую мы наблюдаем небесные тела, оставалась всегда и всюду туманной.

(...) После того, как постоянное подчинение воображения наблюдению было единодушно признано как первое основное условие всякого здорового научного умозрения, неправильное толкование часто приводило к тому, что стали слишком злоупотреблять этим великим логическим принципом, превращая реальную науку в своего рода бесплодное накопление несогласованных фактов, присущее которому достоинство могло бы состоять только в его частичной точности. Важно, таким образом, хорошо понять, что истинный положительный дух в основе не менее далек от эмпиризма, чем от мистицизма; именно между этими

двумя одинаково гибельными ложными путями он должен всегда прокладывать себе дорогу, потребность в такой постоянной осторожности, столь же трудной, как и важной, сверх того, достаточна для подтверждения, сообразно с нашими первоначальными объяснениями того, насколько истинная положительность должна быть зрело подготовлена, так, чтобы она не имела никакого сходства с первобытным состоянием человечества. Именно в законах явлений действительно заключается наука, для которой факты в собственном смысле слова, как бы точны и многочисленны они ни были, являются всегда только необходимым сырым материалом. Рассматривая же постоянное назначение этих законов, можно сказать без всякого преувеличения, что истинная наука, далеко не способная образоваться из простых наблюдений, стремится всегда по возможности избегать непосредственного исследования, заменяя последнее рациональным предвидением, составляющим во всех отношениях главную характерную черту положительной философии. Совокупность астрономических знаний даёт нам ясно понять это. Такое предвидение, необходимо вытекающее из постоянных отношений, открытых между явлениями, не позволит никогда смешивать реальную науку с той бесполезной эрудицией, которая механически накапливает факты, не стремясь выводить одни из других. Это важное свойство всех наших ясных умозрений не менее касается их действительной полезности, чем их собственного достоинства, ибо прямое исследование совершившихся явлений, не давая нам возможности их предвидеть, не могло бы нам позволить изменять их ход. Таким образом, истинное положительное мышление заключается преимущественно в способности видеть, чтобы предвидеть, изучать то, что есть, и отсюда заключать о том, что должно произойти согласно общему положению о неизменности естественных законов.

Этот основной принцип всей положительной философии, будучи ещё далеко не достаточно распространен на совокупность явлений, начинает, к счастью, за последние три века становиться столь обычным, что до сих пор, вследствие привитых раньше привычек к абсолютам, почти всегда игнорировали его истинный источник, стараясь, на основании пустой и сбивчивой метафизической аргументации, представить как своего рода врожденное или, по меньшей мере, примитивное понятие то, что могло ясно вытекать только из медленной и постепенной индукции, одновременно коллективной и индивидуальной. Не только никакой рациональный мотив, независимый от всякого внешнего исследования, не доказывает нам сначала неизменность физических отношений, но, напротив, не подлежит сомнению, что человеческий разум испытывает в течение своего долгого младенческого состояния чрезвычайно сильную склонность игнорировать эту неизменность даже там, где беспристрастное наблюдение ее само собою

обнаружило бы, если бы он не увлекался своим необходимым стремлением приписывать все какие бы то ни было события, а в особенности наиболее важные, произвольным хотениям. В каждом круге явлений существуют, без сомнения, некоторые явления, достаточно простые и достаточно обычные для того, чтобы их самопроизвольное наблюдение внушало всегда смутное и несвязное чувство некоторой второстепенной регулярности; так что чисто логическая точка зрения не могла никогда быть строго всеобщей. Но это частичное и случайное убеждение распространяется долгое время на явления, весьма малочисленные и наиболее подчиненные, которые оно тогда не может даже предохранять от частых нарушений, приписываемых преобладающему вмешательству сверхъестественных факторов. Принцип неизменности естественных законов начинает действительно приобретать некоторое философское основание только тогда, когда первые истинно научные работы смогли обнаружить полную точность этого принципа для целого класса важных явлений; обстоятельство это могло в полной мере иметь место лишь с момента создания математической астрономии.

(...) В продолжение долгого младенческого состояния человечества теолого-метафизические концепции единственно могли, согласно нашим предыдущим объяснениям, предварительно удовлетворять, хотя крайне несовершенным образом, этому двоякому основному условию. Но когда человеческий ум, наконец, достаточно созрел, чтобы открыто отказаться от недоступных ему исследований и мудро сосредоточить свою деятельность в области, оценка которой действительно доступна нашим способностям, тогда положительная философия поистине доставляет ему во всех отношениях гораздо более полное и более реальное удовлетворение этих двух элементарных потребностей. Таково, очевидно, с этой новой точки зрения, прямое назначение открываемых ею законов различных явлений и нераздельного с ними рационального предвидения. Относительно каждого рода событий в этих законах должно, в этом отношении, различать два класса, смотря по тому, связывают ли они по подобию события сосуществующие, или – по преемственности – следующие друг за другом. Это необходимое различие в основе своей соответствует во внешнем мире тому, что само собой представляется нам всегда между двумя соотносительными состояниями существования и движения; отсюда во всякой реальной науке вытекает основное различие между статической и динамической оценками какого-либо предмета. Оба вида отношений одинаково способствуют объяснению явлений и равным образом приводят к возможности их предвидеть, хотя законы гармонии кажутся сначала назначенными преимущественно для объяснения, а законы последовательности для предвидения. В самом деле, о чем бы ни шла

речь, л – об объяснении или предвидении, всё сводится постоянно к объединению: сверх того, всякая реальная связь, статическая или динамическая, открытая между двумя какими-либо явлениями, позволяет одновременно объяснять и предвидеть одно на основании другого; ибо научное предвидение согласуется, очевидно, с настоящим и даже с прошлым столь же хорошо, как и с будущим, и постоянно заключается в познании факта независимо от его прямого исследования, на основании уже известных его отношений с другими фактами.

Так, например, сходство, установленное между небесным и земным тяготениями, привело, на основании резких изменений первого, к предвидению слабо выраженных вариаций второго, которые прямое наблюдение не могло удовлетворительно вскрыть, хотя оно их впоследствии подтвердило; точно так же, в обратном смысле, издревле замеченное совпадение периодов морского прилива и отлива, дало возможность объяснить лунный день тотчас, как было признано, что подъем воды в каждом пункте является результатом прохождения луны через меридиан данного места. Все наши истинные логические потребности, таким образом, по существу сводятся к следующему общему назначению: по возможности укреплять посредством наших систематических умозрений самопроизвольное единство наших суждений, строя непрерывность и однородность наших различных концепций так, чтобы равным образом удовлетворять требованиям одновременно порядка и прогресса, заставляя нас вновь находить постоянство среди разнообразия. Но с этой основной точки зрения, очевидно, что положительная философия необходимо допускает у хорошо подготовленных умов наличие способности, далеко превосходящей ту, которую теолого-метафизическая философия когда-либо могла предоставить. Рассматривая последнюю даже во времена её наибольшего одновременно умственного и социального влияния, мы видим, что интеллектуальное единство было даже тогда построено гораздо менее совершенно, менее прочно, чем это в будущем позволит сделать всеобщее преобладание положительного духа, когда он распространится, наконец, на самые важные умозрения. Тогда будет повсюду, на самом деле, господствовать в различных видах и в различных степенях то удивительное логическое построение, простейшие знания которого единственно могут нам дать теперь справедливое понятие, – построение, где связь и расширение, обеспеченные каждое со всей полнотой, сами собой оказываются, сверх того, солидарными.

Этот великий философский результат не требует другого необходимого условия, кроме постоянного обязательства ограничивать все наши умозрения действительно доступными исследованиями, рассматривая эти реальные отношения либо по сходству, либо по последовательности, как могущие составлять для нас только простые

общие факты, которые нужно всегда стремиться свести к возможно меньшему количеству, не рассчитывая когда-либо, сообразно основному характеру положительного мышления, проникнуть в тайну их образования. Но если это действительное постоянство естественных связей есть на самом деле единственно доступное нашей оценке, то оно одно также вполне достаточно для удовлетворения всех наших потребностей, как созерцания, так и направления нашей деятельности.

(...) Не только все шесть основных категорий, которые мы ниже различаем между естественными явлениями, не могли быть приведены к единому универсальному закону, но вполне позволительно утверждать теперь, что единство объяснения, преследуемое ещё столькими серьезными умами, относительно каждой из них, взятой в отдельности, окончательно закрыто для нас даже в этой, весьма ограниченной области. Астрономия в этом отношении породила слишком эмпирические надежды, безусловно, неосуществимые относительно более сложных явлений не только в области физики в собственном смысле, пять главных отраслей которой, несмотря на их бесспорные отношения между собою, останутся всегда отличными друг от друга. Философы часто расположены значительно преувеличивать логические неудобства такого необходимого разъяснения, так как плохо оценивают реальные преимущества, представляемые преобразованием индукций в дедукции. Тем не менее, нужно открыто признать эту прямую невозможность всё приводить к единому положительному закону, как серьёзное несовершенство, неизбежное следствие человеческой организации, заставляющей нас применять чрезвычайно слабый ум для объяснения чрезвычайно сложного мира.

(...) Рассматриваемая с одной точки зрения, т.е. со стороны внешнего назначения наших теорий, наша наука как точное представление реального мира, конечно, не поддается полной систематизации, в силу неизбежного различия, существующего между основными явлениями. В этом смысле мы не должны искать другого единства, кроме того, какое представляет положительный метод, рассматриваемый в его целом, без притязания на его истинное научное единство, стремясь только к однородности и сходству различных доктрин. Совсем иначе обстоит дело, если наша наука оценивается со второй точки зрения, т.е. со стороны внутреннего источника человеческих теорий, рассматриваемых как естественные результаты нашей умственной эволюции одновременно индивидуальной и коллективной, и предназначенных для нормального удовлетворения каких-либо наших собственных потребностей. Отнесенные таким образом не ко вселенной, а к человеку, или, вернее, к человечеству, наши реальные знания, напротив, стремятся тогда с очевидной самопроизвольностью к полной систематизации, столь же научной, как и

логической. Тогда нужно, собственно, рассматривать только одну науку, человеческую науку, или, более точно, социальную, принцип и цель которой составляет наше существование и в которую рациональное изучение внешнего мира естественно входит двояким путем - в виде неизбежного элемента и в виде основного введения, одинаково необходимого как для метода, так и для доктрины, как я это объясню ниже. Именно таким образом наши положительные знания единственно могут образовать истинную систему, которая отличалась бы вполне удовлетворительным характером. Сама астрономия, хотя объективно более совершенная, чем все другие отрасли естественной философии, вследствие своей чрезвычайной простоты является такой только с человеческой точки зрения; ибо совокупность соображений этого трактата даст ясно понять, что она должна была бы, напротив, считаться чрезвычайно несовершенной, если бы её относить ко вселенной, а не к человеку; ведь и в астрономии все наши реальные знания по необходимости ограничены нашим миром, который, однако, составляет только ничтожный элемент вселенной, исследование которой для нас прямо недоступно.

Таково общее направление, которое должно, в конце концов, возобладать в истинно позитивной философии не только в области теорий, непосредственно относящихся к человеку и обществу, но также и в области теорий, касающихся простейших явлений, кажущихся наиболее удаленными от следующей общей идеи: рассматривать все наши умозрения как продукты нашего ума, предназначенные удовлетворять наши различные основные потребности, удаляясь от человека всегда только для того, чтобы к нему вновь возвратиться по изучении других феноменов постольку, поскольку необходимо их знать как для развития наших сил, так и для оценки нашей природы и нашего состояния. Можно поэтому заметить, каким образом преобладающее понятие человечества должно на положительной стадии давать полную систематизацию мысли, по меньшей мере, равносильную той, которая окончательно установилась в теологическом фазисе благодаря великой концепции Бога, столь слабо замененной в течение метафизического переходного времени смутной идеей природы.

Охарактеризовав, таким образом, самопроизвольную способность положительного способа мышления строить окончательное единство нашего ума, не трудно будет дополнить это основное объяснение; распространяя его от индивида на род. Это необходимое расширение было до сих пор по существу невозможным для современных философов, которые, будучи сами лишены возможности окончательно выйти из метафизического состояния, никогда не становились на социальную точку зрения, единственно, однако, доступную полной реальности, как научной, так и логической, ибо человек развивается не изолированно, а

коллективно. Изгоняя как нечто совершенно бесплодное (или, вернее, глубоко вредное), эту уродливую абстракцию наших психологов или идеологов, систематическая тенденция положительного духа, которую мы только что рассмотрели, приобретает, наконец, всю свою важность, ибо она указывает в нем истинное философское основание человеческой общности, по крайней мере, постольку, поскольку последняя зависит от ума, огромное влияние которого, хотя отнюдь не исключительное, не может подлежать сомнению.

Строить логическое единство каждого изолированного ума или устанавливать продолжительное согласие между различными умами, число которых может оказать существенное влияние лишь на быстроту операции, – это, на самом деле, одна и та же человеческая проблема, только различных степеней трудности. Поэтому-то во все времена тот, кто мог стать достаточно последовательным, тем самым приобретал способность постепенно соединять других в силу основного сходства нашего рода. Теологическая философия была в течение младенческого периода человечества единственно способной систематизировать общество только потому, что она была тогда единственным источником некоторой умственной гармонии. Если же привилегия логического согласования отныне безвозвратно перешла к положительному образу мышления, что теперь вряд ли может быть серьезно оспариваемо, – то нужно поэтому признать в нём также единый действительный принцип того великого интеллектуального согласия, которое становится необходимым основанием всякой истинной человеческой ассоциации, когда оно надлежащим образом связано с двумя другими основными условиями – достаточным сходством чувств и известным совпадением интересов. Печальное философское положение избранной части человечества достаточно было бы теперь для устранения в этом отношении всякого спора, так как оно обусловлено именно тем обстоятельством, что в настоящее время наблюдается истинная общность мнений только относительно предметов, уже приведенных к положительным теориям, но, к несчастью, являющихся далеко не самыми важными. Прямое и специальное рассмотрение вопроса легко показало бы, сверх того, что единственно положительная философия может постепенно осуществить этот великий план всемирной ассоциации, который католичество в средние века начертало впервые, но который в основе был по существу несовместим, – как это вполне доказал опыт, – с теологической природой философии католицизма, установившей слишком слабую логическую связь, чтобы быть способной проявить такую социальную силу.

(...) Рассматриваемое сначала в его более старом и более общем смысле, слово «положительное» означает реальное в противоположность химерическому. В этом отношении оно вполне соответствует новому

философскому мышлению, характеризующему тем, что оно постоянно посвящает себя исследованиям, истинно доступным нашему разуму, и неизменно исключает непроницаемые тайны, которыми он преимущественно занимался в период своего младенчества. Во втором смысле, чрезвычайно близком к предыдущему, но, однако, от него отличным, это основное выражение указывает на контраст между полезным и негодным. В этом случае оно напоминает в философии о необходимом назначении всех наших здоровых умозрений – беспрерывно улучшать условия нашего действительного индивидуального или коллективного существования, вместо напрасного удовлетворения бесплодного любопытства. В своем третьем обычном значении это удачное выражение часто употребляется для определения противоположности между достоверным и сомнительным, оно указывает, таким образом, характерную способность этой философии самопроизвольно создавать между индивидуумом и духовной общностью целого рода логическую гармонию взамен тех бесконечных сомнений и мышления. Четвертое обыкновенное значение, очень часто смешиваемое с предыдущим, состоит в противопоставлении точного смутному. Этот смысл напоминает постоянную тенденцию истинного философского мышления добиваться всюду степени точности, совместимой с природой явлений и соответствующей нашим истинным потребностям; между тем как старый философский метод неизбежно приводит к сбивчивым мнениям, признавая необходимую дисциплину только в силу постоянного давления, производимого на него сверхъестественным авторитетом.

(...) Последнее же значение, указывая, сверх того, постоянную тенденцию нового философского мышления, представляет теперь особенную важность для непосредственного определения одного из его главных отличий уже не от теологической философии, которая была долгое время органической, но от метафизического духа в собственном смысле, который всегда мог быть только критическим. Каково бы, в самом деле, ни было разрушительное действие реальной науки, это её влияние было всегда косвенным и второстепенным: сама её недостаточная систематизация не позволяла ей до сих пор носить иной характер; и великая органическая функция, выпавшая ей теперь на долю, отныне оказалась бы в противоречии с таким побочным качеством, которое она, сверх того, стремится сделать излишним. Правда, здоровая философия коренным образом изгоняет эти вопросы, неизбежно неразрешимые, но, мотивируя необходимость отбрасывать их, она избегает надобности в том или ином смысле их отрицать, что было бы противно тому систематическому упразднению, в силу которого должны пасть все мнения, действительно не поддающиеся обсуждению. Более беспристрастная и более терпимая относительно каждого из них, в виду её общего безразличия (отношение, которым не могут похвастать их

разномыслящие приверженцы), она задается целью исторически оценить их взаимное влияние, условия их продолжительного существования и причины их упадка. При этом она никогда ничего безусловно не отрицает даже там, где речь идет об учениях, наиболее противных современному состоянию человеческого разума у избранной части народов. ...С догматической стороны она, сверх того, держится того взгляда, что всякие, какие бы-то ни было, концепции нашего воображения, по своей природе неизбежно недоступных никакому наблюдению и не могут поэтому подлежать ни действительно решительному отрицанию, ни такому же утверждению. Никто, без сомнения, никогда логически не доказал несуществования Аполлона, Минервы и т.д., ни небытия восточных фей или различных героев поэтических вымыслов; тем не менее, это обстоятельство нисколько не помешало человеческому разуму безвозвратно оставить древние учения, когда они, наконец, перестали соответствовать его состоянию.

(...) С догматической стороны эта основная связь представляет науку в собственном смысле слова, как простое методическое продолжение всеобщей мудрости. Поэтому здоровые философские умозрения, далекие от того, чтобы когда-либо подвергать сомнению вопросы, которые верно разрешила такая мудрость, заимствуют всегда у простого рассудка свои первоначальные понятия, дабы возвести их путём систематической обработки на степень общности и постоянства, которой они сами собой не могли достигнуть. В течение всего процесса этой обработки постоянный контроль этой примитивной мудрости имеет, сверх того, чрезвычайную важность, как порождаемый потребностью или фантазией, которые часто оказывают своё влияние при непрерывном состоянии отвлечения, необходимом для философской деятельности. Несмотря на их необходимое свойство, собственно здравый смысл преимущественно заботится о реальности и полезности, между тем как специально философское мышление более занимается оценкой общности и связи так что их двоякое повседневное взаимодействие становится одинаково благотворным для каждого из них, укрепляя их основные качества, которые иначе естественно изменялись бы. Это отношение ясно указывает, насколько тщетны и бесплодны спекулятивные исследования, имеющие предметом первичные основоположения какого-либо вопроса, которые, долженствуя всегда исходить из народной мудрости, не принадлежат никогда к области истинной науки; они, напротив, составляют её сами собой являющиеся основания и поэтому не подлежат обсуждению; это положение устраняет массу праздных или опасных споров, оставленных нам прежним строем мышления.

(...) В самом деле, с одной стороны, великий первоначальный кризис новейшей положительной философии оставил вне научного движения в собственном смысле слова только моральные и социальные теории,

пребывающие поэтому в неразумной изолированности под бесплодным господством теолого-метафизического духа; таким образом, именно в возвышении последних также на положительную стадию должно было бы состоять в наше время последнее доказательство истинного философского мышления, последовательное распространение которого на все другие основные явления уже достаточно подготовлено. Но, с другой стороны, это последнее расширение естественной философии само собой стремилось тотчас же систематизировать её, выстраивая единую, как научную, так и логическую точку зрения, которая могла бы господствовать над совокупностью наших реальных умозрений, всегда необходимо превращаемых в человеческий, т.е. социальный взгляд, единственно способный стать активно всеобщим. Такова двоякая философская цель основного, одновременно частного и общего преобразования, которое я осмелился предпринять в моем большом труде, указанном в начале этого Слова: наиболее выдающиеся современные мыслители считают эту задачу достаточно выполненной, так как уже установлены истинные и непосредственные основания полного умственного обновления, которое было предложено Бэконом и Декартом, но окончательное осуществление которого выпало на долю нашего века.

(...) Рассматриваемое затем специально со стороны порядка, положительное мышление в своем социальном расширении обеспечивает этому порядку могущественные и непосредственные гарантии, не только научные, но также логические, которые скоро будут признаны бесконечно превосходящими тщетные притязания реакционной теологии, в течение нескольких веков все более и более вырождающейся в деятельный элемент личных или национальных раздоров и отныне не способной сдерживать пагубные шатания своих собственных последователей. Поражая современный беспорядок в его основании, необходимо коренящемся в области мысли, положительная философия устанавливает столь глубоко, насколько это возможно, логическую гармонию, преобразовывая сначала методы (еще не касаясь доктрин) посредством одновременного тройного обновления – природы господствующих вопросов, способа их рассматривания и предварительных условий их обсуждения. В самом деле, с одной стороны, она доказывает, что главные социальные затруднения являются теперь по существу не политическими, но преимущественно моральными, так что их возможное разрешение зависит от воззрений и нравов гораздо более чем от учреждений; это обстоятельство стремится устранить смуту, превращая политическую агитацию в философское движение. С другой стороны, она всегда рассматривает настоящее состояние как необходимый результат всей предшествовавшей эволюции, постоянно отводя, при исследовании современных человеческих событий, преобладающее место рациональной оценке

прошлого, что тотчас устраняет чисто критические тенденции, несовместимые со всякой здоровой исторической концепцией. Наконец, вместо того, чтобы оставлять социальную науку в смутной и бесплотной изолированности, в которую ещё ставят её теология и метафизика, она её непреложно согласовывает со всеми другими основными науками; последние по отношению к этой конечной области знания составляют последовательный ряд необходимых вводных дисциплин, где наш ум приобретает одновременно привычки и понятия, без которых он не может продуктивно приступить к наиболее возвышенным положительным умозрениям, а это обстоятельство создаёт уже истинную умственную дисциплину, способную поставить на надлежащую почву столько споров ныне, как того и следует ждать, ещё недоступных массе слабо одаренных или плохо подготовленных умов.

Эти великие логические гарантии, сверх того, в полной мере подтверждаются и развиваются затем научной оценкой в собственном смысле слова, которая относительно социальных явлений, как и по отношению ко всем другим, представляет всегда наш искусственный порядок как долженствующий, заключаться, главным образом, в разумном продолжении, сначала случайном, а потом систематическом, естественного порядка, вытекающего в каждом случае из совокупности реальных законов, действительное действие которых обыкновенно способно видоизменяться благодаря нашему мудрому вмешательству, в определенных пределах, тем более широких, чем выше стоят явления. Одним словом элементарное чувство порядка является естественно нераздельным со всеми положительными умозрениями, постоянно направляемыми к открытию средств для объединения наблюдений, главная ценность которых обуславливается их систематизацией.

(...) Это двоякое указание основной способности положительного мышления самопроизвольно систематизировать здоровые нераздельные понятия порядка и прогресса достаточно для того, чтобы здесь вкратце охарактеризовать высокое социальное значение, присущее новой общей философии. Ее ценность в этом отношении зависит, главным образом, от ее полной научной реальности, т. е. от точной гармонии, по возможности всегда устанавливаемой между принципами и фактами, как касательно социальных, так и относительно других явлений. Полная реорганизация, единственно способная прекратить великий современный кризис, в области мысли - где она и должна, прежде всего, свершиться - действительно состоит в построении социологической теории, которая могла бы надлежащим образом объяснить человеческое прошлое, таков способ рациональной постановки основного вопроса, позволяющий лучше избежать влияния всякой волнующей страсти.

(...) Закон классификации наук. Такой порядок должен по своей природе отвечать двум основным условиям, — догматическому и

историческому, – точки соприкосновения которых необходимо выяснить, прежде всего: первое состоит в расположении наук согласно их последовательной зависимости, так чтобы каждая опиралась на предыдущую и подготавливала следующую, – второе предписывает располагать их сообразно ходу их действительного развития, переходя всегда от более древних к более новым. (...) Таким образом, мы постепенно приходим к открытию неизменной иерархии – одновременно исторической и догматической, одинаково научной и логической – шести основных наук: математики, астрономии, физики, химии, биологии и социологии; из них первая необходимо составляет исключительный отправной пункт последней, являющейся единственной основной целью всякой положительной философии, рассматриваемой отныне как философия, которая образует, в силу своей природы, истинную неделимую, хотя несколько не произвольную, систему, где всякое разложение в корне искусственно и которая относится, в конечном итоге, всецело к человечеству, единственному вполне универсальному понятию.

(...) Это необходимое преобладание астрономической науки в первом систематическом распространении положительного образования вполне соответствует историческому влиянию этой науки, являющейся до сих пор главным двигателем великих умственных переворотов. В самом деле, основное чувство неизменности естественных законов должно было сначала развиваться в области наиболее простых и наиболее общих явлений, необыкновенные правильность и величие которых показывают нам единственный реальный порядок, который совершенно независим от всякого человеческого воздействия. Даже прежде, чем принять сколько-нибудь истинно научный характер, этот класс представлений в особенности определил решительный переход от фетишизма к политеизму, вытекавшему везде из культа небесных светил. Его первоначальное математическое обоснование в школах Фалеса и Пифагора было впоследствии главной идейной причиной падения политеизма и торжества монотеизма. Наконец, систематическое развитие современного положительного мышления, открыто стремящегося к новому философскому строю, является существенным результатом великого астрономического переворота, начатого Коперником, Кеплером и Галилеем. Не приходится, таким образом, удивляться тому, что общее положительное образование, на которое должна опираться непосредственная победа окончательной философии, оказывается вначале также зависимым от этой науки, в виду необходимого соответствия между личным воспитанием и коллективной эволюцией. Именно это, без сомнения, является последней ролью, какую ей предстоит сыграть в общем развитии человеческого разума, который, раз достигнув у всех истинно положительного характера, должен будет шествовать затем, побуждаемый новым философским толчком, прямо

исходящим от окончательной науки, отныне навсегда возведенной к своему нормальному господствующему положению. Такова чрезвычайная польза, – не менее социального, чем умственного характера, – которую нужно, наконец, извлечь из разумного популярного изложения теперешней системы здоровых астрономических знаний.

Первоисточник:

Огюст Конт. Дух позитивной философии. Слово о положительном мышлении. – М.: Либроком, 2012.

Вопросы к тексту:

1. Какие три последовательные стадии в развитии системы знания выделяет О.Конт?
2. Почему первую стадию (теологическую философию) автор называет лишь «предварительной», а поиски «начала всех вещей» называет «примитивными потребностями»?
3. По каким причинам вторую стадию (метафизическую философию) мыслитель характеризует как «временную», а её назначение определяет как «разрушительное»?
4. Что имеет в виду О.Конт, утверждая, что признак «зрелости» знания современного ему человечества состоит в «сосредоточении усилий в области действительного наблюдения»?
5. Почему ещё один признак высшей стадии знания (положительной, научной философии) - это не поиск «начала всех вещей», а простое исследование законов развития мира и различных его сторон?
6. По каким причинам «положительная философия» должна быть одинаково удалена и от чистого эмпиризма, и от мистицизма (основанного на воображении)?
7. Почему для «положительной философии» даже точные и многочисленные факты должны быть только лишь «сырым материалом»?
8. Что такое «рациональное предвидение» и почему это – главная характеристика «положительной философии»?
9. По каким признакам только социальные науки (а не, например, естественные) можно отнести к зрелой «положительной философии»?
10. Охарактеризуйте суть четырёх параметров, которые составляют основу «положительной философии» и почему эта стадия знания должна в дальнейшем только расширяться?

МАРКС КАРЛ

Маркс (Marx) Карл (1818-1883) – немецкий социолог, философ, экономист. Изучал право, философию, историю, историю искусств в Бонне и Берлине (1835-1841). Докторская степень философского факультета Йенского университета (1841). Основные сочинения: «К критике гегелевской философии права. Введение» (1843), «Экономическо-философские рукописи 1844» опубликованы в 1932, «Святое семейство» (1844- 1845), «Немецкая идеология» (1845-1846), «Нищета философии: реплика на книгу Прудона «Философия нищеты» (1847), «Манифест коммунистической партии» (совместно с Энгельсом, 1848), «Классовая борьба во Франции» (1850), «Восемнадцатое Брюмера Луи Бонапарта» (1852), «К критике политической экономии. Предисловие» (1859), «Господин Фогт» (1860), «Капитал» (тт. 1-3: 1-й том опубликован в 1867, 2-й – в 1885, 3-й – в 1894), «Гражданская война во Франции» (1871), «Критика Готской программы» (1875) и др. Совместно с Ф.Энгельсом был организатором и духовным вождем «Союза коммунистов» и Интернационала. Смыслом его деятельности оставалась философская проблема поиска и обретения человечеством себя через создание неантагонистического социального строя. Как социолог основную задачу своего творчества М. видел в научном объяснении общества как целостной системы через теоретическую реконструкцию его экономической структуры в контексте деятельностного подхода. Социально-философское исследование противоречий современного ему общества, как ведущего фактора социальных изменений, привели Маркса к выводу, что эволюция производительных сил буржуазного общества сопровождается противоречивым процессом роста богатства немногих и обнищанием пролетарского большинства. Революция пролетариата впервые в истории станет революцией большинства для всех. «Когда в ходе развития исчезнут классовые различия и все производство сосредоточится в руках ассоциации индивидов, тогда публичная власть потеряет свой политический характер. Политическая власть в собственном смысле слова – это организованное насилие одного класса для подавления другого. Если пролетариат в борьбе против буржуазии непременно объединяется в класс, если путем революции он превращает себя в господствующий класс и в качестве господствующего класса силой упраздняет старые производственные отношения, то вместе с этими производственными отношениями он уничтожает условия существования классовой противоположности, уничтожает классы вообще, а тем самым и свое собственное господство как класса. На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит

ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» («Манифест...»).

Сформулированная им в «Экономическо-философских рукописях 1844» проблема методов достижения человеком гармоничной целостности, в дальнейших работах предстает как проблема снятия человеческого отчуждения и самоотчуждения (предпосылку которых М. усматривал в частной собственности на средства производства и анархии рынка). К. Маркс в этой работе уловил зарождающуюся в его время тенденцию возрастания роли всеобщего труда в системе общественного производства. Всеобщий труд как самодетельность — это труд свободный от отчуждения, свойственного экономической общественной формации. Под самодетельностью Маркс понимал творческий, интеллектуальный труд, который по содержанию будет подобен научному, а по форме выступать как труд общественный. Уникальность всеобщего труда состоит в том, что в процессе эволюции он становится не экономической, а социокультурной категорией.

В условиях преобладания всеобщего труда неизбежна трансформация экономических, т.е. общественных производственных отношений в ансамбль социокультурных отношений, складывающихся на основе всеобщего труда. В исторической перспективе возникнет новый вид социокультурных общественных отношений — «постэкономическая общественная формация», которая не будет иметь признаков экономической общественной формации. Эти идеи стали основой цивилизационной концепции исторического процесса. Результаты всеобщего труда воздействуют на общественную жизнь не сами по себе, а только через практическую деятельность людей. Поэтому всеобщий труд — отнюдь не исключает общественно необходимый труд. На какую степень развития ни возвысилась бы самодетельность, основанная на достижениях науки и технологии, она всегда будет предполагать непосредственный общественно необходимый профессиональный труд. Идеи М. о возможности конструирования измененных социальных онтологий («Тезисы о Фейербахе»), а также трактовка человека не только как когнитивного субъекта, но и в качестве носителя социальности, стали смысловым, доктринальным и моральным ядром идеологий, теорий и программ деятельности практически всех революционных движений 20 века. Освободительный проект Маркса представлял собой альтернативную индустриальному капитализму концепцию развития общества. Поэтому в социально-философской концепции Маркса ведущее место занимает разработка соответствующего философского видения исторического процесса, материалистического понимания истории, формационных этапов в ее развитии, а главное, объективной необходимости перехода к новому типу практики и разрыва со старым типом. Применив исторический и

логический методы исследования, К.Маркс создал не только формационную, но и цивилизационную концепции исторического процесса. Формационный подход представляет собой логику исторического процесса, его сущностные черты (общественный способ производства, систему общественных отношений, социальную структуру, в том числе классы и классовую борьбу и др.), цивилизационный – все многообразие форм проявления этих сущностных черт в отдельных, конкретных обществах (социумах) и их сообществах. Соответственно формационный подход можно определить как субстанциональный. Он связан с нахождением единой основы общественной жизни и выделением стадий (формаций) исторического процесса в зависимости от этой основы и ее видоизменения. Формационный подход исходит из познавательной модели сведения индивидуального к социальному, является методом научного познания исторических типов общества, исследования общественных структур, их субординации в системе общества.

Текст из: Маркс К. «Экономическо-философские рукописи 1844»

Мы берем отправным пунктом современный экономический факт: рабочий становится тем беднее, чем больше богатства он производит, чем больше растут мощь и размеры его продукции [40]. Рабочий становится тем более дешевым товаром, чем больше товаров он создает. В прямом соответствии с ростом стоимости, мира вещей растет обесценение человеческого мира. Труд производит не только товары: он производит самого себя и рабочего как товар, притом в той самой пропорции, в которой он производит вообще товары. Этот факт выражает лишь следующее: предмет, производимый трудом, его продукт, противостоит труду как некое чуждое существо, как сила, не зависящая от производителя. Продукт труда есть труд, закрепленный в некотором предмете, овеществленный в нем, это есть опредмечивание труда. Осуществление труда есть его опредмечивание. При тех порядках, которые предполагаются политической экономией, это осуществление труда, это его претворение в действительность выступает как выключение рабочего из действительности, опредмечивание выступает как утрата предмета и закабаление предметом, освоение предмета – как отчуждение. Осуществление труда выступает как выключение из действительности до такой степени, что рабочий выключается из действительности вплоть до голодной смерти. Опредмечивание выступает как утрата предмета до такой степени, что у рабочего отнимают самые необходимые предметы, необходимые не только для жизни, но и для работы. Да и сама работа становится таким предметом, овладеть которым он может лишь с величайшим напряжением своих сил и с самыми нерегулярными перерывами. Освоение предмета выступает

как отчуждение до такой степени, что чем больше предметов рабочий производит, тем меньшим количеством их он может владеть и тем сильнее он подпадает под власть своего продукта, капитала.

Все эти следствия уже заключены в том определении, что рабочий относится к продукту своего труда как к чужому предмету. Ибо при такой предпосылке ясно: чем больше рабочий выматывает себя на работе, тем могущественнее становится чужой для него предметный мир, создаваемый им самим против самого себя, тем беднее становится он сам, его внутренний мир, тем меньшее имущество ему принадлежит. Точно так же обстоит дело и в религии. Чем больше вкладывает человек в бога, тем меньше остается в нем самом. Рабочий вкладывает в предмет свою жизнь, но отныне эта жизнь принадлежит уже не ему, а предмету. Таким образом, чем больше эта его деятельность, тем беспредметнее рабочий. Что отошло в продукт его труда, того уже нет у него самого. Поэтому, чем больше этот продукт, тем меньше он сам. Отчуждение рабочего в его продукте имеет не только то значение, что его труд становится предметом, приобретает внешнее существование, но еще и то значение, что его труд существует вне его, независимо от него, как нечто чужое для него, и что этот труд становится противостоящей ему самостоятельной силой; что жизнь, сообщенная им предмету, выступает против него как враждебная и чуждая.

[XXIII] Рассмотрим теперь подробнее опредмечивание, производство продукта рабочим, и в этом опредмечивании отчуждение, утрату предмета, т.е. произведенного рабочим продукта. Рабочий ничего не может создать без природы, без внешнего чувственного мира. Это – тот материал, на котором осуществляется его труд, в котором разворачивается его трудовая деятельность, из которого и с помощью которого труд производит свои продукты. Но подобно тому как природа дает труду средства к жизни в том смысле, что без предметов, к которым труд прилагается, невозможна жизнь труда, так, с другой стороны, природа же доставляет средства к жизни и в более узком смысле, т.е. средства физического существования самого рабочего. Таким образом, чем больше рабочий с помощью своего труда осваивает внешний мир, чувственную природу, тем в большей мере лишает он себя средств к жизни в двояком смысле: во-первых, чувственный внешний мир все больше и больше перестает быть таким предметом, который неотъемлемо принадлежал бы его труду, перестает быть жизненным средством его труда; во-вторых, этот внешний мир все в большей мере перестает давать для него средства к жизни в непосредственном смысле – средства физического существования рабочего.

Итак, рабочий становится рабом своего предмета в двояком отношении: во-первых, он получает предмет для труда, т.е. работу, и, во-вторых, он получает средства существования. Только этот предмет дает

ему, стало быть, возможность существовать, во-первых, как рабочему и, во-вторых, как физическому субъекту. Венец этого рабства в том, что он уже только в качестве рабочего может поддерживать свое существование как физического субъекта и что он является рабочим уже только в качестве физического субъекта. (Согласно законам политической экономии, отчуждение рабочего в его предмете выражается в том, что чем больше рабочий производит, тем меньше он может потреблять; чем больше ценностей он создает, тем больше сам он обесценивается и лишается достоинства; чем лучше оформлен его продукт, тем более изуродован рабочий; чем культурнее созданная им вещь, тем более похож на варвара он сам; чем могущественнее труд, тем немощнее рабочий; чем замысловатее выполняемая им работа, тем большему умственному опустошению и тем большему закабалению природой подвергается сам рабочий.) Политическая экономия замалчивает отчуждение в самом существе труда тем, что она не подвергает рассмотрению непосредственное отношение между рабочим (трудом) и производимым им продуктом. Конечно, труд производит чудесные вещи для богатей, но он же производит обнищание рабочего. Он, создает дворцы, но также и трущобы для рабочих. Он творит красоту, но также и уродует рабочего. Он заменяет ручной труд машиной, но при этом отбрасывает часть рабочих назад к варварскому труду, а другую часть рабочих превращает в машину. Он производит ум, но также и слабоумие, кретинизм как удел рабочих.

Непосредственное отношение труда к его продуктам есть отношение рабочего к предметам его производства. Отношение имущего к предметам производства и к самому производству есть лишь следствие этого первого отношения и подтверждает его. Эту другую сторону вопроса мы рассмотрим позже.

Итак, когда мы спрашиваем, какова сущность трудовых отношений, то мы спрашиваем об отношении рабочего к производству. До сих пор мы рассматривали отчуждение рабочего лишь с одной стороны, а именно со стороны его отношения к предметам своего труда. Но отчуждение проявляется не только в конечном результате, но и в самом акте производства, в самой производственной деятельности. Мог ли бы рабочий, противостоять продукту своей деятельности как чему-то чуждому, если бы он не отчуждался от себя в самом акте производства? Ведь продукт есть лишь итог деятельности, производства. Следовательно, если продукт труда есть отчуждение, то и само производство должно быть деятельным отчуждением, отчуждением деятельности, деятельностью отчуждения. В отчуждении предмета труда только подытоживается отчуждение в деятельности самого труда. В чем же заключается отчуждение труда? Во-первых, в том, что труд является для рабочего чем-то внешним, не принадлежащим к его сущности; в том, что он в своем

труде не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчастным, не развивает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свои духовные силы. Поэтому рабочий только вне труда чувствует себя самим собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя.

У себя он тогда, когда он не работает; а когда он работает, он уже не у себя. В силу этого труд его не добровольный, а вынужденный; это – принудительный труд. Это не удовлетворение потребности в труде, а только средство для удовлетворения всяких других потребностей, но не потребности в труде. Отчужденность труда ясно сказывается в том, что, как только прекращается физическое или иное принуждение к труду, от труда бегут, как от чумы. Внешний труд, труд, в процессе которого человек себя отчуждает, есть принесение себя в жертву, самоистязание. И, наконец, внешний характер труда проявляется для рабочего в том, что этот труд принадлежит не ему, а другому, и сам он в процессе труда принадлежит не себе, а другому. Подобно тому, как в религии самодеятельность человеческой фантазии, человеческого мозга и человеческого сердца воздействует на индивидуума независимо от него самого, т.е. в качестве какой-то чужой деятельности, божественной или дьявольской, так и деятельность рабочего не есть его самодеятельность. Она принадлежит другому, она есть утрата рабочим самого себя. В результате получается такое положение, что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций – при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т.д., – а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному?

Правда, еда, питье, половой акт и т.д. тоже суть подлинно человеческие функции. Но в абстракции, отрывающей их от круга прочей человеческой деятельности и превращающей их в последние и единственные конечные цели, они носят животный характер. Мы рассмотрели акт отчуждения практической человеческой деятельности, труда, с двух сторон. Во-первых, отношение рабочего к продукту труда, как к предмету чуждому и над ним властвующему. Это отношение есть вместе с тем отношение к чувственному внешнему миру, к предметам природы, как к миру чуждому, ему враждебно противостоящему. Во-вторых, отношение труда к акту производства в самом процессе труда. Это отношение есть отношение рабочего к его собственной деятельности, как к чему-то чуждому, ему не принадлежащему. Деятельность выступает здесь как страдание, сила – как бессилие, зачатие – как оскотление, собственная физическая и духовная энергия рабочего, его личная жизнь (ибо что такое жизнь, если она не есть деятельность?) – как

повернутая против него самого, от него не зависящая, ему не принадлежащая деятельность. Это есть самоотчуждение, тогда как выше речь шла об отчуждении вещи.

[XXIV] Теперь нам предстоит на основании двух данных определений отчужденного труда вывести еще третье его определение. Человек есть существо родовое, не только в том смысле, что и практически и теоретически он делает своим предметом род – как свой собственный, так и прочих вещей, но и в том смысле – и это есть лишь другое выражение того же самого, – что он относится к самому себе как к наличному живому роду, относится к самому себе как к существу универсальному и потому свободному. Родовая жизнь как у человека, так и у животного физически состоит в том, что человек (как и животное) живет неорганической природой, и чем универсальнее человек по сравнению с животным, тем универсальнее сфера той неорганической природы, которой он живет. Подобно тому как в теоретическом отношении растения, животные, камни, воздух, свет и т.д. являются частью человеческого сознания, отчасти в качестве объектов естествознания, отчасти в качестве объектов искусства, являются его духовной неорганической природой, духовной пищей, которую он предварительно должен приготовить, чтобы ее можно было вкусить и переварить, – так и в практическом отношении они составляют часть человеческой жизни и человеческой деятельности. Физически человек живет только этими продуктами природы, будь то в форме пищи, отопления, одежды, жилища и т.д. Практически универсальность человека проявляется именно в той универсальности, которая всю природу превращает в его неорганическое тело, поскольку она служит, во-первых, непосредственным жизненным средством для человека, а во-вторых, материей, предметом и орудием его жизнедеятельности. Природа есть неорганическое тело человека, а именно – природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело. Человек живет природой. Это значит, что природа есть его тело, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть. Что физическая и духовная жизнь человека неразрывно связана с природой, означает не что иное, как то, что природа неразрывно связана с самой собой, ибо человек есть часть природы.

Отчужденный труд человека, отчуждая от него 1) природу, 2) его самого, его собственную деятельную функцию, его жизнедеятельность, тем самым отчуждает от человека род: он превращает для человека родовую жизнь в средство для поддержания индивидуальной жизни. Во-первых, он отчуждает родовую жизнь и индивидуальную жизнь, а во-вторых, делает индивидуальную жизнь, взятую в ее абстрактной форме, целью родовой жизни, тоже в ее абстрактной и отчужденной форме. Дело в том, что, во-первых, сам труд, сама жизнедеятельность, сама

производственная жизнь оказываются для человека лишь средством для удовлетворения одной его потребности, потребности в сохранении физического существования. А производственная жизнь и есть родовая жизнь. Это есть жизнь, порождающая жизнь. В характере жизнедеятельности заключается весь характер данного вида, его родовой характер, а свободная сознательная деятельность как раз и составляет родовой характер человека. Сама жизнь оказывается лишь средством к жизни. Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть эта жизнедеятельность. Человек же делает своей жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность – сознательная. Это не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино. Сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животной жизнедеятельности. Именно лишь в силу этого он есть родовое существо. Или можно сказать еще так: он есть сознательное существо, т.е. его собственная жизнь является для него предметом именно лишь потому, что он есть родовое существо. Только в силу этого его деятельность есть свободная деятельность. Отчужденный труд переворачивает это отношение таким образом, что человек именно потому, что он есть существо сознательное, превращает свою жизнедеятельность, свою сущность только лишь в средство для поддержания своего существования.

Практическое созидание предметного мира, переработка неорганической природы есть самоутверждение человека как сознательного – родового существа, т.е. такого существа, которое относится к роду как к своей собственной сущности, или к самому себе как к родовому существу. Животное, правда, тоже производит. Оно строит себе гнездо или жилище, как это делают пчела, бобр, муравей и т.д. Но животное производит лишь то, в чем непосредственно нуждается оно само или его детеныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально: оно производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее; животное производит только самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу; продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту. Животное строит только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты. Поэтому именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как

родовое существо. Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа оказывается его произведением и его действительностью. Предмет труда есть, поэтому, опредмечивание родовой жизни человека: человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире. Поэтому отчужденный труд, отнимая у человека предмет его производства, тем самым отнимает у него его родовую жизнь, его действительную родовую предметность, а то преимущество, которое человек имеет перед животным, превращает для него в нечто отрицательное, поскольку у человека отбирают его неорганическое тело, природу.

Подобным же образом отчужденный труд, принижая самостоятельность, свободную деятельность до степени простого средства, тем самым превращает родовую жизнь человека в средство для поддержания его физического существования. Присущее человеку сознание его родовой сущности видоизменяется, стало быть, вследствие отчуждения так, что родовая жизнь становится для него средством. Таким образом, отчуждение труда приводит к следующим результатам: 3) Родовая сущность человека – как природа, так и его духовное родовое достояние – превращается в чуждую ему сущность, в средство для поддержания его индивидуального существования. Отчужденный труд отчуждает от человека его собственное тело, как и природу вне его, как и его духовную сущность, его человеческую сущность. 4) Непосредственным следствием того, что человек отчужден от продукта своего труда, от своей жизнедеятельности, от своей родовой сущности, является отчуждение человека от человека. Когда человек противостоит самому себе, то ему противостоит другой человек. То, что можно сказать об отношении человека к своему труду, к продукту своего труда и к самому себе, то же можно сказать и об отношении человека к другому человеку, а также к труду и к предмету труда другого человека. Вообще положение о том, что от человека отчуждена его родовая сущность, означает, что один человек отчужден от другого и каждый из них отчужден от человеческой сущности. Отчуждение человека, вообще любое отношение, в котором человек находится к самому себе, реализуется, выявляется лишь в отношениях человека к другим людям. Следовательно, в условиях отчужденного труда каждый человек рассматривает другого, руководствуясь масштабом и отношением, в котором находится он сам как рабочий.

[XXV] Мы исходили из экономического факта – отчуждения рабочего и его продукции. Мы сформулировали понятие этого факта: отчужденный труд. Это понятие мы подвергли анализу. Мы анализировали, стало быть, лишь экономический факт. Теперь посмотрим, как это понятие отчужденного труда выражено и

представлено в реальной действительности. Если продукт труда мне чужд, если он противостоит мне в качестве чуждой силы, кому же в таком случае он принадлежит? Если моя собственная деятельность принадлежит не мне, а есть деятельность чуждая, вынужденная, кому же принадлежит она в таком случае? Некоторому иному, чем я, существу. Что же это за существо? Не боги ли? Правда, на первых порах главная производственная деятельность, например строительство храмов и т.д. в Египте, в Индии, в Мексике, шла по линии служения богам, и самый продукт принадлежал богам. Однако боги никогда не были одни хозяевами труда. Не была хозяйном и природа. Да и каким противоречием было бы такое положение, при котором чем больше человек благодаря своему труду подчиняет себе природу и чем больше чудеса богов становятся излишними благодаря чудесам промышленности, тем больше человек должен был бы в угоду этим силам отказываться от радости, доставляемой производством, и от наслаждения продуктом! Чуждым существом, которому принадлежит труд и продукт труда, существом, на службе которого оказывается труд и для наслаждения которого создается продукт труда, таким существом может быть лишь сам человек.

Если продукт труда не принадлежит рабочему, если он противостоит ему как чуждая сила, то это возможно лишь в результате того, что продукт принадлежит другому человеку, не рабочему. Если деятельность рабочего для него самого является мукой, то кому-то другому она должна доставлять наслаждение и жизнерадостность. Не боги и не природа, а только сам человек может быть этой чуждой силой, властвующей над человеком. Необходимо еще принять во внимание выставленное выше положение о том, что отношение человека к самому себе становится для него предметным, действительным лишь через посредство его отношения к другому человеку. Следовательно, если человек относится к продукту своего труда, к своему опредмеченному труду, как к предмету чуждому, враждебному, могущественному, от него не зависящему, то он относится к нему так, что хозяином этого предмета является другой, чуждый ему, враждебный, могущественный, от него не зависящий человек. Если он относится к своей собственной деятельности как к деятельности подневольной, то он относится к ней как к деятельности, находящейся на службе другому человеку, ему подвластной, подчиненной его принуждению и игу.

Всякое самоотчуждение человека от себя и от природы проявляется в том отношении к другим, отличным от него людям, в которое он ставит самого себя и природу. Вот почему религиозное самоотчуждение с необходимостью проявляется в отношении мирянина к священнослужителю или – так как здесь дело касается интеллектуального мира – также к некоему посреднику и т.д. В практическом действительном

мире самоотчуждение может проявляться только через посредство практического действительного отношения к другим людям. То средство, при помощи которого совершается отчуждение, само есть практическое средство. Таким образом, посредством отчужденного труда человек порождает не только свое отношение к предмету и акту производства как к чуждым и враждебным ему силам, – он порождает также и то отношение, в котором другие люди находятся к его производству и к его продукту, а равно и то отношение, в котором сам он находится к этим другим людям. Подобно тому как он свою собственную производственную деятельность превращает в свое выключение из действительности, в кару для себя, а его собственный продукт им утрачивается, становится продуктом, ему не принадлежащим, точно так же он порождает власть того, кто не производит, над производством и над продуктом. Отчуждая от себя свою собственную деятельность, он позволяет другому человеку присваивать деятельность, ему не присущую. До сих пор мы рассматривали это отношение только со стороны рабочего; позднее мы рассмотрим его также и со стороны не-рабочего. Итак, посредством отчужденного труда рабочий порождает отношение к этому труду некоего человека, чуждого труду и стоящего вне труда. Отношение рабочего к труду порождает отношение к тому же труду капиталиста, или как бы там иначе ни называли хозяина труда. Стало быть, частная собственность есть продукт, результат, необходимое следствие отчужденного труда, внешнего отношения рабочего к природе и к самому себе.

Таким образом, к частной собственности мы приходим посредством анализа понятия отчужденного труда, т. е. отчужденного человека, отчужденной жизни. Правда, понятие отчужденного труда (отчужденной жизни) мы получили, исходя из политической экономии, как результат движения частной собственности. Но анализ этого понятия показывает, что, хотя частная собственность и выступает как основа и причина отчужденного труда, в действительности она, наоборот, оказывается его следствием, подобно тому как боги первоначально являются не причиной, а следствием заблуждения человеческого рассудка. Позднее это отношение превращается в отношение взаимодействия. Только на последней, кульминационной стадии развития частной собственности вновь обнаруживается эта ее тайна: частная собственность оказывается, с одной стороны, продуктом отчужденного труда, а с другой стороны, средством его отчуждения, реализацией этого отчуждения.

Первоисточник:

К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42, стр. 41-174

Написано К. Марксом в апреле-августе 1844 г.

Впервые полностью опубликовано в Marx-Engels Gesamtausgabe. Erste Abteilung, Bd.3, 1932.

Вопросы к тексту:

1. В чем заключается отличие «опредмечивания» от «отчуждения»?
2. Какие основные определения входят в понятие «отчуждения» и какова его методологическая роль в формировании цивилизационной концепции истории?
3. Назовите основные черты всеобщего труда как самодеятельности.
4. Каковы причины отчуждения и самоотчуждения человека?
5. Каковы основные пути и способы снятия отчуждения, превращения отчужденного труда в самодеятельность?

Текст из: Маркс К. «К критике политической экономии. Предисловие»

(....) Общий результат, к которому я пришел и который послужил затем руководящей нитью в моих дальнейших исследованиях, может быть кратко сформулирован следующим образом. В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или – что является только юридическим выражением последних – с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке.

При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественно-научной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче – от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение. Как об отдельном человеке нельзя судить на

основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями. Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества. Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления. В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи экономической общественной формации. Буржуазные производственные отношения являются последней антагонистической формой общественного процесса производства, антагонистической не в смысле индивидуального антагонизма, а в смысле антагонизма, вырастающего из общественных условий жизни индивидуумов; но развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают вместе с тем материальные условия для разрешения этого антагонизма. Поэтому буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества. (....)

Первоисточник:

Карл Маркс Лондон, январь 1859 г. Источник: *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.* – 2-е изд. – Т.13. – С.5-9.

Вопросы к тексту:

1. Что входит в содержание понятий базис и надстройка общества, и каково их соподчинение?
2. Назовите главный принцип материалистического понимания истории и объясните его методологическое значение.
3. Сформулируйте содержание закона соответствия характера и уровня развития производительных сил типу и форме производственных отношений и объясните его методологическую роль?
4. Привести определение общественной экономической формации и основных прогрессивных этапов ее развития.
5. Назовите объективную причину социальной революции.

ПОППЕР КАРЛ РАЙМУНД

Карл Раймунд Поппер (1902-1994) – австрийский и британский философ, социолог. Основоположник философской концепции критического рационализма. Широко известен своими трудами по социальной и политической философии, в которых он отстаивал принципы свободного общества.

Основные работы Поппера: «Логика научного исследования» (1934), «Нищета историцизма» (1944-1945), «Открытое общество и его враги» (1945), «Предположения и опровержения» (1963), «Объективное знание» (1972), «Постскриптум к «Логике научного исследования» (1982-1983).

Основная область научных интересов Поппера, как и у неопозитивистов, – философия науки. Однако свою философскую концепцию – критический рационализм, теорию роста научного знания – он построил как антитезу эмпиризму неопозитивистов.

Развитие концепции науки К. Поппера началось с проблемы разграничения науки и метафизики (а также псевдонауки) и критики традиционной теории, согласно которой особенностью эмпирической науки является индуктивный метод

С точки зрения логики, индуктивный вывод не является оправданным. В отличие от дедуктивного вывода он не является логически истинной тавтологией и, следовательно, его отрицание не является самопротиворечивым. Для его оправдания необходимо либо введение принципа индукции более высокого порядка (что ведёт к регрессу в бесконечность), либо принятие его как *a priori* истинного.

Развитие науки – это путь проб и ошибок, смелых предположений и опровержений. То же самое относится и к человеческому познанию вообще. Познание – не пассивный процесс восприятия, новые знания не вливаются в человеческие головы сами собой. Это активный процесс.

Методология социальных наук, по мнению Поппера, в принципе должна полностью соответствовать общенаучной методологии. Любое научное исследование начинается не с наблюдений, восприятий или сбора данных, а с проблем. Проблемы обычно порождаются открываемыми противоречиями между предполагаемым знанием и предполагаемыми фактами. Метод социальных наук состоит в попытках предложить пробные решения тех проблем, с которых начались исследования. Если предложенное решение доступно для критики по существу вопроса, его пытаются опровергнуть. Объективность науки заключается в объективности критического метода.

В науке важно не исключение вненаучных интересов, а проведение различия между интересами, не относящимися к поиску истины и чисто научным интересом к истине. Истина, а также

релевантность, интерес и значимость (с точки зрения чисто научной проблемной ситуации) являются основными научными ценностями. Другими научными ценностями являются плодотворность, объяснительная сила, простота и точность. Одна из важнейших задач научной критики и научного обсуждения – бороться против смешения различных сфер ценностей и, в частности, отделять ненаучные оценки от вопросов истинности.

Текст из: Поппер К.Р. «Логика социальных наук»

Я хочу начать мой доклад о логике социальных наук с двух тезисов, в которых формулируется противопоставление нашего знания нашему незнанию.

Первый тезис. У нас есть немало знаний. Более того, мы знаем не только частности, имеющие сомнительный интеллектуальный интерес, но мы знаем также и вещи, которые не только имеют большое практическое значение.

Второй тезис. Наше незнание безгранично и отрезвляюще. Именно поразительный прогресс естественных наук (о котором идет речь в моем первом тезисе) постоянно напоминает нам о нашем незнании, даже в области естественных наук.

Сказанное с новой стороны раскрывает нам сократовскую идею незнания. С каждым шагом вперед, с каждой решенной проблемой мы не только открываем новые, нерешенные проблемы, мы также обнаруживаем, что там, где мы, казалось, стоим на твердой и безопасной почве, на самом деле все ненадежно и неустойчиво. Конечно, эти два моих тезиса о знании и незнании лишь по видимости противоречат друг другу. Основная причина этого кажущегося противоречия состоит в том, что слово «знание» используется в этих двух тезисах в достаточно разных смыслах. Однако оба эти смысла, как и оба сформулированных мною тезиса, настолько важны, что я предлагаю открыто высказать это в следующем, третьем тезисе.

Третий тезис. У любой теории познания есть фундаментально важная задача, которую можно даже рассматривать как решающее испытание для нее: от нее требуется воздать должное нашим первым двум тезисам, прояснив отношения между нашим замечательным и все растущим знанием и нашим постоянно возрастающим пониманием того, что мы на самом деле ничего не знаем.

Если хоть немного подумать над этим тезисом, становится почти очевидным, что логика познания должна заниматься этой напряженностью (tension) между знанием и незнанием...

Четвертый тезис. В той мере, в какой вообще можно сказать, что наука или познание «начинает с» чего-то, можно сказать следующее: познание не начинается с восприятий, или наблюдений, или с собирания

данных или фактов; оно начинается с проблем. Поэтому можно сказать: нет знания без проблем, но также и нет проблем без знания. А это означает, что познание начинается с напряженности между знанием и незнанием. «Нет проблем без знания – нет проблем без незнания». Ведь любая проблема возникает из открытия, что с нашим предполагаемым знанием что-то не в порядке, или, с логической точки зрения, – с открытия внутреннего противоречия в нашем предполагаемом знании или противоречия между нашим предполагаемым знанием и фактами, или, точнее, – с открытия видимого (apparent) противоречия между нашим предполагаемым знанием и предполагаемыми фактами. В то время как первые три мои тезиса могут – в силу своего абстрактного характера – создать впечатление, что они несколько далеки от нашей темы – логики социальных наук, я хотел бы заметить, что мой четвертый тезис вводит нас в самую ее сердцевину. Это можно сформулировать как мой пятый тезис.

Пятый тезис. Как и во всех других науках, в социальных науках наши занятия оказываются успешными или безуспешными, интересными или скучными, плодотворными или бесплодными в точном соответствии со значимостью или интересом проблем, которыми мы занимаемся, а также, конечно, в точном соответствии с честностью, прямоотой и простотой, с которыми мы к этим проблемам подходим. Все это, конечно, относится не только к теоретическим проблемам. Серьезные практические проблемы, такие как бедность, неграмотность, политический гнет, трудности, возникающие по поводу гражданских прав, являлись важными исходными точками исследований в области социальных наук. И эти практические проблемы приводили к умозрениям, к теоретизированию и тем самым – к теоретическим проблемам. Во всех без исключения случаях именно характер и качество проблемы – и, конечно, смелость и оригинальность предложенного решения – определяли ценность или отсутствие ценности полученного научного результата.

Таким образом, отправным пунктом всегда является проблема, а наблюдение может стать чем-то вроде отправного пункта, только если оно обнаружит проблему или, другими словами, если удивит нас, если оно покажет нам, что с нашим знанием, с нашими ожиданиями, с нашими теориями не все в порядке. Таким образом, наблюдение создает проблему, только если оно сталкивается с некоторыми из наших осознанных или неосознанных ожиданий. А это значит, что отправным пунктом нашей научной работы является не столько чистое наблюдение само по себе, сколько наблюдение, играющее определенную роль, то есть наблюдение, создающее проблему.

Теперь я могу сформулировать свой главный тезис – шестой. Он состоит из следующих положений:

Шестой тезис.

1. Метод социальных наук, как и метод естественных наук, состоит в попытках предложить пробные решения тех проблем, с которых начались наши исследования. Решения предлагаются и критикуются. Если предложенное решение не доступно для критики по существу вопроса (*pertinent criticism*), оно исключается из рассмотрения как ненаучное, хотя, быть может, только временно.

2. Если предложенное решение доступно для критики по существу вопроса, мы пытаемся опровергнуть его, ибо всякая критика состоит в попытках опровержения.

3. Если предложенное решение опровергнуто нашей критикой, мы пробуем другое решение.

4. Если оно выдерживает критику, мы временно принимаем его: мы принимаем его как достойное дальнейшего обсуждения и критики.

5. Таким образом, метод науки есть метод пробных попыток решить наши проблемы с помощью предположений (или озарений (*brain-waves*), контролируемых суровой критикой. Это – осознанно критическое развитие метода «проб и ошибок».

6. Так называемая объективность науки заключается в объективности критического метода. Это означает прежде всего, что никакая теория не является недоступной для критики, а также что основное средство логической критики – логическое противоречие – объективно.

Основную идею, лежащую в основе моего главного тезиса, можно сформулировать еще и так:

Седьмой тезис. Напряженность между знанием и незнанием ведет к проблемам и к пробным решениям. Однако эта напряженность никогда не преодолевается, ибо оказывается, что наше знание – это всегда только предложение некоторых пробных решений. Таким образом, само понятие знания включает в принципе возможность того, что оно может оказаться ошибочным и потому – нашим незнанием. И единственный способ оправдать (*justifying*) наше знание сам является всего лишь временным, ибо он состоит в критике, точнее – в апелляции к тому факту, что до сих пор наше пробное решение, как кажется, выдерживало самую далеко идущую критику.

Не существует позитивных оправданий (*justification*): ни одно оправдание не идет дальше того, что указано в седьмом тезисе. В частности, невозможно показать, что наши пробные решения являются вероятными (в любом смысле, который удовлетворял бы законы исчисления вероятностей).

Возможно, эту мою позицию можно назвать «критицизмом».

Чтобы дать лучшее представление о моем главном тезисе и о его значении для социологии, может быть, полезно противопоставить его

некоторым другим тезисам, принадлежащим к широко распространенной методологии, которая часто принимается и используется совершенно неосознанно и некритически.

Существует, например, заплутавшийся (misguided) и ошибочный методологический подход натурализма, или сциентизма, провозглашающий, что социальным наукам давно пора научиться у естественных наук тому, что такое научный метод. Этот заплутавшийся натурализм выдвигает такие требования, как: начинайте с наблюдений и измерений, например, со сбора статистических данных; затем с помощью индукции переходите к обобщениям и к формулированию теорий. Предполагается, что таким путем вы приблизитесь к идеалу научной объективности в той мере, в какой это вообще возможно для социальных наук. При этом, однако, вы не должны забывать о том, что достичь объективности в социальных науках гораздо труднее (если в них ее вообще можно достичь), чем в естественных. Это происходит потому, что быть объективным значит не давать влиять на себя своим собственным ценностным суждениям (value judgement), то есть (как это называл Макс Вебер) быть «свободным от ценностей». Однако лишь в редчайших случаях представитель социальных наук может освободиться от системы ценностей своего социального класса, чтобы достичь хотя бы ограниченной «свободы от ценностей» и «объективности».

Каждый из тезисов, который я приписал здесь этому заплутавшемуся натурализму, по моему мнению, совершенно ошибочен: все они основаны на неправильном понимании методов естественных наук, собственно говоря – на мифе, к сожалению, слишком широко распространенном и слишком влиятельном. Это – миф об индуктивном характере методов естественных наук и о характере объективности в естественных науках. Я предполагаю в оставшейся части моего доклада посвятить небольшую часть драгоценного времени, имеющегося в моем распоряжении, критике этого заплутавшегося натурализма.

Конечно, многие представители социальных наук могут отказаться от того или иного из тезисов, которые я здесь приписал заплутавшемуся натурализму. Тем не менее, похоже, что этот натурализм в последнее время взял верх в социальных науках, – быть может, за исключением политической экономии, – во всяком случае в англоязычных странах. Я хочу зафиксировать эту победу в моем восьмом тезисе.

Восьмой тезис. До Второй мировой войны социология рассматривалась как общая теоретическая социальная наука, сравнимая, может быть, с теоретической физикой, а социальная антропология – как социология очень специфических, а именно примитивных обществ. Сегодня это отношение полностью перевернуто, и на этот факт следует обратить внимание. Социальная антропология, или этнология, стала общей социальной наукой, а социология все в большей и большей

степени примиряется с ролью одной из составных частей социальной антропологии – социальной антропологией высокоиндустриализированных форм западноевропейского и американского обществ. Говоря короче, отношение между социологией и антропологией перевернулось. Социальная антропология из прикладной дескриптивной дисциплины была повышена в ранг фундаментальной науки, а антрополог из скромного и несколько близорукого полевого работника был возведен в ранг дальнозоркого и глубокого социального теоретика и глубинного социального психолога. Теперь бывший социолог-теоретик должен быть счастлив найти применение в качестве полевого работника и специалиста с задачей наблюдать и описывать тотемы и табу белых туземцев в странах Западной Европы и Соединённых Штатах Америки.

Вместе с тем, вероятно, не стоит воспринимать эту перемену судеб социальных наук слишком серьезно, особенно учитывая то, что нет такой вещи, как сущность предмета науки. Это приводит меня к моему девятому тезису.

Девятый тезис. Так называемый предмет науки есть просто конгломерат проблем и пробных решений, отграниченный искусственным образом. То, что реально существует, – это проблемы и научные традиции.

Несмотря на этот девятый тезис, полный переворот в отношениях между социологией и антропологией чрезвычайно интересен – не в связи с предметами наук и их названиями, а потому, что он указывает на победу псевдонаучного метода. Таким образом, я прихожу к моему следующему тезису.

Десятый тезис. Победа антропологии – это победа метода, который считается основанным на наблюдении, дескриптивным и использующим индуктивные обобщения. Прежде всего, это победа того, что считается методом естественных наук. Это Пиррова победа: еще одна такая победа, и мы, то есть и антропология, и социология, пропали.

Я готов признать, что мой десятый тезис сформулирован, быть может, слишком резко. Я признаю, конечно, что много важного и интересного было открыто социальной антропологией – одной из самых успешных социальных наук. Более того, я готов признать, что для нас, европейцев, может быть очень увлекательно и поучительно взглянуть на самих себя, хотя бы для разнообразия, сквозь очки социального антрополога. Однако хотя эти очки, быть может, окрашены ярче других, они не становятся от этого более объективными. Антрополог – не наблюдатель с Марса, которым он так часто себя считает и чью социальную роль он так часто (и не без смака) пытается играть. У нас нет также никаких причин полагать, будто обитатель Марса увидел бы нас более «объективно», чем мы сами себя видим.

По этому случаю я хотел бы рассказать историю, в каком-то смысле, конечно, представляющую крайний случай, но отнюдь не уникальную. Хотя это и подлинная история, в данном контексте это неважно. Если она покажется вам невероятной, можете считать ее выдуманной, свободно сочиненной иллюстрацией, предназначенной разъяснить некоторый важный момент с помощью грубого преувеличения.

Много лет назад я участвовал в четырехдневной конференции, организованной неким теологом с участием философов, биологов, антропологов и физиков – по одному-два человека от каждой дисциплины. Всего присутствовало восемь человек. Тема была, по моему, «Наука и гуманизм». После некоторых первоначальных затруднений и пресечения попытки произвести на нас впечатление «возвышенной аргументацией», совместные усилия четырех или пяти участников сумели вывести обсуждение на необычно высокий уровень. Наша конференция достигла той стадии, – по крайней мере, мне так казалось, когда у всех нас было счастливое чувство, что все мы чему-то друг у друга учимся. Во всяком случае, мы все были погружены в предмет обсуждения, когда без всякого предупреждения выступил антрополог.

«Вы, возможно, удивлены тем, – сказал он, – что я до сих пор ничего не говорил на этой конференции. Это связано с тем, что я наблюдатель. Как антрополог, я явился на эту конференцию не столько затем, чтобы участвовать в вашем вербальном поведении, сколько затем, чтобы наблюдать ваше вербальное поведение. И это мне удалось сделать. Поэтому я не всегда успевал следить за фактическим содержанием вашего обсуждения. Однако такой человек, как я, изучивший десятки дискуссионных групп, узнает со временем, что обсуждаемая тема относительно незначительна. Мы, антропологи, – это почти дословно, насколько я могу вспомнить, – учимся рассматривать такие социальные явления извне, с более объективной точки зрения. Нас интересует, например, каким образом тот или иной из участников пытается доминировать над группой и как его попытки отвергаются остальными, либо каждым в отдельности, либо в коалиции; как после нескольких попыток такого рода устанавливается иерархический порядок и тем самым равновесие в группе, а также групповой ритуал вербализации. Эти вещи всегда очень похожи, независимо от разнообразия обсуждаемых вопросов».

Мы выслушали до конца нашего антропологического посетителя с Марса, а затем я поставил ему два вопроса. Первый: может ли он высказать какие-нибудь замечания по поводу фактического результата наших обсуждений? И второй: не видит ли он, что существуют такие вещи, как безличные основания или аргументы, которые могут быть верны или неверны? Он ответил, что ему пришлось слишком

сосредоточиться на наблюдении за нашим групповым поведением, чтобы в подробностях следить за нашей аргументацией; более того, если бы он это делал, он поставил бы под угрозу (так он сказал) свою объективность: ведь он мог бы включиться в спор, мог бы позволить себе увлечься им, он стал бы одним из нас, а это был бы конец его объективности. Кроме того, его учили не судить о буквальном содержании вербального поведения (он непрерывно употреблял термины «вербальное поведение» и «вербализация») и не считать его чем-то важным. Его интересует, сказал он, социальная и психологическая функция этого вербального поведения. И он добавил: «В то время как аргументы и основания производят впечатление на вас как на участников дискуссии, нас интересует тот факт, что с помощью таких средств вы можете производить впечатление и влиять друг на друга. И, конечно, нас интересуют симптомы такого влияния. Нас интересуют такие понятия, как выразительность, колебание, вмешательство, уступка. Нас никогда не интересует фактическое содержание обсуждения, а только роли, играемые разными участниками: драматическое взаимодействие как таковое. Что же касается так называемых аргументов, то они, конечно, один из аспектов вербального поведения, не более важный, чем остальные. Мысль о том, что можно ясно отличать аргументы от других импрессивных вербализаций – чисто субъективная иллюзия, как и мысль о различии между объективно верными и объективно неверными аргументами. Если уж нас очень прижмут, мы можем классифицировать аргументы по тем сообществам или группам, в которых они в то или иное время принимаются как достоверные или недостоверные. То, что элемент времени играет в этом случае свою роль, видно также из того факта, что так называемые аргументы, в некоторый момент времени принятые такой дискуссионной группой, как эта, могут тем не менее впоследствии быть раскритикованы или отвергнуты одним из участников обсуждения».

Я не собираюсь затягивать обсуждение этого случая. Я полагаю, что в этой аудитории нет надобности указывать на то, что крайняя позиция моего антропологического друга имеет свои интеллектуальные корни не только в бихевиористическом идеале объективности, но и в некоторых идеях, выращенных на германской почве. Я имею в виду идею философского релятивизма: исторического релятивизма, полагающего, что нет объективной истины, а есть только истины для той или иной эпохи, и социологического релятивизма, который учит, что есть только истины или науки для того или иного клана, или группы, или профессии, такие как пролетарская наука или буржуазная наука. Я думаю также, что социология знания несет за это полную долю ответственности, ибо она внесла свой немалый вклад в предысторию догм, эхом которых явился мой антропологический друг. Конечно, тогда, на нашей конференции, он занял в какой-то мере крайнюю позицию. Вместе с тем эту позицию,

особенно если слегка ее модифицировать, нельзя считать ни нетипичной, ни неважной.

Однако эта позиция абсурдна. Поскольку я подробно критиковал исторический и социологический релятивизм, как и социологию знания, в других местах, здесь я воздержусь от критики. Я ограничусь очень кратким обсуждением наивного, заплутавшегося представления о научной объективности, которое лежит в основе этой позиции.

Одиннадцатый тезис. Совершенно неверно считать, что объективность науки зависит от объективности ученого. И совершенно неверно считать, что позиция представителя естественных наук более объективна, чем позиция представителя общественных наук. Представитель естественных наук так же пристрастен (*partisan*), как и любой другой человек, и если только он не принадлежит к тем немногим, кто непрерывно продуцирует новые идеи, он, к сожалению, часто бывает сильно предубежденным, лелея свои собственные идеи односторонне и в пользу своих пристрастий. Даже некоторые из наиболее выдающихся современных физиков были основателями научных школ, оказавших мощное сопротивление новым идеям.

Однако у этого моего тезиса есть и позитивная сторона, и это более важно. Она образует содержание моего двенадцатого тезиса.

Двенадцатый тезис. То, что можно назвать научной объективностью, основывается исключительно на той критической традиции, которая, невзирая на всякого рода сопротивление, так часто позволяет критиковать господствующую догму. Иными словами, научная объективность – это не дело отдельных ученых, а социальный результат взаимной критики, дружески-вражеского разделения труда между учеными, их сотрудничества и их соперничества. По этой причине она зависит отчасти от ряда социальных и политических обстоятельств, делающих такую критику возможной.

Тринадцатый тезис. Так называемая социология знания, которая видит объективность в поведении отдельных ученых, а отсутствие объективности пытается объяснить в терминах социальной среды обитания (*habitat*) ученого, полностью упускает из вида следующий решающий момент: объективность опирается исключительно на взаимную критику по существу дела (*pertinent*). Социология знания упускает из вида не более и не менее как саму социологию знания: теорию научной объективности. Объективность можно объяснить только в терминах таких социальных идей, как конкуренция (отдельных ученых и научных школ), традиция (в основном – критическая традиция), социальные институты (например, публикации в различных конкурирующих журналах или у различных конкурирующих издателей; обсуждение на конференциях), государственная власть (то есть ее политическая терпимость к свободному обсуждению).

Такие второстепенные детали, как, например, социальная или идеологическая «среда обитания» исследователя, имеют тенденцию в конечном счете элиминироваться в ходе этого процесса, хотя в краткосрочной перспективе они, конечно, всегда играют роль.

Точно так же, как и проблему объективности, так называемую проблему «свободы от ценностей» можно решить гораздо более свободным путем, чем это делается обычно.

Четырнадцатый тезис. В критическом обсуждении существа вопроса (pertinent critical discussion) можно выделить следующие вопросы: [1] Вопрос истинности некоторого утверждения; вопрос его релевантности – насколько он относится к существу дела; вопрос о его интересности и о его значимости для интересующих нас проблем. [2] Вопрос о его релевантности, интересности и значимости с точки зрения различных вненаучных проблем, например, проблемы человеческого благополучия, или проблемы национальной обороны, или агрессивной националистической политики, промышленной экспансии, приобретения личного богатства.

Очевидно, невозможно полностью исключить все такие вненаучные интересы из научных исследований. И их точно так же невозможно исключить из исследований в области естественных наук, например, в физике, как и из социальных наук.

Что возможно, что важно и что придает науке ее специфический характер – это не исключение вненаучных интересов, а скорее проведение различия между интересами, не относящимися к поиску истины, и чисто научным интересом к истине. Вместе с тем хотя истина – наша главная научная ценность, она не является единственной ценностью. Релевантность, интерес и значимость (значимость высказываний с точки зрения чисто научной проблемной ситуации) – тоже научные ценности первого порядка, и это относится и к таким научным ценностям, как плодотворность, объяснительная сила, простота и точность.

Таким образом, существуют такие положительные и отрицательные ценности, которые являются чисто научными, и такие, которые являются вне научными. И хотя невозможно отделить научную работу от вненаучных приложений и оценок, одна из задач научной критики и научного обсуждения – бороться против смешения различных сфер ценностей и, в частности, отделять вненаучные оценки от вопросов истинности.

Этого, конечно, нельзя добиться раз и навсегда, с помощью декрета, но это остается одной из постоянных задач взаимной научной критики.

Чистота чистой науки – идеал, по предположению недостижимый, однако это идеал, за который мы постоянно боремся – и будем бороться – средствами критики.

Формулируя четырнадцатый тезис, я сказал, что практически невозможно изгнать вненаучные ценности из научной деятельности. Похоже обстоит дело и с объективностью: мы не можем лишить ученого его пристрастий, не лишив его в то же время его человечности, и мы не можем подавить или уничтожить его ценностные суждения, не уничтожив его как человека и как ученого. Наши мотивы и наши чисто научные идеалы, включая идеал бескорыстного поиска истины, глубоко укоренены во вненаучных и отчасти религиозных ценностных суждениях. Объективный и «свободный от ценностей» ученый не является идеалом ученого. Без страсти мы не можем достигнуть ничего – и уж конечно не в чистой науке. Выражение «любовь к истине» – не просто метафора.

Значит, дело не только в том, что объективность и свобода от ценностей практически недостижимы для отдельного ученого, а в том, что объективность и «свобода от ценностей» – сами по себе ценности. А поскольку свобода от ценностей сама есть ценность, требование безусловной свободы от ценностей парадоксально. Это возражение не очень важно, но следует заметить, что этот парадокс сразу же исчезает сам по себе, как только мы заменим требование свободы от ценностей требованием признать, что в число задач научной критики входит указывать на смешение ценностей и отделять чисто научные проблемы ценностей – проблемы истинности, релевантности, простоты и тому подобное – от вненаучных проблем.

До сих пор я пытался вкратце развить мое общее утверждение, что метод науки состоит в выборе интересных проблем и в критике наших всегда пробных и временных попыток их решить. И я пытался, кроме того, показать – используя в качестве примеров два неоднократно обсуждавшиеся вопроса о методе социальных наук, – что этот критический подход к методам (как его можно назвать) ведет к вполне разумным методологическим результатам. Вместе с тем, хотя я сказал несколько слов об эпистемологии, о логике познания и несколько критических слов о методологии социальных наук, я внес пока очень небольшой позитивный вклад в тему моего доклада – логику социальных наук.

Я не хочу задерживать вас, объясняя причины, по которым я считаю важным отождествить научный метод, хотя бы в первом приближении, с критическим методом. Вместо этого я предпочел бы перейти прямо к некоторым чисто логическим вопросам и моим логическим тезисам.

Пятнадцатый тезис. Самая важная функция чисто дедуктивной логики – быть органом критики.

Шестнадцатый тезис. Дедуктивная логика есть теория правильности (validity) логических выводов, или отношения логического следования. Необходимое и ключевое условие правильности логического следования следующее: если посылки правильного вывода истинны, то и заключение должно быть истинным.

Это можно выразить и так: дедуктивная логика есть теория передачи истинности от посылок к следствию.

Семнадцатый тезис. Мы можем сказать: если посылки истинны, а вывод правилен, то заключение должно быть истинным, и, следовательно, если заключение правильного вывода ложно, то невозможно, чтобы его посылки были истинны.

Этот тривиальный, но решающий результат можно также выразить следующим образом: дедуктивная логика есть не только теория передачи истинности от посылок к заключению, она есть в то же время теория обратной передачи ложности от заключения к по крайней мере одной из посылок.

Восемнадцатый тезис. Таким образом, дедуктивная логика становится теорией рациональной критики, потому что всякая рациональная критика представляет собой попытку показать, что из критикуемого нами утверждения следуют неприемлемые заключения. Если нам удалось логически вывести из некоторого утверждения неприемлемые заключения, это утверждение можно считать опровергнутым.

Деятнадцатый тезис. В науке мы работаем с теориями, то есть с дедуктивными системами. Это объясняется двумя причинами. Во-первых, теория или дедуктивная система есть попытка объяснения, а следовательно попытка решить некоторую научную проблему. Во-вторых, теорию, то есть дедуктивную систему, можно рационально критиковать через ее следствия. А это значит, что предметом рациональной критики является пробное решение.

Вот что можно сказать о формальной логике как об органоне критике.

Два фундаментальные понятия, которые я только что широко употреблял, требуют дальнейшего разъяснения: понятие истины и понятие объяснения.

Двадцатый тезис. Понятие истины необходимо для развиваемого мною критического подхода. Критикуем мы ведь как раз утверждение о том, что некоторая теория истинна. Как критики теории, мы, очевидно, пытаемся продемонстрировать, что это утверждение необоснованно, что оно ложно.

Важную методологическую идею, что мы можем учиться на собственных ошибках, невозможно понять без регулятивной идеи истины: любая ошибка состоит попросту в неспособности достичь нашей

цели, удовлетворить нашему стандарту объективной истинности, которая является нашей регулятивной идеей. Мы называем высказывание «истинным», если оно соответствует фактам, то есть если вещи именно таковы, как это описано в высказывании. Это то, что называется абсолютным, или объективным понятием истины, которым мы постоянно пользуемся. Успешная реабилитация этого абсолютного понятия истины – один из наиболее важных результатов современной логики.

Только что высказанное замечание исходит из того, что понятие истины было в последнее время поставлено под сомнение. И действительно это было тем фактором, который определил господствующие релятивистские идеологии нашего времени. Вот почему я склонен считать реабилитацию понятия истины логиком и математиком Альфредом Тарским самым важным философским результатом современной математической логики.

Я, конечно, не могу детально обсуждать здесь этот результат, могу только – по сути чисто догматически – сказать, что Тарский сумел самым простым и убедительным образом объяснить, в чем состоит соответствие высказывания фактам. Однако именно ощущение безнадежной трудности этой задачи привела к скептическому релятивизму, о социальных последствиях которого, я уверен, мне здесь не надо говорить.

Второе использованное мною понятие, которое может потребовать разъяснения – это идея объяснения, точнее, идея причинного объяснения.

Чисто теоретическая проблема, то есть проблема из области чистой науки, всегда состоит в том, чтобы найти некоторое объяснение: объяснение того или иного факта, явления, примечательной регулярности или примечательного исключения из правил. То, что мы надеемся объяснить, называется объясняемым (экспликандом). Пробное решение проблемы, то есть пробное объяснение, всегда состоит в построении теории, дедуктивной системы, которая позволяет нам объяснить объясняемое, связав его логически с другими фактами (с так называемыми начальными условиями). Полностью эксплицитное, или явное, объяснение всегда представляет собой построение логического вывода (или выводимости) объясняемого из теории, к которой добавлены некоторые начальные условия.

Таким образом, основная логическая схема всякого объяснения состоит из логического дедуктивного вывода, посылки которого состоят из теории и некоторых начальных условий, а заключением является объясняемое.

Эта основная схема имеет удивительно большое число приложений. С ее помощью, можно указать, например, на различие между гипотезами *ad hoc* и независимо проверяемыми гипотезами. Далее, и это может быть для вас более интересно, она дает возможность проанализировать логически – и очень простым образом – различие

между теоретическими проблемами, историческими проблемами и проблемами прикладных наук. А это показывает, что существует полное логическое оправдание знаменитого различия между теоретическими, или номотетическими, и историческими, или идиографическими, науками, если только в данном контексте понимать под «наукой» любую попытку решить определенное множество проблем, которое может быть выделено логически.

Вот что я могу сказать для разъяснения используемых мною логических понятий.

Оба эти понятия – понятия истины и понятие объяснения – делают возможным логическое выведение (logical development) других понятий, которые, возможно, еще важнее для логики познания, или методологии науки.

Первое из этих понятий – понятие приближения к истине (approximation to the truth); второе – понятие объяснительной силы или объяснительного содержания теории (explanatory power or explanatory content of a theory).

Эти два понятия – чисто логические, поскольку их можно определить с помощью чисто логических понятий истинности высказывания и содержания высказывания, то есть класса логических следствий дедуктивной теории.

Оба эти понятия – относительные. Хотя каждое высказывание истинно или ложно, тем не менее одновысказывание может представлять собой лучшее приближение к истине, чем другое высказывание. Так будет, например, в том случае, если одно высказывание имеет «больше» истинных и «меньше» ложных следствий, чем другое. (Предполагается, что подмножества истинных и ложных следствий множеств всех следствий этих двух высказываний сравнимы.) Тогда легко показать, что мы правильно считаем, что теория Ньютона представляет собой лучшее приближение к истине, чем теория Кеплера.

Аналогично можно показать, что объяснительная сила теории Ньютона больше, чем у теории Кеплера.

Таким образом, мы приходим к логическим понятиям, лежащим в основе оценок наших теорий и позволяющие нам осмысленно говорить о прогрессе или регрессе применительно к научным теориям.

Вот что я хотел сказать здесь об общей логике познания. По поводу конкретно логики социальных наук я хотел бы сформулировать еще несколько тезисов.

Двадцать первый тезис. Не существует чисто наблюдательной науки. Существуют только науки, в которых мы теоретизируем (более или менее осознанно или критически). Это относится и к социальным наукам.

Двадцать второй тезис. Психология – социальная наука, поскольку наши мысли и действия во многом зависят от социальных условий. Такие понятия, как а) подражание, б) язык, в) семья, очевидно, социальные понятия, и ясно, что ни психология обучения или мышления, ни, например, психоанализ не могли бы существовать, если бы они не использовали те или иные из этих социальных понятий. Таким образом, психология предполагает социальные понятия; это показывает, что невозможно объяснить общество исключительно в психологических терминах или свести его к психологии. Поэтому мы не можем рассматривать психологию как основу всех социальных наук.

Чего мы в принципе не можем объяснить психологически и что мы должны рассматривать как предпосылку любого психологического объяснения – это социальное окружение человека (man's social environment). Следовательно, задача описания этого социального окружения (конечно, как сказано ранее, с помощью объяснительных теорий; ведь описаний, свободных от теории, не существует) – основная задача социальной науки. Вполне возможно, что эту задачу следует считать задачей социологии. В дальнейшем я буду исходить именно из этого.

Двадцать третий тезис. Социология автономна в том смысле, что она в значительной степени может и должна стать независимой от психологии. Помимо зависимости психологии от социальных понятий, это определяется и тем внешним фактом, что перед социологией постоянно стоит задача объяснения непреднамеренных и часто нежелательных последствий человеческих действий. Например, конкуренция – социальное явление, обычно нежелательное для конкурентов, но которое может и должно быть объяснено как (обычно неизбежное) непреднамеренное следствие (сознательных и планируемых) действий конкурентов.

Таким образом, хотя и может существовать психологическое объяснение тех или иных действий конкурентов, конкуренция как социальное явление есть психологически необъяснимое следствие этих действий.

Двадцать четвертый тезис. Однако социология автономна и в другом смысле, а именно как то, что обычно называют социологией объективного понимания («Verstehende Soziologie»).

Двадцать пятый тезис. Логическое исследование методов экономики приводит к результату, который может быть применен ко всем социальным наукам. Это результат показывает, что в социальных науках существует чисто объективный метод, который вполне можно назвать методом объективного понимания, или ситуационной логикой (objective understanding, or situational logic). Социальная наука, ориентированная на объективное понимание, или ситуационную логику, может развиваться независимо от всяких психологических или

субъективных понятий. Ее метод состоит в анализе социальной ситуации действующих людей, достаточном для того, чтобы объяснить их действия ситуацией, без дальнейшей помощи со стороны психологии. Объективное понимание состоит в осознании того, что действие объективно соответствовало ситуации. Другими словами, ситуация анализируется достаточно глубоко, чтобы элементы, раньше казавшиеся психологическими (такие как желания, мотивы, воспоминания и ассоциации), преобразовались в элементы ситуации. Тогда человек с определенными желаниями станет человеком, ситуация которого характеризуется тем фактом, что он преследует определенные объективные цели, а человек с определенными воспоминаниями и ассоциациями становится человеком, ситуация которого может быть охарактеризована тем фактом, что он объективно имеет в своем распоряжении некоторые теории или некоторую информацию.

Это дает нам возможность понять действия человека в некотором объективном смысле, так что мы можем, например, сказать: конечно, у меня другие цели и я придерживаюсь других теорий (чем, скажем, Карл Великий), однако если бы я оказался в его ситуации, которую я проанализировал бы таким образом, – включив в эту ситуацию его цели и знания, – то я, а предположительно и вы тоже, действовали бы сходным образом. Метод ситуационного анализа, конечно, индивидуалистический метод, но он, разумеется, не психологический, ибо он в принципе исключает все психологические элементы и заменяет их объективными элементами ситуации. Я обычно называю это «логикой ситуации», или «ситуационной логикой».

Двадцать шестой тезис. Описанные объяснения, которые дает ситуационная логика, – это рациональные, теоретические реконструкции. Они чересчур упрощены, чересчур схематизированы и потому в общем ложны. Тем не менее, они могут иметь определенное и весьма большое истинностное содержание и могут – в строго логическом смысле – быть хорошими приближениями к истине, и даже лучшими, чем некоторые другие объяснения, допускающие проверку. В этом смысле логическое понятие приближения к истине необходимо для социальных наук, использующих метод ситуационного анализа. Главное, однако, то, что ситуационный анализ является рациональным, доступным для эмпирической критики и способным к совершенствованию. Действительно, мы можем, например, найти письмо, которое покажет, что в распоряжении Карла Великого было не то знание, которое мы предполагали в нашем анализе. В противоположность этому психологические или характерологические гипотезы вряд ли можно критиковать, используя рациональные аргументы.

Двадцать седьмой тезис. Ситуационная логика, в общем, предполагает физический мир, в котором мы действуем. Этот мир

содержит, например, физические ресурсы, находящиеся в нашем распоряжении, о которых мы что-то знаем (часто не слишком много). Помимо этого, ситуационная логика должна также предполагать социальный мир, в котором, кроме нас, живут другие люди, о чьих целях мы что-то знаем (часто не слишком много), и социальные институты. Эти социальные институты определяют специфически социальный характер нашего социального окружения. Эти социальные институты состоят из всех социальных реальностей социального мира, — реальностей, соответствующих вещам физического мира. Бакалейная лавка, факультет университета, полиция, закон являются в этом смысле социальными институтами. Церковь, государство и брак — тоже социальные институты, как и некоторые принудительные обычаи, такие как хакари в Японии. Однако в европейском обществе самоубийство — это не социальный институт в том смысле, в каком я употребляю этот термин и в каком я утверждаю, что это важная категория.

Это мой последний тезис. Далее я сформулирую одно предположение и сделаю краткое заключительное замечание.

Предположение. Возможно, мы можем принять предположительно (*tentatively*), в качестве фундаментальных проблем чисто теоретической социологии, во-первых, общую ситуационную логику и, во-вторых, теорию институтов и традиций. Это включает такие проблемы, как:

1. Институты не действуют; действуют только отдельные личности в институтах или через институты. Общая ситуационная логика этих действий будет теорией квазидействий институтов.

2. Мы можем построить теорию преднамеренных и непреднамеренных институциональных последствий целенаправленных действий. Это может также привести к теории создания и развития институтов.

Наконец, еще одно замечание. Я полагаю, что эпистемология важна не только для отдельных наук, но и для философии, и что религиозные и философские тревоги нашего времени, которые, конечно, касаются всех нас, являются в значительной степени результатом тревоги по поводу философии человеческого познания. Фридрих Ницше назвал ее европейским нигилизмом, а Жюльен Бенда — предательством интеллектуалов. Я бы охарактеризовал ее как следствие сократического открытия, что мы ничего не знаем, то есть что мы никогда не можем рационально оправдать наши теории.

Однако это важное открытие, которое, помимо прочих болезней, породило болезнь экзистенциализма, есть открытие, так сказать, только наполовину, и потому нигилизм можно преодолеть. Действительно, хотя мы не можем рационально оправдать наши теории и даже не можем доказать, что они вероятны, мы можем рационально критиковать их. И мы часто можем отличить лучшие теории от худших.

Это еще до Сократа знал Ксенофан, сказавший нам:
Боги открыли не сразу
Все вещи нам; но с течением времени,
Ища, мы можем научиться и узнать вещи лучше...

Первоисточник:

Поппер К. Логика социальных наук // Вопросы философии. 1992.
№ 10. С. 65-75

Вопросы к тексту:

1. Какова задача познания?
2. В чем состоит метод социальных наук, естественных наук?
Есть ли существенная разница в методах? С чего оно (познание) начинается?
3. Как автор понимает «проблему».
4. В чем заключается объективность науки?
5. Почему методологический подход натурализма, провозглашающий, что социальным наукам необходимо учиться у естественных, автор называет ошибочным?
6. Что такое и от чего зависит объективность науки (как естественных, так и социальных)?

РИККЕРТ ГЕНРИХ

Риккерт (Rickert) **Генрих** (1863-1936) – немецкий философ, виднейший представитель Баденской школы неокантианства. Преподавал философию в Страсбургском (1888-1891), Фрейбургском (1891-1915), Гейдельбергском (с 1916) университетах. Основные сочинения: «Предмет познания» (1892), «Границы естественнонаучного образования понятий» (1896), «Науки о природе и науки о культуре» (1899), «Философия истории» (1904), «Логика предикатов и проблема онтологии» (1930), «Основные проблемы философской методологии, онтологии и антропологии» (1934) и др. Он продолжил и развил далее представления Виндельбанда о философии как науке о ценностях, которые образуют «совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта, мир трансцендентного смысла».

Философия, по мнению Риккерта, должна представлять собой систему, базирующуюся на анализе взаимных отношений между действительностью и ценностями, составляющих так называемую мировую проблему; выявить их возможное единство. Риккерт проводит существенное различие между философией и специальными науками; цель последних заключается в познании лишь части действительности, в

то время как философия пытается постичь ее целое – то, где действительность сочетается с ценностью и что неумолимо ускользает из ведения частных наук. Отсюда главной задачей философии становится разработка чистой теории ценностей, что предполагает разграничение их различных видов, выявление специфики и взаимоотношения между собой. Все эти проблемы Риккерт относит, главным образом, к культуре и истории и считает, что они должны предшествовать решению упомянутой мировой проблемы. Однако философия не растворяется им только в истории и, более того, не исчерпывается исключительно понятием чистой теории ценностей. Ее последней проблемой провозглашается все-таки проблема единства ценности и действительности, суть которой в отыскании так называемого третьего царства, объединяющего две эти области. В роли такого посредника Риккерт и провозглашает «царство смысла». Ценность всегда проявляет себя в мире как объективный смысл, который, согласно Риккерту, связан с реальным психическим актом – суждением, с которым, однако, не совпадает, далеко выходя за границы непосредственного психического бытия (в отличие от оценки, в которой смысл проявляется, и которая представляет собой такой реальный психический акт).

Текст из: Риккерт Г. «Науки о природе и науки о культуре»

Природа и культура

Строго систематическое изложение, ставящее на первый план логические проблемы, должно было бы исходить из размышления о формальных различиях методов, т. е. попытаться прояснить понятие науки о культуре из понятия исторической науки. Но так как для частных наук исходным моментом являются предметные различия и так как разделение труда в науках в его дальнейшем развитии определяется, прежде всего, материальной противоположностью природы и культуры, то я начну, чтобы не отдалиться еще более, чем это пока нужно, от интересов специального исследования, с предметной (sachlich) противоположности, а затем уже перейду к выяснению формальных методических различий, после чего только постараюсь показать отношения между формальным и материальным принципом деления. Слова «природа» и «культура» далеко не однозначны, в особенности же понятие природы может быть точнее определено лишь через понятие, которому его в данном случае противопоставляют. Мы лучше всего избегнем кажущейся произвольности в употреблении слова «природа», если будем придерживаться сперва первоначального его значения. Продукты природы – то, что свободно произрастает из земли. Продукты же культуры производит поле, которое человек вспахал и засеял. Следовательно, природа есть совокупность всего того, что возникло само собой, само родилось и предоставлено собственному росту. Противоположностью природе в этом смысле является культура, как то, что или непосредственно создано человеком, действующим сообразно

оцененным им целям, или оно уже существовало раньше, по крайней мере, сознательно взлелеяно им ради связанной с ним ценности.

Как бы широко мы ни понимали эту противоположность, сущность ее всегда остается неизменной: во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти явления или созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком; и наоборот, все, что возникло и выросло само по себе, может быть рассматриваемо вне всякого отношения к ценностям, а если оно и на самом деле есть не что иное, как природа, (то и должно быть рассматриваемо таким образом). В объектах культуры, следовательно, заложены (haften) ценности. Мы назовем их благами (Guter), чтобы таким образом отличить их как ценные части действительности от самих ценностей как таковых, не представляющих собой действительности и от которых мы здесь можем отвлечься. Явления природы мыслятся не как блага, а вне связи с ценностями, и если от объекта культуры отнять всякую ценность, то он станет частью простой природы. Благодаря такому либо наличному, либо отсутствующему отнесению к ценностям мы можем с уверенностью различать два рода объектов, и мы уже потому имеем право делать это, что всякое явление культуры, если отвлечься от заложенной в нем ценности, необходимо может быть рассмотрено как стоящее также в связи с природой и, стало быть, как составляющее часть природы.

Что же касается рода ценности, превращающей части действительности в объекты культуры и выделяющей их этим самым из природы, то мы должны сказать следующее. О ценностях нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но только, что они значат (gelten) или не имеют значимости. Культурная ценность или фактически признается общезначимой, или же ее значимость и тем самым более чем чисто индивидуальное значение объектов, с которыми она связана, постулируется, по крайней мере, хоть одним культурным человеком. При этом, если иметь в виду культуру в высшем смысле слова, то речь должна идти не об объектах простого желания (Begehren), но о благах, к оценке которых или к работе над которыми мы чувствуем себя более или менее нравственно обязанными в интересах того общественного целого, в котором мы живем, или по какому-либо другому основанию. Этим самым мы отделяем объекты культуры как от того, что оценивается и желается только инстинктивно (triebartig), так и от того, что имеет ценность блага, если и не на основании одного только инстинкта, то благодаря прихотям настроения.

Легко показать, что эта противоположность природы и культуры, поскольку дело касается различия обеих групп объектов, действительно лежит в основе деления наук. Религия, церковь, право, государство, нравственность, наука, язык, литература, искусство, хозяйство, а также

необходимые для его функционирования технические средства являются, во всяком случае, на определенной ступени своего развития, объектами культуры или культурными благами в том смысле, что связанная с ними ценность или признается значимой всеми членами общества, или ее признание предполагается; поэтому, расширив еще наше понятие культуры настолько, чтобы в него могли войти также и начальные ступени культуры и стадии ее упадка, а кроме того, и явления, благоприятствующие или препятствующие культуре, мы увидим, что оно охватывает собой все объекты науки о религии, юриспруденции, истории, филологии, политической экономии и т.д., т.е. всех «наук о духе», за исключением психологии.

То обстоятельство, что мы причисляем к культуре также орудия производства сельского хозяйства, а также химические вспомогательные средства, не может, конечно, служить аргументом против нашего понятия науки о культуре, как полагает Вундт, но, наоборот, оно показывает, что это выражение гораздо лучше подходит к не естественнонаучным дисциплинам, чем термин «наука о духе». Хотя технические изобретения обыкновенно и совершаются при помощи естественных наук; но сами они не относятся к объектам естественнонаучного исследования; нельзя также поместить их в ряду наук о духе. Только в науке о культуре развитие их может найти свое место.

Можно, конечно, сомневаться, куда относятся такие дисциплины, как география и этнография, но разрешение этого вопроса зависит только от того, с какой точки зрения они рассматривают свои предметы, т.е. смотрят ли они на них как на чистую природу или ставят их в известное отношение к культурной жизни. Земная поверхность, сама по себе чистый продукт природы, приобретает как арена всякого культурного развития еще иной, помимо чисто естественнонаучного, интерес; и дикие народы могут, с одной стороны, рассматриваться как «естественные народы»; с другой же стороны, их можно изучать с точки зрения наличия «зачатков» культуры. Эта двойственность рассмотрения только подтверждает наш взгляд, что дело вовсе не в различии природы и духа, и мы имеем поэтому право безбоязненно называть частные не естественнонаучные дисциплины науками о культуре, в указанном выше значении данного слова.

Однако часто слово это употребляется в другом смысле; поэтому было бы, пожалуй, полезно отчетливо отграничить наше понятие от тех родственных ему понятий, в которых слово «культура» обнимает, отчасти, слишком широкую, но отчасти и слишком узкую область. Ограничусь лишь несколькими примерами.

Как тип чересчур широкой формулировки я беру определение науки о культуре, данное Паулем. Краткий сравнительный анализ его воззрений тем более желателен, что своими убедительными

исследованиями Пауль не только содействовал замене термина науки о духе термином науки о культуре, но и в новейшее время был одним из первых, указавших на фундаментальное логическое различие между наукой закономерной (Gesetzeswissenschaft) и исторической, которое займет еще наше внимание в будущем. Но, несмотря на это, Пауль все еще видит «характерный признак культуры» в «упражнении психических факторов». Ему это кажется даже «единственно возможным точным отграничением данной области от объектов чисто естественных наук», и так как для него «психический элемент является ... существеннейшим фактором всякого культурного развития», «вокруг которого все вращается», то и психология становится для него «главнейшей базой всех наук о культуре в высшем смысле этого слова». Термина науки о духе он избегает исключительно потому, что, «лишь только мы вступим в область исторического развития ... мы будем иметь дело наряду с психическими также и с физическими силами». Откуда следует, что психическое там, где оно проявляется самостоятельно, есть объект чистой науки о духе, но вся действительность, состоящая из физического и психического бытия, относится к наукам о культуре.

В этом рассуждении, бесспорно, верно то, что науки о культуре нельзя ограничивать исследованием одних только духовных процессов и что поэтому выражение «науки о духе» мало говорит и с этой точки зрения. Но нужно пойти далее и спросить, имеют ли науки о культуре вообще право отделять физическое от психического бытия так, как это делает психология, и совпадает ли действительно понятие духовного, употребляемое науками о культуре, с понятием психического, образуемым психологией. Но оставляя даже это в стороне, я никак не могу понять, каким образом Пауль, идя своим путем, хочет «точно» (exakt) отделить естествознание от наук о культуре. Он сам делает вывод, что, согласно его определению нужно признать даже животную (tierisch) культуру, но ведь и он не сможет утверждать, что животная жизнь при рассмотрении духовных процессов, безусловно, относится к наукам о культуре. Последнее будет иметь место только тогда, когда мы будем рассматривать ее не как предварительную ступень человеческой духовной жизни вообще, но как ступень к человеческой культурной жизни, в указанном мною выше смысле. Как только это отнесение к культурным ценностям отпадет, мы будем уже иметь дело исключительно с природой, и «единственно возможное точное отграничение» области оказывается здесь совершенно бессильным.

Пауль сам *implicite* соглашается с этим, когда он приводит в качестве примера науки о культуре историю развития художественных инстинктов и общественной организации у животных, ибо говорить о художественных инстинктах и общественной организации животных имеет смысл лишь тогда, если речь идет о явлениях, которые могут

всецело рассматриваться по аналогии с человеческой культурой; но тогда они будут также культурными процессами в моем смысле. Такая точка зрения по отношению к жизни животных не может все же считаться единственно правомерной; более того, можно было бы даже показать, что перенесение понятий человеческой культуры на общества животных в большинстве случаев является лишь забавной, но притом путающей аналогией. Что следует понимать под словом «государство», если под ним подразумевается Германская империя и пчелиный улей, что – под художественным творением, если под ним подразумеваются медичейские гробницы Микеланджело и пение жаворонка? Как бы то ни было, определение Пауля именно вследствие того, что психическое должно являться его существенным признаком, не в состоянии ограничить культуру от природы, и его дальнейшие рассуждения показывают, что для него самого это определение оказывается недостаточным.

Но я не буду разбирать этого дальше. Мне хотелось только на примере Пауля еще раз показать, как без точки зрения ценности, отделяющей блага от свободной от ценности действительности, нельзя провести резкого отграничения природы и культуры, и я хотел бы теперь только еще выяснить, почему при определении понятия культуры так легко на место ценности вступает понятие духовного.

В самом деле, явления культуры должны быть рассматриваемы не только по отношению к ценности, но также и по отношению к оценивающему их психическому существу, потому что ценности оцениваются только психическим существом, – обстоятельство, благодаря которому психическое вообще рассматривается как нечто более ценное по сравнению с телесным. Так что на самом деле существует связь между противоположением природы и культуры, с одной стороны, и природы и духа – с другой, поскольку в явлениях культуры, представляющих собою блага, всегда должна участвовать оценка, а потому вместе с ней и духовная жизнь. Однако, как бы это ни было верно, отсюда все же еще не следует, что деление наук, основанное на противоположности природы и духа, правильно, так как простая наличность психического (ибо жизнь души как таковая может быть рассматриваема также как природа) еще не создает объекта культуры и потому не может быть употреблена для определения понятия культуры. Последнее было бы возможно только в том случае, если бы в понятии психического, как необходимой предпосылки всякой оценки, всегда было заключено уже и понятие самой ценности и притом как общезначимой ценности. Возможно, часто так и бывает на самом деле, чем и объясняются отвергаемые нами попытки деления. Но такое отождествление духа с оценкой общезначимой ценности недопустимо, поскольку под духом будет подразумеваться психическое. Необходимо, напротив, между духовным бытием, или психическими актами оценки, с

одной стороны, и самими ценностями и их значимостью – с другой, проводить такое же резкое логическое (*begriffliche*) различие, как и между благами и заложенными в них ценностями, а также уяснить себе, что в «духовных ценностях» центр тяжести лежит не в духовном, но в ценностях. Тогда уже не к чему будет более употреблять психическое для отграничения культуры от природы. Только как оценка связано оно с культурой, но и будучи оценкой, оно еще не совпадает с ценностью, превращающей действительность в культурное благо.

Совсем вкратце смогу я коснуться, наконец, определений, ограничивающих понятие культуры слишком узко понятием сферой общепризнанных объектов. Я останавливаюсь здесь на них главным образом потому, что благодаря некоторым из них слово «культура» приобрело для многих фатальный побочный смысл, чем и объясняется отрицательное отношение к термину «науки о культуре». Я здесь менее всего имею в виду такие выражения, как «борьба за культуру» («*Kulturkampf*») и «этическая культура», как не имеющие ничего общего с наукой, и я не думаю также, что из-за злоупотребления языком некоторых лиц, понимающих под культурой только массовые движения или не причисляющих войны прошлого времени как «безнравственные» к культуре, следовало бы отказаться от употребления самого слова «культура». Наоборот, я имею здесь в виду главным образом, хотя и неясное, но крайне популярное у широкой публики понятие «история культуры». Чтобы быть пригодным для разделения наук на две группы, наше понятие культуры должно, конечно, быть совершенно независимым от таких, например, противоположений, как противоположение истории культуры политической истории, получивших особенно интересное освещение в сочинениях Дитриха Шефера и Готейна. С одной стороны, согласно нашему определению, государство представляет собой культурное благо, подобно народному хозяйству или искусству, и в этом никто не сможет усмотреть произвольной терминологии. С другой же стороны, нельзя также безапелляционно отождествлять культурную жизнь с жизнью государственной. Шефер верно показал, что вся высшая культура развивается только в государстве и, вероятно, историческое исследование вправе ставить государственную жизнь на первый план; однако многое, например, язык, искусство и наука, в своем развитии отчасти совершенно не зависит от государства; достаточно только вспомнить о религии, чтобы стало ясно, насколько невозможно подчинить все культурные блага государственной жизни и соответственно этому все культурные ценности политическим.

Итак, будем придерживаться вполне совпадающего с общепринятым языком понятий культуры, т. е. будем понимать под культурой совокупность объектов, связанных с общезначимыми ценностями и лелеемых ради этих ценностей, не придавая ему никакого более точного материального

определения, и посмотрим теперь, как это понятие сможет быть нам далее полезным при отграничении двух групп наук.

Исторические науки о культуре

Проблеме, о которой сейчас пойдет речь, мы дадим название проблемы исторического образования понятий, так как под понятием, расширяя общепринятое словоупотребление, мы подразумеваем всякое соединение (*Zusammenfassung*) существенных элементов какой-нибудь действительности. Подобное расширение правомерно, поскольку ясно, что понимание еще не равнозначно генерализированию. Итак, нам нужно теперь найти руководящий принцип таких понятий, содержание которых представляет собой нечто особенное и индивидуальное. От решения этой проблемы зависит не только логический характер исторической науки, но в сущности и оправдание деления на науки о природе и науки о культуре. Это деление правильно, если, как я думаю, удастся показать, что тоже самое понятие культуры, с помощью которого мы смогли отделить друг от друга обе группы научных объектов, сможет определить и принцип исторического, или индивидуализирующего образования понятий. Таким образом, нам теперь, наконец, предстоит показать связь между формальным и материальным принципом деления и понять сущность исторических наук о культуре.

Эта связь, по своей основе, проста, и лучше всего мы уясним себе ее тогда, когда поставим вопрос, что представляют собой собственно те объекты, которые мы не только желаем объяснить естественнонаучным образом, но и изучить и понять историческим, индивидуализирующим методом. Мы найдем, что те части действительности, которые индифферентны по отношению к ценностям и которые мы поэтому рассматриваем в указанном смысле только как природу, имеют для нас, в большинстве случаев, также только естественнонаучный (в логическом смысле) интерес, что у них, следовательно, единичное явление имеет для нас значение не как индивидуальность, а только как экземпляр, более или менее общего понятия. Наоборот, в явлениях культуры и в тех процессах, которые мы ставим к ним в качестве предварительных ступеней в некоторое отношение, дело обстоит совершенно иначе, т. е. наш интерес здесь направлен также и на особенное и индивидуальное, на их единственное и неповторяющееся течение, т. е. мы хотим изучать их также историческим, индивидуализирующим методом.

Тем самым мы получаем самую общую связь между материальным и формальным принципом деления, и основание этой связи нам также легко понять. Культурное значение объекта, поскольку он принимается во внимание как целое, покоится не на том, что у него есть общего с другими действительностями, но именно на том, чем он отличается от них. И поэтому действительность, которую мы рассматриваем с точки зрения отношения ее к культурным ценностям, должна быть всегда

рассмотрена также со стороны особенного и индивидуального. Можно даже сказать, что культурное значение какого-нибудь явления часто тем больше, чем исключительнее соответствующая культурная ценность связана с его индивидуальным обликом. Следовательно, поскольку речь идет о значении какого-нибудь культурного процесса для культурных ценностей, только индивидуализирующее историческое рассмотрение будет действительно соответствовать этому культурному явлению рассматриваемое как природа и подведенное под общие понятия, оно превратилось бы в один из безразличных родовых экземпляров, место которого с равным правом мог бы занять другой экземпляр того же рода; поэтому нас и не может удовлетворить его естественнонаучное, или генерализирующее изучение. Правда, последнее также возможно, так как всякая действительность может рассматриваться генерализирующим образом, но результатом подобного рассмотрения было бы, выражаясь опять словами Гёте, то «что оно разорвало бы и привело бы к мертвящей всеобщности то, что живет только особой жизнью».

Эта связь между культурой и историей дает нам вместе с тем возможность сделать еще один шаг дальше. Она не только показывает нам, почему для культурных явлений недостаточно естественнонаучного, или генерализирующего рассмотрения, но также и то, каким образом понятие культуры делает возможным историю как науку, т. е. каким образом благодаря ему возникает индивидуализирующее образование понятий, создающее из простой и не доступной изображению разнородности охватываемую понятиями индивидуальность. В сущности, значение культурного явления зависит исключительно от его индивидуальной особенности, и поэтому в исторических науках о культуре мы не можем стремиться к установлению его общей «природы», но, наоборот, должны пользоваться индивидуализирующим методом. Однако культурное значение объекта опять-таки отнюдь не покоится на индивидуальном многообразии, присущем всякой действительности и вследствие своей необозримости недоступном никакому познанию и изображению, с культурно-научной точки зрения всегда принимается во внимание только часть индивидуального явления, и только в этой части заключается то, благодаря чему оно делается для культуры «индивидуумом», в смысле единичного, своеобразного и незаменимого никакой другой действительностью явления. То, что у него есть общего с другими экземплярами его рода в естественнонаучном смысле, например, если речь идет об исторической личности, с «*homo sapiens*», а также все необозримое количество его безразличных для культуры индивидуальных особенностей, – все это не изображается историком.

Отсюда вытекает, что и для исторических наук о культуре действительность распадается на существенные и несущественные элементы, а именно – на исторически важные индивидуальности и просто

разнородное бытие. Тем самым мы приобрели, по крайней мере в самой общей, хотя еще и неопределенной форме, искомый нами руководящий принцип исторического образования понятий, т. е. преобразования разнородной непрерывной действительности при сохранении ее индивидуальности и особенности. Мы можем теперь различать два рода индивидуального: простую разнородность (*Andersart-tigkei*) и индивидуальность в узком смысле слова. Одна индивидуальность совпадает с самой действительностью и не входит ни в какую науку. Другая представляет собой определенное понимание действительности и потому может быть охвачена понятиями. Из необозримой массы индивидуальных, т. е. разнородных, объектов историк останавливает свое внимание сначала только на тех, которые в своем индивидуальном своеобразии или сами воплощают в себе культурные ценности или стоят к ним в некотором отношении. При этом из необозримого и разнородного многообразия каждого отдельного объекта он опять-таки выбирает только то, что имеет значение для культурного развития и в чем заключается историческая индивидуальность в отличие от простой разнородности. Итак, понятие культуры дает историческому образованию понятий такой же принцип выбора существенного, какой в естественных науках дается понятием природы как действительности, рассмотренной с точки зрения общего. Лишь на основе обнаруживающихся в культуре ценностей становится возможным конституировать понятие доступной изображению исторической индивидуальности.

На этот способ образования понятий так же, как и на различие обоих видов индивидуального, логика до сих пор не обращала внимания, что объясняется тем, на мой взгляд, весьма существенным обстоятельством, что исторические понятия, содержащие в себе исторические индивидуальности и выявляющие их из разнородно-индивидуальной действительности, не выступают так отчетливо и ясно, как естественнонаучные. Причину этого мы уже знаем. В противоположность общим понятиям, они редко выражаются в абстрактных формулах или определениях. Закрывающееся в них содержание большей частью окутано в исторической науке наглядным материалом. Они дают нам его в наглядном образе, который часто почти что совершенно скрывает его и для которого они дают схему и контуры; мы же принимаем затем этот образ за главное и рассматриваем его как отображение индивидуальной действительности. Этим и объясняется непонимание того логического процесса, который лежит в основе исторических трудов, только отчасти носящих наглядный характер, и который решает, что существенно с исторической точки зрения; непонимание, часто даже переходящее в отрицание в истории какого-бы то ни было принципа выбора. Поскольку в этом последнем случае вполне

справедливо полагали, что простое «описание» единичного еще не представляет собой науки, то и возникла мысль поднять историю на ступень науки, а так как тогда был известен только один принцип образования понятий, то истории и был рекомендован генерализирующий метод естественных наук. Идя этим путем, нельзя было, конечно, понять сущность исторической науки. Этим игнорированием индивидуализирующего принципа выбора объясняется также то сочувствие, которое часто бессмысленные попытки превратить историю в естествознание встречали со стороны логики, оперировавшей с одним лишь принципом генерализирующего выбора.

Вероятно, многие историки не согласятся с тем, что изложенный здесь логический принцип правильно передает сущность их деятельности, т. е. делает впервые только возможным отделение исторической индивидуальности от несущественной разнородности; они будут настаивать на том, что задача их сводится к простой передаче действительности. Ведь один из их величайших учителей поставил им цель описывать все так, «как оно было на самом деле».

Но это ничего не говорит против моих выводов. Конечно, по сравнению с трудами историков, произвольно искажавших факты или прерывавших изложение субъективными выражениями похвалы и порицания, требование Ранке соблюдать «объективность» справедливо, и именно в противоположность таким произвольным историческим конструкциям следует подчеркивать необходимость считаться с фактами. Но отсюда, однако, не следует, даже если Ранке и был такого мнения, что историческая объективность заключается в простой передаче голых фактов без руководящего принципа выбора. В словах «как оно было на самом деле» (*eigentlich*) заключается, как и в «идиографическом» методе, проблема. Это напоминает нам одну известную формулировку сущности естественнонаучного метода, вполне соответствующую формуле Ранке. Если, по Кирхгофу, цель механики состоит в «исчерпывающем» (*vollständig*) и возможно простейшем описании происходящих в природе движений, то этим точно так же еще ничего не сказано, ибо весь вопрос в том и заключается, что именно делает «описание» «исчерпывающим» и в чем состоит его «возможная простота». Такие определения только затушевывают проблемы, а не разрешают их; и как ни должна ориентироваться логика на труды великих ученых, она все же не должна на этом основании рабски следовать им в их определениях сущности их собственной деятельности. Вполне правильно говорит Альфред Дове, что Ранке избегал одностороннего искажения и оценки фактов не благодаря безразличию, но благодаря универсальности своего сочувствия (*Mitgefühl*); так что даже сам великий мастер «объективной» истории, судя по этому замечанию лучшего его знатока, является в исторических трудах своих «сочувствующим» человеком, что принципиально отличает

его от естествоиспытателя, в научной работе которого «сочувствие» не может играть никакой роли. Для историка, которому, как этого желал Ранке, удалось бы совершенно заглушить свое собственное я, не существовало бы больше вообще истории, а только бессмысленная масса просто разнородных фактов, одинаково значительных или одинаково лишенных всякого значения и из которых ни один не представлял бы исторического интереса.

Свою «историю», т.е. свое единичное становление, если все существующее рассматривать независимо от его значения и вне какого бы то ни было отношения к ценностям, имеет всякая вещь в мире, совершенно так же, как каждая вещь имеет свою «природу» т.е. может быть подведена под общие понятия или законы. Поэтому один уже тот факт, что мы желаем и можем писать историю только о людях, показывает, что мы при этом руководствуемся ценностями, без которых не может быть вообще исторической науки. То, что ценности обыкновенно не замечаются, объясняется исключительно тем, что основывающееся на культурных ценностях выделение существенного из несущественного большей частью совершается уже авторами, дающими историку его материал, или представляется историку-эмпирику настолько «самою собой понятным», что он совсем не замечает того, что здесь на самом деле имеет место. Определенное понимание действительности он смешивает с самой действительностью. Логика должна ясно сознать сущность этого само собой разумеющегося понимания, ибо на этой самой понятной предпосылке основывается своеобразие индивидуализирующей науки о культуре в противоположность генерализирующему пониманию индифферентной по отношению к ценностям природы.

Мы видим теперь, почему нам раньше важно было подчеркнуть, что только благодаря принципу ценности становится возможным отличить культурные процессы от явлений природы с точки зрения их научного рассмотрения. Только благодаря ему, а не из особого вида действительности, становится понятным – отличающееся от содержания общих естественных понятий (Naturbegriff) – содержание индивидуальных, как мы теперь уже можем сказать, «культурных понятий» (Kulturbegriff); и для того, чтобы еще яснее выявить все своеобразие этого различия, мы вполне определенно назовем теперь исторически-индивидуализирующий метод методом отнесения к ценности в противоположность естествознанию, устанавливающему закономерные связи и игнорирующему культурные ценности и отнесение к ним своих объектов.

Смысл этого ясен. Скажите историку, что он не умеет отличать существенное от несущественного, он воспримет это как упрек своей научности. Он сразу согласится с тем, что должен изображать только то,

что «важно», «значительно», «интересно», или еще что-нибудь в этом роде, и будет с пренебрежением смотреть на того, кто рад, когда червей находит дождевых. Все это, в такой форме, до того само собой понятно, что не требует даже особого акцентирования. И все же здесь кроется проблема, которая может быть разрешена только тем, что мы ясно сознаем отнесение исторических объектов к связанным с благами культуры ценностям. Там, где нет этого отнесения, там события неважны, незначительны, скучны и не входят в историческое изложение, тогда как естествознание не знает несущественного в этом смысле. Итак, благодаря принципу отнесения к ценности мы только явно формулируем то, что всякий имплицитно утверждает, говоря, что историк должен уметь отличать важное от незначительного.

Тем не менее понятие отнесения к ценности следовало бы прояснить еще и с другой стороны, в особенности же отграничить его от таких понятий, с которыми его легко можно смешать, для того, чтобы не показалось, что истории ставятся здесь задачи, несовместимые с ее научным характером. Согласно широко распространенному предрассудку, в частных науках не должно быть места никаким точкам зрения ценности. Они должны ограничиваться тем, что действительно существует. Обладают ли вещи ценностью или нет — историку нет до этого дела. Что можно возразить на это?

В известном смысле это совершенно верно, и мы должны поэтому еще показать, что наше понятие истории при правильном его освещении ни в коем случае не противоречит данному положению. Для этой цели будет полезно, если мы вкратце напомним все, сказанное нами относительно ценности и действительности и их взаимоотношения с точки зрения понятия культуры.

Ценности не представляют собой действительности, ни физической, ни психической. Сущность их состоит в их значимости, а не в их фактичности. Но ценности связаны с действительностью, и связь эта, как мы уже знаем, имеет два смысла. Ценность может, во-первых, таким образом присоединяться к объекту, что последний делается — тем самым — благом, и она может также быть связанной с актом субъекта таким образом, что акт этот становится тем самым оценкой. Блага же и оценки могут быть рассматриваемы с точки зрения значимости связанных с ними ценностей, т. е. когда стараются установить, заслуживает ли какое-нибудь благо действительно наименования блага и по праву ли совершается какая-нибудь оценка. Однако я упоминаю об этом только для того, чтобы сказать, что исторические науки о культуре при исследовании благ и людей — оценивающих субъектов, не могут дать на подобные вопросы никакого ответа. Это заставило бы их высказывать оценки, а оценивание (Werthen) действительно не должно никогда входить в чисто историческое понимание действительности. Здесь кроется

несомненно правомерный мотив стремления изгнать из эмпирических наук точку зрения ценности.

Следовательно, тот метод «отнесения к ценности», о котором мы говорим и который должен выражать собой сущность истории, следует самым резким образом отделять от метода оценки, т.е. значимость ценности никогда не является проблемой истории, но ценности играют в ней роль лишь постольку, поскольку они фактически оцениваются субъектами и поскольку поэтому некоторые объекты рассматриваются фактически как блага. Если история, следовательно, и имеет дело с ценностями, то все же она не является оценивающей наукой. Наоборот, она устанавливает исключительно то, что есть. Риль неправ в своем возражении, утверждая, что отнесение к ценностям и оценкам представляют собой один и тот же неделимый духовный акт суждения. Напротив, перед нами два в логической своей сущности принципиально отличных друг от друга акта, до сих пор, к сожалению, недостаточно различавшихся между собой. Отнесение к ценностям остается в области установления фактов, оценка же выходит из нее. То, что культурные люди признают некоторые ценности за таковые и поэтому стремятся к созданию благ, с которыми эти ценности связываются, – это факт, не подлежащий никакому сомнению. Лишь с точки зрения этого факта, большей частью молчаливо предполагающегося историком, а отнюдь не с точки зрения значимости ценностей, до которой историку как представителю эмпирической науки нет решительно никакого дела, действительность распадается для истории на существенные и несущественные элементы. Если бы даже ни одна из оцениваемых культурными людьми ценностей не имела никакой значимости, то и тогда не подлежало бы сомнению, что для осуществления фактически оцениваемых ценностей или для возникновения благ, которым эти ценности присущи, могло бы иметь значение только определенное количество объектов и что у этих объектов принимается во внимание опять-таки только определенная часть их содержания. Следовательно, исторические индивидуальности возникают без оценки историка.

При этом само собой разумеется, исторически важным и значительным считается не только то, что способствует, но даже и то, что мешает реализации культурных благ. Только то, что индифферентно по отношению к ценности, исключается как несущественное, и уже этого достаточно, чтобы показать, что назвать какой-нибудь объект важным для ценностей и для актуализации культурных благ еще не значит оценить его, ибо оценка должна быть всегда или положительной, или отрицательной. Можно спорить по поводу положительной или отрицательной ценности какой-нибудь действительности, хотя значительность последней и стояла бы вне всякого сомнения. Так, например, историк как таковой не может решить, принесла ли Французская революция пользу Франции или Европе

или повредила им. Но ни один историк не будет сомневаться в том, что собранные под этим термином события были значительны и важны для культурного развития Франции и Европы и что они поэтому как существенные должны быть упомянуты в европейской истории. Короче говоря, оценивать – значит высказывать похвалу или порицание. Относить к ценностям – ни то, ни другое.

Итак, к этому только и сводится наше мнение. Если история высказывает похвалу или порицание, то она преступает свои границы как науки о бытии (Seinswissenschaft), ибо похвала или порицание могут быть обоснованы только с помощью имеющегося критерия ценностей, значимость которых уже доказана, а такое доказательство не может быть целью истории. Конечно, никто не может запрещать историку производить оценку исследуемых им явлений. Необходимо только иметь в виду, что оценивание не входит в понятие исторического образования понятий и что отнесение событий к руководящей культурной ценности выражает исключительно лишь историческую важность или значительность их, совершенно не совпадающую с их положительной или отрицательной ценностью. Поэтому Риль вполне прав, утверждая, что один и тот же исторический факт, в зависимости от различной связи, в которой его рассматривает историк, приобретает различный акцент, хотя объективная ценность его остается той же самой. Но это, однако, не противоречит высказанному здесь взгляду, а, наоборот, только подтверждает его. Объективная ценность совсем не интересует историка, поскольку он только историк, и именно поэтому вместе с различием связи, т.е. с различием основных ценностных ориентации, со стороны которых историк рассматривает свой объект, может варьироваться также и «акцент», т.е. значение объекта для различных отдельных историй.

Точно так же и возражение Э. Мейера служит только к разъяснению и подтверждению моего взгляда на сущность исторического образования понятий. Для того, чтобы показать, каким образом точка зрения ценности обуславливает выбор существенного, я указал на то, что отклонение германской императорской короны Фридрихом Вильгельмом IV исторически существенно, портной же, который шил ему костюм, для истории, напротив, безразличен. Если Мейер находит, что упомянутый портной, конечно, всегда будет безразличен для политической истории, но можно очень легко представить себе, что он будет исторически важным в истории мод, портняжного ремесла или цен, а это, несомненно, правильно, и мне, действительно, следовало бы выбрать в качестве примера не портного, а какой-нибудь другой объект, который ни для одного исторического изложения не мог бы уже сделаться существенным или явно подчеркнуть несущественность портного для политической истории. Но, независимо от этого, именно утверждение Мейера и доказывает, что с переменой руководящей культурной ценности меняется

содержание исторического изложения, следовательно, отнесение к культурной ценности определяет историческое образование понятий. Вместе с тем оно показывает, что оценка объективной ценности есть нечто совсем иное, чем историческое отнесение к ценности, ибо в противном случае одни и те же объекты не могли бы быть для одного изложения важными, для другого нет.

Для того, кто понял сущность отнесения к ценности и пожелал избежать Харибду пожирающего индивидуальность генерализирующего метода, не может уже существовать опасность попасть в Сциллу ненаучных оценок, что повлекло бы за собой гибель его как ученого. Эта боязнь больше всего способствовала тому, что историки противились признанию отнесения к ценности, как необходимого фактора их научной деятельности, и это же, с другой стороны, дало повод Лампрехту торжествуяще указать на этот наш очерк. Лампрехт полагал, что после моего «честного» изложения исторического метода даже самый непосвященный не сможет не заметить яркого противоречия между этим методом и настоящим научным мышлением; он желал моему сочинению самого широкого распространения среди историков, в надежде, очевидно, что они, увидев, что их приемы предполагают отнесение к ценности, обратятся к его «естественнонаучному» и якобы отвлекающемуся от ценностей методу. Теперь ясно, почему боязнь точек зрения ценности в истории столь же неосновательна, как и торжествующий тон Лампрехта. Индивидуализирующая история, как и естественное знание, может и должна избегать оценок, нарушающих ее научный характер. Лишь теоретическое отнесение к ценности отличает ее от естествознания, но оно никоим образом не затрагивает ее научности.

Чтобы уяснить сущность и в особенности значение отнесения к ценности для исторической науки, я отмечу еще следующее. Прежде всего, одно терминологическое замечание. Поскольку всякое рассмотрение с точки зрения ценности привыкли называть «телеологическим», то в истории можно было бы говорить не о методе отнесения к ценности, а о телеологическом образовании понятий, что я сам раньше и делал. Но гораздо лучше совсем не употреблять этого многозначного и приводящего только к недоразумениям слова. Необходимо не только строго отделять теоретическое отнесение к ценности от оценки, но не нужно даже подавать повода думать, будто телеологическое образование понятий в истории в какой бы то ни было степени связано с объяснением исторических событий из сознательного целеполагания отдельных исторических деятелей. Вопрос, возможно ли такое объяснение, нас здесь не касается, так как он относится к содержанию истории. Наша задача сводится только к выяснению той методической точки зрения, с помощью которой история формирует разнородную непрерывность действительности, ограничивая отдельные

индивидуальные образования. В чем состоит содержание этих образований, этого науковедение не в состоянии определить.

В особенности же под исторической телеологией не должно подразумевать ничего такого, что могло бы вступить в конфликт с причинным рассмотрением действительности. Поэтому подведение изложенных здесь методологических вопросов под альтернативу – причинность или телеология – может только вызвать недоразумения. И индивидуализирующая история, пользующаяся методом отнесения ценности, также должна исследовать причинные связи, существующие между изучаемыми ею единичными и индивидуальными процессами и не совпадающие с общими естественными законами, хотя бы для изображения индивидуальных причинных отношений и необходимо было прибегнуть к общим понятиям, как к общим элементам исторических понятий. В данном случае важно лишь то, что методический принцип выбора существенного в истории также и в вопросе о причинных связях зависит исключительно от ценностей, поскольку в истории принимаются во внимание лишь индивидуальные причины, которые именно во всем своем своеобразии оказались значительными для реализации культурных благ, и эту «телеологию» ни в коем случае нельзя противопоставлять причинности.

Сущность относящегося к ценности образования понятий выступит еще рельефно, если мы вспомним, что только с помощью этого метода можно представить исторические явления как стадии ряда развития. Многозначное понятие развития, принятое всюду за собственно историческую категорию, подчинено в истории тому же самому принципу, в котором мы вообще нашли руководящую точку зрения исторического образования понятий. Под историческим развитием мы не можем, во-первых, подразумевать того, что повторяется любое число раз, вроде развития курицы в яйце, но всегда лишь единичный процесс развития в его особенности; во-вторых, этот процесс становления не есть для нас ряд индифферентных по отношению к ценности стадий изменения, но ряд ступеней, которые, с точки зрения какого-нибудь значительного события, становятся сами значительными, поскольку акцент, падающий через отнесение к ценности на это событие, переносится и на предшествующие ему условия. Следовательно, утверждая, что только благодаря индивидуализирующему и относящему к ценностям образованию понятий создается история развития культурных процессов, мы сужаем смысл этого выражения, обыкновенно включающего в себя и вечно текущее становление действительности. Подобно тому как культурная ценность выделяет из простой разнородности действительного объекта индивидуальность в более узком смысле, как совокупность всего в своем своеобразии значительного, точно также объединяет она исторически существенные элементы

протекающего во времени и причинно обусловленного процесса становления в исторически важное индивидуальное развитие.

Понятие исторического развития позволяет далее выяснить, насколько правильно утверждение, будто историк при выборе своего материала руководствуется степенью исторической действительности (Wirksamkeit). Само по себе утверждение это может заключать в себе долю истины, ибо историческое значение многих событий, действительно, покоится исключительно на действиях, оказываемых ими на культурные блага, и нередко нельзя представить себе, каким образом какое-нибудь событие может получить историческое значение, не будучи вставленным в исторически существенный ряд развития в качестве действенного члена. Но данное положение становится сразу же ложным, как только оно направляется против утверждения, что выбор исторического материала определяется точками зрения ценности. Историческая действенность не может совпадать с простой, индифферентной по отношению к ценностям действительностью вообще, т.е. действительность сама по себе не может дать критерия того, что исторически существенно. Всякое явление оказывает какое-либо действие. Ведь говорят: топну ногой, и задрожит Сириус, хотя это действие, как и множество других, исторически совсем несущественно. Исторически действенно, напротив, только то, что вызывает исторически значительные действия, а это опять-таки означает, что культурная ценность определяет выбор исторически существенного. Лишь по установлении через отнесение к ценности того, что вообще существенно для истории, становится возможным, смотря назад, спрашивать о причинах, или же, смотря вперед, о действиях, и затем изображать то, что, благодаря своей особенности, вызвало появление исторически существенного события.

Итак, если вслед за Э. Мейером и Рилем говорить, что выбор существенного происходит в истории не согласно точке зрения ценности, но сообразно степени исторической действительности, то это противоположение будет совершенно ложным, и его несостоятельность прикрывается исключительно двусмысленностью выражения «исторически действенное». Утверждение, что история должна изображать исторически действенное, если только оно правильно, является лишь иной формулировкой того, что история имеет дело с существенными по отношению к культурным ценностям действиями; а так как принцип простой, голой действительности никогда не сможет заменить принципа отнесения к ценности, то мы предпочитаем остаться при нашем термине, ибо только он в состоянии действительно однозначно выразить суть дела. Там, где отсутствует точка зрения ценности, определяющая, какие именно действия исторически

существенны, понятие исторической действительности в качестве принципа выбора тоже не сможет ничего сделать.

Далее, понятие исторического развития, во избежание недоразумений, следует резко отделять от понятия прогресса. Это должно сделать опять-таки при помощи отличия оценки от отнесения к ценности. Если простой ряд изменений содержит в себе слишком мало для того, чтобы его можно было отождествить с историческим развитием, то ряд прогресса содержит в себе для этого слишком много. Прогресс означает, если вообще придавать этому слову точный смысл, повышение в ценности (*Wertsteigerung*) культурных благ, и поэтому всякое утверждение относительно прогресса или регресса включает в себя положительную или отрицательную оценку. Если ряд изменений называют прогрессом, то этим уже говорят, что всякая следующая стадия в большей степени реализует ценность, чем предыдущая. При этом, производя подобную оценку, необходимо одновременно высказаться о значимости ценности, являющейся критерием прогресса. Поскольку история не должна заниматься исследованием вопроса о значимости ценностей, но имеет в виду лишь фактическое оценивание людьми некоторых ценностей, она никогда не сможет решать, является ли какой-нибудь ряд изменений прогрессом или регрессом. Понятие прогресса относится к области философии истории, истолковывающей «смысл» исторического бытия с точки зрения воплощенных в нем ценностей и произносящей над прошлым суд в смысле его положительной или отрицательной ценности. Эмпирическая историческая наука избегает всего этого. Подобное истолкование и суд над прошлым были бы не историчны.

Чтобы закончить эти рассуждения о связи индивидуализирующего образования понятий с отнесением к ценности, нужно коснуться еще одного пункта. Если историк не задается вопросом о значимости ценностей, руководящих его изложением, то он и не относит своих объектов к любым произвольным ценностям, но предполагает, что те лица, к которым он обращается со своим историческим изложением, признают в общем за ценности (или, по крайней мере, воспринимают в смысле всеобщепризнанных ценностей), если и не те или иные вполне определенные блага, то во всяком случае ценности религии, государства, права, нравственности, искусства, науки, с точки зрения которых исторически изображенное представляется существенным. Поэтому, при определении понятия культуры было необходимо не только выставить понятие ценности вообще как основное при отделении культурных явлений от природы, но и подчеркнуть, что культурные ценности бывают или всеобщими, т.е. признанными всеми, или предполагаются значащими у всех членов культурного общения.

Благодаря этой всеобщности культурных ценностей и уничтожается произвол исторического образования понятий; на ней,

следовательно, покоится его «объективность». Исторически существенное должно обладать значением не только для того или иного отдельного индивидуума, но и для всех. В этом понятии исторической объективности с философской точки зрения кроется, конечно, еще проблема. Однако в данной связи мы можем отвлечься от нее. Мы имеем здесь дело только с эмпирической объективностью истории, т.е. с вопросом, остается ли историк в пределах констатируемых фактов, а в таком случае ясно, что эмпирическая объективность принципиально обеспечена, даже с точки зрения всеобщности культурных ценностей. Что определенные блага являются в культурном обществе общепризнанными или что относительно членов общества предполагается, что они связаны с теми сферами действительности, которым эти ценности присущи, т.е. способствуют прогрессу культуры, – это просто факт, могущий быть в принципе так же установленным, как и всякий другой, и историк вполне может удовлетворяться этим фактом.

Еще одно следует прибавить для определения индивидуализирующего метода, в частности понятия всеобщей культурной ценности. Если в указанном смысле объективное историческое изложение может руководствоваться только общепризнанными (*allgemein gewertete*) ценностями, то, казалось бы, правы те, кто говорит, что об особом и индивидуальном не может быть науки в собственном смысле слова; и это действительно верно постольку, поскольку особое, чтобы войти в науку, должно иметь общее значение и поскольку наука останавливается только на тех сторонах его, на которых именно и покоится его общее значение. На этом даже следует особенно настаивать, чтобы создалось впечатление, будто история состоит из простого описания отдельных событий. И история, подобно естествознанию, подводит особое под «общее». Но, тем не менее, это, конечно, ничуть не затрагивает противоположности генерализирующего метода естествознания и индивидуализирующего метода истории. Не общий естественный закон или общее понятие, для которого все особое есть лишь один частный случай наряду с множеством других, а культурная ценность есть «общее» истории; культурная ценность необходимо связана с единичным и индивидуальным, в котором она постепенно развивается, т.е., иначе говоря, она сочетается с действительностью, превращая ее тем самым в культурное благо. Итак, относя индивидуальную действительность к всеобщей ценности, я тем самым отношу ее к превращению ее в экземпляр родового общего понятия, но, наоборот, сохраняю ее во всей ее индивидуальности.

Резюмирую еще раз сказанное. Мы можем абстрактно (*begrifflich*) различать два вида эмпирической научной деятельности. На одной стороне стоят науки о природе, или естествознание. Слово «природа» характеризует эти науки как со стороны их предмета, так и со стороны их

метода. Они видят в своих объектах бытие и бывание, свободное от всякого отнесения к ценности, цель их – изучить общие абстрактные отношения, по возможности законы, значимость которых распространяется на это бытие и бывание. Особое для них только «экземпляр». Это одинаково касается как физики, так и психологии. Обе эти науки не проводят между разными телами и душами никаких различий с точки зрения ценностей и оценок, обе они отвлекаются от всего индивидуального, как несущественного, и обе они включают в свои понятия обыкновенно лишь то, что присуще известному множеству объектов. При этом нет объекта, который был бы принципиально изъят из-под власти естественнонаучного метода. Природа есть совокупность всей действительности, понятой генерализирующим образом и без всякого отношения к ценностям.

На другой стороне стоят исторические науки о культуре. У нас нет единого термина, аналогичного термину «природа», который мог бы охарактеризовать эти науки как со стороны их предмета, так и со стороны их метода. Мы должны поэтому остановиться на двух выражениях, соответствующих обоим значениям слова «природа». Как науки о культуре, названные науки изучают объекты, отнесенные ко всеобщим культурным ценностям; как исторические науки они изображают их единичное развитие в его особенности и индивидуальности; при этом то обстоятельство, что объекты их суть процессы культуры, дает их историческому методу в то же время и принцип образования понятий, ибо существенно для них только то, что в своей индивидуальной особенности имеет значение для доминирующей культурной ценности. Поэтому, индивидуализируя, они выбирают из действительности в качестве «культуры» нечто совсем другое, чем естественные науки, рассматривающие генерализирующим образом ту же действительность как «природу». Ибо значение культурных процессов покоится в большинстве случаев именно на их своеобразии и особенности, отличающей их от других процессов, тогда как, наоборот, то, что у них есть общего с другими процессами, т.е. то, что составляет их естественнонаучную сущность, несущественно для исторических наук о культуре.

Что же касается, наконец, противоположности материи и духа, то, если духовное означает то же, что и психическое, науки о культуре действительно имеют дело обыкновенно с духовными явлениями; но все же понятие «науки о духе» не ограничивает ни объектов, ни методов этих наук от объектов и методов естествознания. Поэтому самое лучшее отказаться от этого термина. Если духовное равно психическому, то термин этот не может уже иметь никакого значения для деления наук на две главные группы. Можно даже сказать, что принципиальное деление на тело и душу имеет значение только внутри естественных наук. Физика исследует только физическое, психология только психическое бытие.

Исторические же науки о культуре, наоборот, не имеют никакого основания придавать этому принципиальному делению какое-либо значение. Они вводят в свои понятия одинаково и психическое, и физическое бытие, не считаясь с их противоположностью. Поэтому выражение «науки о духе» является даже сбивчивым.

Только в том случае, если со словом «дух» связывать значение, которое принципиально отличалось бы от термина «психическое», обозначение не естественнонаучных дисциплин через выражение науки о духе получает настоящий смысл, и слово это раньше действительно имело такое значение. Но тогда под духом понимали нечто неотделимое от понятия ценности, а именно «высшую» душевную жизнь, такую, которая, протекая в общепризнанных формах и отличаясь ценными особенностями, может возникнуть только в культуре. Человек считался духовным, в отличие от просто психического, постольку, поскольку он высоко ставил и работал над благами религии, нравственности, права, науки и т.д., короче, поскольку он являлся не просто естественным существом, но и культурным человеком. Следовательно, это значение выражения «науки о духе» сводится в конце концов к тому, что мы понимаем под наукой о культуре, и только потому, что старое значение «духа» и поныне не совсем забыто, термин «науки о духе» пользуется еще кредитом в кругах представителей частных наук, чего не могло бы быть, если бы под ним подразумевались науки о психическом. Несоответствие этого термина стало бы тогда сразу ясным. Таким образом, употребление в настоящее время выражения «науки о духе» объясняется исключительно лишь его многозначностью и его принципиальной неясностью.

Необходимо еще помнить следующее. Не науки о психическом были тем новым моментом, который придал XIX в. значение чего-то нового и великого, принципиально отличного от предшествующего естественнонаучного столетия, и не они наложили свой отпечаток на его научную жизнь. Душевная жизнь была уже раньше исследована, и современная психология, как ни значительны ее нынешние успехи, примыкает все же в общем к психологии естественнонаучного периода. Не случайно, что психофизика создана была человеком, в философском отношении защищавшим весьма близкий к Спинозизму панпсихизм и разделявшим мировоззрение, во всех отношениях чуждое истории. Принципиально новыми в XIX в. являются прежде всего труды великих историков, исследовавших культурную жизнь. Могучий толчок получили они к этому со стороны философии немецкого идеализма, заимствовавшей свои проблемы, главным образом, у исторической культурной жизни и сообразно этому определявшей также понятие духа. Поскольку словоупотребление это устарело, то, что раньше называлось духом, теперь называется исторической культурой, и, следовательно,

термин «исторические науки о культуре», обоснованный нами систематически, приобретает историческое право, соответствующее современному положению дела.

В конечном счете все эти соображения приводят к отодвинутому нами раньше на задний план вопросу о том, какой вид душевной жизни не может быть исчерпывающим образом рассмотрен с помощью естественнонаучного метода и какую относительную правоту содержит в себе утверждение, что культура, в силу своего духовного характера, не может быть подчинена исключительному господству естественных наук. В том единстве, которое отличает психическую жизнь, поскольку это только психическая жизнь, мы не смогли найти основания для этого. Обратившись же к психической жизни исторически значимых культурных личностей и обозначив ее словом «духовная», мы, действительно, найдем в ней «духовное» единство совершенно своеобразного порядка, не поддающееся никакому подчинению под образованные генерализирующим методом понятия. Здесь кроется правомерный мотив того взгляда, будто имеется какой-то особый духовно-научный метод или будто нужно создать психологию, принципиально отличающуюся от объясняющей психологии естественнонаучного типа. Но, поняв сущность этого «духовного» единства, нетрудно уже теперь увидеть ошибочность этого взгляда.

Если нужно изобразить душевную жизнь Гёте или Наполеона, то, конечно, понятия генерализирующей психологии вряд ли тут помогут. Здесь пред нами, действительно, жизненное единство, которое нельзя «объяснить» психологическим образом. Но это единство вытекает не из «сознания» как логического единства субъекта, и не из «органического» единства души, делающего из каждого я целостную и замкнутую связь; оно основывается исключительно на том, что определенные с точки зрения культурных ценностей психические связи становятся индивидуальными единствами, которые бы сразу исчезли, если их подвести под общие психологические понятия. Итак, негенерализируемое «духовное» единство жизни есть единство культурной личности, которая с точки зрения ее культурного значения замыкается в неделимое индивидуальное целое. С господствующим ныне противоположением природы и духа это жизненное единство культурных личностей не имеет ничего общего, и потому следовало бы окончательно отказаться от взгляда, будто для исследования этого единства нам нужен какой-то духовно-научный метод или новая психология. Исторические единства изъяты не только из современной естественнонаучной психологии, но и из всякой общей теории духовной жизни. Пока мы не отказываемся от этого, основывающегося на ее культурном значении единства индивидуальности, сущность ее может быть понята нами только при помощи индивидуализирующего исторического метода.

Объективность культурной истории

Таким образом, из возражений остается еще только одно. Оно касается понятия объективного изображения культуры историей и приводит нас в конце концов к умышленно отодвигавшемуся мною до сих пор вопросу, которого теперь необходимо коснуться, ибо от ответа на него, пожалуй, больше, чем от чего-либо другого, зависит для многих решение проблемы об отношении естествознания к наукам о культуре. Разъяснение его также очень желательно в целях дальнейшего оправдания термина «науки о культуре». Если ценности руководят всем историческим образованием понятий, то можно и должно спросить, мыслимо ли когда-либо исключить произвол в исторических науках? Конечно, объективность специальных исследований, поскольку последние могут сослаться на фактически всеобщее признание своих руководящих ценностей и строгое соблюдение теоретического отнесения к ценности, не будет этим затронута. Но мы здесь действительно встречаемся с объективностью совершенно особого рода, которая, по-видимому, не сумеет выдержать сравнения с объективностью генерализирующего естествознания. Относящееся к ценности описание имеет значение всегда только для определенного круга людей, которые, если и не оценивают непосредственно руководящих ценностей, то все же понимают их как таковые и признают при этом, что дело здесь идет более чем о чисто индивидуальных оценках. Можно было бы достигнуть соглашения в этом пункте среди сравнительно большого круга людей. В Европе, где вообще читают историко-научные сочинения, такое понимание, конечно, возможно относительно названных раньше культурных ценностей, связанных с религией, церковью, правом, государством, наукой, языком, литературой, искусством, экономическими организациями и т. д. Поэтому в Европе не увидят произвола и в том, что ценности эти являются руководящими при выборе существенного. Но если объективность относящегося к ценности описания существует только для более или менее большого круга культурных людей, то, следовательно, — это исторически ограниченная объективность, и как ни неважно было бы это с специально-научной точки зрения, под общефилософским и естественнонаучным углом зрения в этом можно увидеть серьезный научный недостаток. Если принципиально ограничиваться фактически всеобщим признанием культурных ценностей, не спрашивая об их значении, то нужно считать возможным, а для истории даже вероятным, что возникший однажды фундамент исторической науки однажды и разрушится; поэтому историческому изложению, отличающемуся существенным от несущественного, присущ характер, заставляющий сомневаться в том, следует ли к нему вообще применять предикат истинности. Научная истина (даже если в этом не отдают себе отчета) должна находиться к тому, что обладает

теоретической значимостью, в определенном отношении, т. е. стоять к нему более или менее близко. Без этой предпосылки нет никакого смысла говорить об истине. Если принципиально отвлечься от значимости культурных ценностей, руководящих историческим изложением, то истинным в истории останется только чистый факт. Все исторические понятия, напротив, будут в таком случае обладать значимостью лишь для определенного времени. Т. е., иначе говоря, они вообще не будут иметь значения истин, ибо у них не будет никакого определенного отношения к тому, что обладает абсолютной значимостью.

Правда, понятия генерализирующего естествознания, созданные одним поколением ученых, тоже видоизменяются или даже совсем разрушаются следующим поколением, и это новое поколение в свою очередь должно мириться с тем, что его понятия заменятся другими. Поэтому то обстоятельство, что история каждый раз должна писаться заново, не колеблет еще научного характера истории, ибо эту участь она делит вместе со всеми науками. Но мы все-таки предполагаем, что естественные законы обладают безусловной значимостью, даже если ни один из них нам не известен; поэтому мы вправе также предположить, что различные понятия генерализирующих наук более или менее близко стоят к абсолютно значимой истине, тогда как исторические понятия не находятся ни в каком отношении к абсолютной истине, а руководящие принципы их образования являются исключительно фактическими оценками, сменяющимися друг друга, как волны в море. Оставляя в стороне простые факты, мы получим тогда столько же различных исторических истин, сколько существует различных культурных кругов, и все эти истины в равной мере будут обладать значимостью. Так уничтожается возможность прогресса исторической науки и возможность самого понятия исторической истины, поскольку оно относится не к чисто фактическому материалу. Не должны ли мы, следовательно, предположить значимость ценностей, к которым фактически признанные культурные ценности стоят, по крайней мере, в более или менее близком отношении? Не станет ли только тогда объективность истории равной по достоинству объективности естествознания?

Лежащая здесь в основе проблема прояснится, если мы попытаемся собрать в одно целое данные отдельных исторических исследований и создать, таким образом, всеобщую историю в строгом смысле этого слова, которая изображала бы развитие всего человечества. История человечества, ограничивающаяся чисто фактическим признанием ценностей, может излагаться всегда лишь с точки зрения определенного культурного круга и поэтому никогда не будет иметь значения, или даже лишь постигаться, относительно всех людей и для всех людей в смысле признания всеми ими руководящих ценностей как ценностей. Нет, следовательно, «всемирной истории», которая обладала

бы эмпирической объективностью, ибо она должна была бы не только рассказывать о всем человечестве, поскольку оно известно, но и вобрать в себя все существенное для всех людей, последнее же невозможно. Став на всемирно-историческую точку зрения, историк уже более не располагает эмпирически всеобщими и повсюду признанными культурными ценностями. Таким образом, всеобщую историю можно писать лишь на основе руководящих ценностей, относительно которых утверждается значимость, принципиально выходящая за пределы чисто фактического признания. Это не значит, что историк сам должен обосновать значимость принимаемой им системы ценностей, но он должен, во всяком случае, предположить, что какие-нибудь ценности обладают абсолютной значимостью и что ценности, положенные им в основу его индивидуализирующего изложения, находятся в каком-нибудь отношении к абсолютно значимым ценностям. Ибо только тогда можно будет предположить, что все то, что он в качестве существенного вводит в свое изложение, и другие люди признают значительным по отношению к абсолютной ценности.

Наконец, с значимостью культурных ценностей связан еще один пункт. Я указал уже на отсутствие единства и систематической расчлененности наук о культуре в противоположность естественным наукам, среди которых в особенности физические науки обладают прочной опорой в механике. Точно так же мы видели уже, что психология не может служить основой наук о культуре. Значит ли это, что никакая, другая наука не может занять ее места? В известном смысле мы должны ответить отрицательно на этот вопрос, ибо об основных дисциплинах, аналогичных механике, можно говорить только в генерализирующих или естественных науках, область которых охвачена системой координированных понятий. Самая общая наука в таком случае постольку является «основной», поскольку она, наподобие механики в физических науках, определяет образование понятий в различных областях также и со стороны содержания. Но историческая жизнь не поддается системе, и поэтому у наук о культуре, пользующихся историческим методом, не может быть основной науки, аналогичной механике. Но, несмотря на это, у них, мне кажется, тоже есть возможность сомкнуться в одно единое целое; именно понятие культуры, определяющее их объекты и являющееся для них руководящим принципом при образовании ими исторических понятий, может, наконец, также сообщить им единство общей связи. Но это, конечно, предполагает, что мы уже обладаем понятием культуры, и притом не только в формальном смысле, как совокупностью фактически общепризнанных ценностей, но и в смысле содержания и систематической связи этих ценностей. И в данном случае опять-таки не может быть, конечно, речи об эмпирически-всеобщем признании такой

системы культурных ценностей, а это снова нас приводит к вопросу о значимости культурных ценностей, присущей им независимо от их фактической оценки.

Итак, проблема объективности истории, понятие всеобщей истории и понятие системы эмпирических наук о культуре выводят нас за пределы эмпирически данного, и мы, в самом деле, должны допустить, если не существование окончательно уже достигнутого знания о том, что именно является ценностью, то все же значимость объективных ценностей и возможность, по крайней мере, постепенного приближения к их познанию. Принципиальный прогресс в науках о культуре со стороны их объективности, их универсальности и их систематической связи, действительно, зависит от прогресса в выработке объективного и систематически расчлененного понятия культуры, т. е. от приближения к системе значимых ценностей. Итак, единство и объективность наук о культуре обусловлены единством и объективностью нашего понятия культуры, а последняя в свою очередь – единством и объективностью ценностей, оцениваемых нами.

Я вполне сознаю, что, делая эти выводы, я отнюдь не могу рассчитывать на общее согласие; многим даже покажется, что именно эти выводы лучше всего вскрывают проблематичный характер систематического завершения культурно-научной работы. Ибо все почти согласны в том, что суждения о значимости ценностей не совместимы с научностью, так как не поддаются объективному обоснованию. Поэтому я еще раз категорически подчеркиваю понятие культурной ценности, как руководящей точки зрения при выборе существенного, отнюдь не угрожает объективности исторического специального исследования, ибо историк может сослаться на фактическое всеобщее признание ценности, чем он достигает высшей ступени эмпирической объективности, какая только вообще доступна эмпирической науке. Но стоит нам выйти за пределы специального исследования, как мы, действительно, наталкиваемся на большие трудности, и тогда встает вопрос, если совокупность наук о культуре в расчленении своем и связи зависит от системы культурных ценностей, то не предполагает ли это обоснование ее на комплексе индивидуальных желаний и мнений

Я не смею думать, что мне в немногих словах удастся здесь дать удовлетворительный ответ на все эти вопросы, но я все-таки хотел бы показать, в чем заключается необходимая предпосылка “объективности” наук о культуре, если приписывать им эту объективность в высшем, а не только чисто эмпирическом смысле. Ибо, безусловно, общему естественному закону генерализирующих наук должна соответствовать безусловно общезначимая ценность, в большей или меньшей степени реализуемая нашими культурными благами. Таким образом станет ясной, по крайней мере, альтернатива, пред которой мы поставлены Тот, кто,

желая изучать науки о культуре в высшем смысле этого слова, задается целью оправдания выбора существенного, как обладающего безусловной значимостью, тот придет к необходимости осознания и обоснования руководящих им культурных ценностей. Работа с помощью необоснованных ценностей, действительно, противоречила бы науке. Таким образом, в конце концов, тезис всеобщей исторической точки зрения, объединяющей все частичные исторические исследования в единое целое всеобщей истории всего культурного развития, не бывает исторической науки без философии истории. Если, напротив, мы захотим в науке отвлечься от всяких ценностей и откажем вообще культурному миру в особом, по сравнению с другими любыми процессами, значении, то немногие известные нам тысячелетия человеческого развития, являющегося лишь относительно небольшим оттенком неизменной в общем человеческой природы, покажутся нам как с философской, так и с естественнонаучной точек зрения столь же незначительными, как различие камней на дороге или колосьев в поле. Наш иной взгляд на мир основывался бы лишь на том, что мы опутаны эфемерными оценками ограниченного культурного круга, исторической же науки, которая выходила бы за пределы специальных исследований определенных культурных кругов, тогда вообще не существовало бы. Этой альтернативы не следовало бы забывать.

Но мне хотелось бы сделать еще один шаг дальше. Если я говорю здесь об альтернативе, то это не значит, что человеку науки предоставляется возможность выбрать вторую, свободную от ценности точку зрения, как чисто естественнонаучную, а затем расширить ее до пределов естественнонаучного «миросозерцания», выгодно отличающегося от культурно-научной точки зрения меньшим числом предпосылок, благодаря отсутствию предполагаемого значимым критерия ценности. Натурализм считает это возможным, но на самом деле это не что иное, как самообман. Конечно, с естественнонаучной точки зрения можно рассматривать всю действительность, а следовательно, и всю культуру как природу, и изгнание из такого рассмотрения всех решительно точек зрения ценности не только возможно, но и необходимо. Но можно ли считать эту точку зрения единственно правомерной, отрицая тем самым всякое историческое образование понятий как произвольное, или не должно ли игнорирование ценности в естествознании принципиально ограничиваться сферой естественнонаучного специального исследования?

Мне кажется, что существует часть истории, для которой и естествознание принуждено будет признать научный характер развитых нами логических принципов обработки и согласиться с тем, что история есть нечто большее, нежели произвольное сопоставление произвольно выхваченных фактов, имеющее значение лишь для того, кто опутан

оценками определенного исторического культурного круга. Эта часть истории есть не что иное, как история самого естествознания. Ведь и естествознание представляет собой исторический продукт культуры. Оно в качестве специальной науки может игнорировать это. Но если оно направит свой взгляд на себя, а не только на объекты природы, то сможет ли оно тогда отрицать, что ему предшествовало историческое развитие, которое, в своем единичном и индивидуальном течении, необходимо рассматривать с точки зрения объективно значимой ценности, а именно с точки зрения теоретической ценности научной истины, к которой мы должны относить события, чтобы отделить в них существенное для истории естествознания от несущественного. Но если оно признает историческую истину в этом смысле для этой части культурного развития, то по какому праву будет оно отрицать научное значение за историей других частей культуры? Разве только в естественнонаучной области человечество создало культурные блага, с которыми связываются значимые ценности? У естествознания нет общезначимой точки зрения для решения этого вопроса, и поэтому в борьбе за историческое понимание вещей и за право истории на существование мы не должны бояться естествознания. Естественнонаучная точка зрения скорее подчинена исторической и культурно-научной, так как последняя значительно шире первой. Не только естествознание – продукт культурного человечества, но также и сама «природа» в логическом смысле есть не что иное, как теоретическое культурное благо, т. е. значимое, объективное ценное понимание действительности человеческим интеллектом, причем естествознание должно даже всегда предполагать абсолютную значимость связанной с ним ценности

Конечно, существует еще одна «точка зрения», которую можно, пожалуй, назвать философской и про которую можно думать, что она ничего не предпосылает Ницше выдумал небольшую басню, которая должна иллюстрировать, «как жалко, призрачно и мимолетно, как бесцельно и произвольно положение человеческого интеллекта в природе». Но вот эта басня: «В одном из отдаленных уголков мерцающей бесконечными солнечными системами Вселенной была однажды звезда, на которой умные животные изобрели познание. Это была самая высокомерная и лживая минута «всемирной истории», но все-таки только минута. После нескольких дуновений природы звезда охладела, и умные животные должны были умереть». Таким образом, можно думать, что мы удачно избегаем признания каких бы то ни было ценностей, как это и подobaет человеку науки.

Эта точка зрения, если угодно, в самом деле, отличается последовательностью, но в своей последовательности она в равной мере уничтожает как объективность наук о культуре, так и объективность естествознания. Подобная точка зрения могла быть достигнута только

после долгого естественно- и культурно-научного ряда развития, и, следовательно, она есть часть «самой лживой минуты» всемирной истории, а ее последовательность есть вместе с тем величайшая непоследовательность или бессмысленная попытка человека науки перескочить через свою собственную тень. Именно человек науки должен предполагать абсолютную значимость теоретических ценностей, если он не хочет перестать быть человеком науки.

Отрицание за историей научного характера на том основании, что она нуждается для отделения существенного от несущественного в отнесении к культурным ценностям, представляется мне поэтому пустым и отрицательным догматизмом. Всякий человек, занимающийся любой наукой, имплицитно предполагает более чем индивидуальное значение культурной жизни, из которой он сам вышел. Выделение же из целостного культурного развития одного отдельного ряда, как, например, той части интеллектуального развития, которую мы называем естествознанием, совершенно произвольно, так же, как и приписывание ему одному объективного значения. Вряд ли можно поэтому называть бессмысленной задачей стремление вскрыть всеобъемлющую систему объективных культурных ценностей

Конечно, никакая философия не в состоянии конструировать подобной системы из голых понятий. Напротив, она нуждается для определения своего содержания в теснейшем соприкосновении с историческими науками о культуре. Притом только в историческом может она надеяться приблизиться к сверхисторическому. Говоря иначе, претендующая на значимость система культурных ценностей может быть найдена только в исторической жизни, и только из нее может она быть постепенно выработана, а для этого нужно поставить вопрос, какие общие и формальные ценности лежат в основе материального и беспрерывно меняющегося многообразия исторической культурной жизни и каковы, следовательно, вообще предпосылки культуры, над сохранением и развитием которой мы все работаем. Мы не можем здесь вникнуть детальнее в сущность этой проблемы, выпадающей на долю философии. Это вывело бы нас далеко за пределы этого очерка, цель которого – попытка классификации эмпирических наук. С точки зрения объективности наук о культуре достаточно напомнить следующее в сущности, мы все верим в объективные ценности, значимость которых является предпосылкой как философии, так и наук о культуре, верим даже тогда, когда под влиянием научной моды воображаем, будто не делаем этого. Ибо «без идеала над собой человек, в духовном смысле этого слова, не может правильно жить». Ценности же, составляющие этот идеал, «открываются в истории, и с прогрессом культуры они, подобно звездам на небе, одна за другой вступают в мир человека. Это не старые ценности, не новые ценности, это просто ценности», – я привожу эти

прекрасные слова Рилье тем охотнее, что никто не заподозрит в фантазерстве автора «Философского критицизма». Должны ли мы, занимаясь наукой, забыть то, что необходимо нам вообще для «правильной жизни»? Я думаю, что этого не потребует от нас ни один разумный человек.

Первоисточник:

Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. // Культурология XX век. Антология. – М., 1995, с.69-101.

Вопросы к тексту:

1. Что такое культура и что такое природа? Определите их существенное различие.
2. На основании чего Риккерт выделяет две группы объектов, которые, в свою очередь, определяют две группы наук?
3. Чем обусловлена необходимость выделения наук о культуре? Что следует причислять к ним?
4. В чем недостатки классификации наук при слишком широком и слишком узком понимании культуры?
5. Чем отличны естественнонаучное объяснение и историческое понимание?
6. Почему для культурных явлений недостаточно естественнонаучного, или генерализирующего рассмотрения?
7. Что такое два рода индивидуального? Чем образование понятий в науках о культуре отличается от образования понятий в естественнонаучных науках?
8. Могут ли исторические науки описывать все так, «как оно было на самом деле»?
9. В чем суть исторически-индивидуализирующего метода? Чем он отличен от естественнонаучного?
10. В чем сущность ценности? Чем метод «отнесения к ценности» отличен от метода оценки?
11. Какова роль понятия «историческое развитие» в науках о культуре? Что понимается под историческим развитием?
12. Тожественны ли понятия «историческое развитие» и «прогресс»?
13. Существует ли различие между понятиями «дух» и «психическое»? На что ориентировано гуманитарное знание – на «психическое» или «душевное»?
14. Объясните объективность культурной истории. Обладает ли гуманитарное знания истинностью?

СОРОКИН ПИТИРИМ АЛЕКСАНДРОВИЧ

Питирим Александрович Сорокин (1889-1968) – русско-американский социолог и культуролог. Один из основоположников теорий социальной стратификации и социальной мобильности. Сорокин сформировал русскую школу социологии уголовного права и криминологии. Мыслитель предлагал квалифицировать деяние как преступное на основе специфических переживаний индивида, в результате которых сам индивид считает поступок преступным. Это принципиально отличалось от позиции французского социолога Э.Дюркгейма, считавшего, что поступок преступен, когда «он оскорбляет сильные и определённые состояния коллективного сознания». Сорокина считал, что подход Дюркгейма ставит индивида в полное подчинение коллективному сознанию. Сорокин допускал, что если человек опережает своё общество и с более высокой нравственной позиции отвергает шаблоны поведения общества, то такой человек не является преступником. Наоборот, преступными являются навязываемые шаблоны поведения, поскольку они оскорбляют более высокое индивидуальное сознание.

Правила поведения индивида Сорокин разделял на дозволенные, запрещённые и рекомендованные. Более сильная часть общества, считал он, навязывает остальным свои шаблоны поведения, посредством двоякого рода стимулов – положительных (награды) и отрицательных (кара). На основе анализа исторического опыта разных народов, Сорокин пришёл к выводу, что с усложнением общественного развития, с ростом социальной дифференциации и с расширением социального взаимодействия возрастает скорость изменения шаблонов поведения. Они становятся более гибкими, легче поддаются изменению и, как следствие этого, уже не требуют применения жёстких стимулов (в виде жёсткой кары и значительной награды), характерных для ранних эпох. Таким образом, по мере культурного развития общества значение кары и награды как регулятора поведения и фактора снижения социальных конфликтов снижается.

Основная идея Сорокина как социолога – идея интегрализма, в соответствии с которой социологическое знание будет развиваться в сторону создания обобщающей теории структуры и динамики, различных социокультурных систем, а противоречивое многообразие реально существующих социокультурных систем в перспективе будет трансформироваться в некий интегральный социокультурный строй. Социологическая метатеория должна, по мнению Сорокина, интегрировать всё гуманитарное знание своего времени в целостную систему. А в конце жизни им были поставлены задачи и обрисованы перспективы объединения в рамках такой системы не только

гуманитарного, но и естественнонаучного знания. Отсутствие в современной Сорокину социологии выраженной тенденции к подобной интеграции научного знания, совместимости и взаимодополняемости многочисленных аналитических и фактологических теорий он рассматривал как серьёзную опасность, угрожающую дальнейшему творческому росту социологии.

Современное социологическое знание, отмечал Сорокин, «напоминает знание некоторых несобранных кусков детского конструктора. Загадка остаётся не решённой, несмотря на знание её частей». Если социология неопределённо долго останется в таком положении, «она обречёт себя на стерильное состояние знания всё большего и большего о всё меньшем и меньшем; если она выберет путь роста, она должна в конце концов войти в фазу синтезирующей, обобщающей и интегративной социологии». Сорокин прогнозировал переход социологии в новый период великого синтеза, когда различные теории, содержащие каждая свою долю истины, будут во всё большей мере интегрироваться в синтезированные теории грядущей социологии. Подобная нацеленность на интегральное знание была характерна и для его трактовки права. Он стремился дать обобщение исторических, социокультурных и методологических сведений о феномене права в рамках обобщённой «синтетической» теории права.

Текст из: Сорокин П.А. «Человек. Цивилизация. Общество»

Первый вопрос, который встает перед нами, гласит: что за наука социология? Каков предмет её изучения и, наконец, каковы главные отделы этой дисциплины? Самым общим и распространенным ответом на эти вопросы является ответ: социология – это наука об обществе и закономерности, проявляющейся в общественных явлениях. Однако вряд ли мы можем довольствоваться таким определением: оно – увы! – дает нам немного. Стоит чуть-чуть подумать над ним, как сразу же встают вопросы: а что такое общество? Каковы признаки общественных явлений, отличающих их от множества других явлений? Будет ли обществом, например, груда камней, муравьиная куча и рой пчел, или же обществом будет только собрание или совокупность людей?

Если куча камней, или табун лошадей, или группа деревьев (лес) будут обществом, то, очевидно, социология становится всеобъемлющей наукой, обнимающей в себе и физику, и химию, и биологию, короче – простым ярлыком, обозначающим собой лишь новый термин для ряда существующих наук. Если же груду камней, лес и т.д. мы не будем считать обществом, то встает вопрос: какими же чертами характеризуется общество, являющееся предметом изучения социологии и дающее почву для существования последней в качестве самостоятельной науки? Постараемся кратко ответить на этот вопрос. Раз мы говорим об обществе, тем самым мы предполагаем наличие не одной единицы, не одного

существа, а по меньшей мере нескольких. Единица общества не составляет. Значит, общество означает, прежде всего, совокупность нескольких единиц (индивидов, существ, особей). Понятие общества предполагает не только наличность нескольких единиц, но требуется еще, чтобы эти единицы взаимодействовали между собой.

Но и этих черт мало для общества, изучаемого социологией. Каждому из вас известно, что все предметы мира взаимодействуют друг с другом. Планеты находятся между собой в процессе взаимодействия, известного под законом тяготения и инерции, взаимодействие дано между землей и камнем, брошенным вверх, клетки организма, атомы и молекулы неорганических предметов также связаны друг с другом рядом взаимодействующих процессов. Следовательно, если бы мы ограничились понятием общества только как совокупности взаимодействующих единиц, это означало бы, что социология как наука об обществе должна была бы изучать и планеты, и клетки, и атомы, и молекулы и т.д., то есть весь неорганический и органический мир, изучаемый физико-химическими и биологическими науками. Иными словами, социология должна была бы сделаться всенаукой, охватывающей все дисциплины, то есть по существу пустым местом, голым ярлыком, новым названием для старых наук. В силу сказанного необходимо, очевидно, к приведенным признакам, характеризующим понятие общества, присоединить новые, выделяющие общество, изучаемое социологией, от ряда других обществ как совокупностей нескольких взаимодействующих единиц.

Где же и в чем искать эту отличительную черту? Она дана одновременно – и в свойствах взаимодействующих единиц, и в свойствах самого процесса взаимодействия. Свойства двух камней и связывающего их процесса взаимодействия не похожи на свойства двух амёб или клеток тела и характер взаимодействия между последними. Наконец, свойства человека и процесса взаимодействия, в котором находятся люди друг с другом, не похожи на свойства предыдущих взаимодействующих единиц и характер происходящего между ними процесса взаимодействия. С этой точки зрения все взаимодействующие центры и все процессы взаимодействия можно разделить на три основные формы: 1) «неорганические» взаимодействующие центры и взаимодействие физико-химическое (мир неорганический), изучаемые физико-химическими науками, 2) живые «органические» взаимодействующие центры и взаимодействие биологическое (мир органический, явления жизни), изучаемые биологическими науками; 3) наконец, взаимодействующие центры, одарённые психикой, сознанием, и взаимодействие психическое, то есть обмен идеями, чувствами, волевыми актами (явления культуры, мир социальности), изучаемые социальными науками.

Социология изучает только такие общества, где члены последнего, помимо неорганических и органических процессов, связаны еще взаимодействием психическим, то есть обменом идей, чувств, волевых устремлений, короче – тем, что характеризуется словом «сознание». Атомы, молекулы, предметы неорганического мира, наконец, простейшие организмы (амёбы, протозоа и др.), хотя и связаны между собой рядом процессов взаимодействия, но оно лишено психических форм: они не обмениваются ни идеями, ни чувствами, ни волевыми импульсами. Значит, тем самым они не составляют и общества в смысле социологическом. Такова искомая нами черта, отличающая общество как предмет социологии от совокупности всяких других взаимодействующих единиц. Сказанным мы ограничили понятие общества и определили область общественных или социальных явлений, изучаемых социологией.

Если предметом изучения социологии является мир людей и высших животных, находящихся в процессе психического взаимодействия, то встает вопрос: каково же отношение социологии к другим социальным наукам? Общественные явления изучаются не только социологией, но и рядом других наук: теорией права, политической экономией, историей, психологией и т.д. Спрашивается поэтому: в каком отношении к этим наукам, изучающим тот же предмет, что и социология, стоит последняя? Ответы, дававшиеся на этот вопрос, распадутся на три группы: одни ученые под социологией понимали совокупность всех социальных наук. В этом случае социология превращалась в простое название, обозначающее все социальные науки, взятые вместе. Нет надобности доказывать, что в этом случае она становилась пустым местом и, конечно, нет и не может быть никаких оснований для этого пустого места выдумывать специальное название. Другие социологи пытались выделить социологию из ряда других социальных наук по различию объектов, изучаемых первыми и второю. Так, например, Зиммель, немецкий социолог, считает, что социология, в отличие от других социальных наук, изучает формы общения, тогда как те изучают содержание социальных явлений (религию, право, хозяйство и т. д.). Нельзя признать удачной и эту попытку: во-первых, само различие формы и содержания очень неясно; во-вторых, если бы даже это различие и было правильно, то оно в лучшем случае дало бы почву для новой социальной науки и ничуть не уничтожило бы потребности в особой науке, роль которой сейчас играет социология.

В чем же дело? Дело в том, что социология, в противоположность специальным общественно-психологическим наукам, изучает не те или иные отдельные, специальные стороны или ряды общественных явлений, а изучает наиболее общие, родовые их свойства, как таковые не изучаемые ни одной из них. Политическая экономия изучает только хозяйственную жизнь общества, правовые дисциплины – только право,

теория искусства – только явления искусства и т.д.; ни одна из этих дисциплин не изучает те общие свойства, которые имеются и в хозяйственных, и в правовых, и в художественных, и в религиозных явлениях как частных видах общественных явлений. Поскольку все они суть частные виды общественно-психологического бытия, у всех у них должны быть общие родовые черты и в жизни должны проявляться общие всем социальным явлениям закономерности. Вот эти-то наиболее общие свойства и закономерности, свойственные всем социальным явлениям и не изучаемые ни одной специальной наукой, и являются ближайшим объектом социологии. Следовательно, она – наука о родовых свойствах и основных закономерностях социально-психологических явлений. В этом отношении социология находится в таком же положении по адресу специальных общественных наук, в каком общая биология находится по адресу специальных биологических дисциплин: по адресу зоологии, ботаники и т.д. Как общая биология служит основой для последних, так и социология должна быть фундаментом для специальных общественных наук.

(...) Физические науки изучают неорганические явления; биология исследует органический мир, общественные науки рассматривают надорганические явления. Как наличие жизни характеризует живые структуры и процессы, так и наличие сознания или мышления в своей развитой форме отличает надорганические явления от органических. Так же как лишь небольшая часть физического мира (растения и животные) обнаруживает феномен жизни, так и небольшая часть живого мира проявляет сознание в развитой форме – в науке, философии, религии и этике, искусстве, технических изобретениях и социальных институтах. Надорганические явления в таком развитом виде обнаруживаются только в человеке и в цивилизации. Другие виды живого мира проявляют лишь рудиментарные формы надорганики. Социология и смежные общественные науки имеют дело с человеком и созданным им миром.

Социальные и гуманитарные науки не занимаются анализом химического состава человеческих тел или церковных зданий, самолетов или любой другой части созданного человеком мира, ибо это – задача органической и неорганической химии. Точно так же они не изучают физические свойства человеческого мира, это – забота физики. Анатомия и физиология человека принадлежат к области биологии. Обществоведы, конечно, должны знать выводы физических и биологических наук, касающиеся человека, но эти выводы не являются существенной частью социологии и других общественных наук. Они представляют собой «досоциологию» или «досоциальную науку». Задачи социологии и общественных наук в целом начинаются там, где заканчивается изучение человека физикой и биологией. Физико-химические и биологические свойства человека действительно относятся к области социальных наук,

но только постольку, поскольку они непосредственно связаны с надорганикой либо в качестве её инструментов и средств выражения, либо в качестве факторов, которые обуславливают надорганику или обуславливаются ею.

Надорганика тождественна сознанию во всех своих явно выраженных проявлениях. Феномен надорганики включает язык, науку и философию, религию, искусство (живопись, скульптуру, архитектуру, музыку, литературу и драму), право и этику, нравы и манеры, технические изобретения и процессы, начиная от простейших орудий труда и кончая самыми сложными машинами, дорожное строительство, зодчество, возделывание полей и садов, приручение и дрессировку животных и т.д., а также социальные институты. Это все надорганические явления, поскольку они являются проявлениями различных форм сознания; они не возникают в результате голых рефлексов или инстинктов. Большинство вступительных текстов в социологических трудах переполнены подобной «досоциологической» информацией, взятой из механики, физики, химии и особенно биологии. Если для педагогических целей её введение желательно, то для строго социологического изучения человека и человеческого мира включение значительного объема информации нецелесообразно.

В данной работе предполагается, что большинство «досоциологических» знаний о человеке читателю известны, а потому их содержание сведено до минимума. Лучшее определение надорганики дано Е. Де-Роберти. Он справедливо указывает, что переход от неорганического к органическому, а затем к надорганическому является постепенным. Живой природе присущи рудиментарные ментальные процессы, подобные раздражимости, ощущениям, чувствам, эмоциям и ассоциации образов. Но ни один вид, кроме человека, не обладает высшими формами сознания, представленного четырьмя основными классами социальной мысли: а) абстрактными понятиями и законами научного мышления, б) философскими и религиозными обобщениями, в) языком символов в искусствах, г) рациональной прикладной мыслью во всех дисциплинах от технологии, агрономии и медицины до этики, социального планирования и инженерии. Такая надорганическая мысль – суть «ткань» социокультурных явлений. Реальные исторические события и социокультурные явления всегда представляют собой смесь физических, биологических и надорганических явлений. Обществоведы, заявляющие, что социальные феномены являются по своей природе психологическими или ментальными, говорят примерно то же самое.

В своих развитых формах надорганика находится исключительно в сфере взаимодействующих людей и продуктов их взаимодействия. Вне человека можно наблюдать лишь рудиментарные формы надорганического поведения, подобно рефлексам и инстинктам,

переживаниям, чувствам и эмоциям, зачаткам репродуцирующего воображения, элементарной ассоциации образов и рудиментарной способности учиться на собственном опыте. Некоторые виды животных, такие, как муравьи и мухи, имеют сложные организации, но они базируются на врожденных рефлексх и инстинктах. Рефлексы и инстинкты лежат в основе и такой (производящей большое впечатление) деятельности, как строительство гнезд птицами, паутины пауками и хаток бобрами. (...) Не имея больших умственных способностей, животные не создают лингвистических, научных, философских или других надорганических систем. То немногое, чему они обучаются, усваивается ими главным образом через механизм условных рефлексов.

Как уже было показано, надорганика относится главным образом к сфере взаимодействующих людей и продуктам такого взаимодействия. (...) Научное знание, философская мысль, эстетические вкусы и другие составляющие надорганики не наследуются биологически, люди получают их от других людей благодаря непрекращающемуся взаимодействию с культурой как носителем надорганических ценностей. Если бы любого из нас изолировать от мира людей, много ли он узнал бы самостоятельно о нашей культуре? Элементарное владение языком, простейшие правила сложения и вычитания, начальные сведения из физики и биологии, применение таких простых орудий, как рычаг, колесо, лук и стрелы, или добывание и использование огня, легко осваиваемые семилетним мальчиком, были бы недостижимы для 99% из нас, даже если бы мы жили сто лет и имели мозг Исаака Ньютона. Наука, философия, религия, этика, технология, искусство и социальные структуры создавались и обобщались благодаря деятельности бесчисленных человеческих поколений.

(...) Надорганика или социокультурное пространство изучаются всеми социальными и гуманитарными дисциплинами. Поэтому логически встает вопрос о том, каково отличие социологии от экономики, политики, истории, психологии и других социальных наук. Хотя в более глубоком смысле все научные дисциплины составляют одну неделимую науку, предпринимаемое в практических целях разделение труда требует специализации в каждой дисциплине. Физика отличается от химии, и обе эти науки – от биологии, хотя границы между ними являются расплывчатыми и пересекающимися друг с другом. Физическая механика пересекается с геометрией и математикой, обе они пересекаются с химией, и все три с биологией, давая нам органическую химию и математическую физику. Разница между социологией и другими социальными науками также относительна; тем не менее, они столь же различимы, как физика, химия и биология.

В большой группе социальных и гуманитарных дисциплин, которые имеют дело с надорганическим миром, социология выполняет

свою собственную определенную задачу и осуществляет свои функции способами, явственно отличными от других наук. Во-первых, в отличие от истории и других индивидуализирующих наук социология является генерализирующей наукой. В то время как история концентрирует свое внимание на изучении социокультурных феноменов, которые являются уникальными и неповторимыми во времени и в пространстве (Соединенные Штаты как определенная нация, христианство как уникальная религия, Авраам Линкольн как определенный человек. Тридцатилетняя война как отличающаяся от других войн), социология изучает свойства надорганики, которые повторяются во времени и в пространстве, то есть являются общими для всех социокультурных феноменов (общая социология) или для всех видов данного класса социокультурных явлений – для всех войн, всех наций, всех революций, всех религий и т. д. (специальные социологии). Благодаря этому генерализирующему качеству социология коренным образом отличается от истории и других индивидуализирующих гуманитарных дисциплин.

Не в меньшей степени задача социологии отличается от задач таких генерализирующих социальных наук, как экономика, политология и право. Экономика также является генерализирующей наукой, поскольку она пытается обнаружить и сформулировать свойства, отношения и закономерности, которые повторяются во времени и в пространстве и являются общими для всех экономических явлений определенного класса. То же самое можно сказать, с соответствующими поправками, о любой другой генерализирующей социальной науке. Социология отличается от таких дисциплин в нескольких отношениях. Прежде всего, каждая из этих наук имеет дело лишь с одной сферой социокультурного пространства: экономика с экономическими отношениями, политика с политическими отношениями. Социология имеет дело по своим специальным направлениям со всеми сферами этого пространства. Например, экономика изучает хозяйственные структуры как инвариант общества; политология анализирует государство как особый тип общества; религиоведение исследует церковь как тип общества. Метасоциология исследует общество как род, с присущими ему свойствами и отношениями, которые обнаруживаются в любом обществе, будь то фирма, церковь, государство, клуб, семья и т.п. Или другой пример: экономика имеет дело с производственными циклами и флуктуациями, политология изучает циклы и флуктуации в политической жизни. Социология же рассматривает циклы и флуктуации как родовый признак социальных явлений, возникающий практически во всех социальных процессах, будь то экономические, политические, творческие, религиозные, философские, в их взаимосвязях друг с другом.

То же можно сказать о таких социальных процессах, как соревнование и эксплуатация, господство и подчинение, стратификация и

дифференциация, солидарность и антагонизм и т.д. Каждый из этих процессов возникает не только в отдельных сферах надорганики, но практически во всех отсеках социокультурной жизни и, будучи таковым, требует изучения своего родового вида и связей между каждым отдельно взятым видом и другими специальными подвидами того же процесса. Такое изучение переходит границы любой отдельной дисциплины. Оно требует существования особой науки, которая рассматривает родовые виды всех этих явлений и взаимосвязи между ними. Эта задача выполняется социологией.

Наряду с этой глубинной разницей между задачами социологии и задачами генерализирующих общественных наук существует важное отличие в их основных допущениях, касающихся природы человека и отношений между социальными явлениями. Дискретный характер экономики побуждает её постулировать наличие *homo economicus* – чисто экономического существа, руководимого экономическим интересом и утилитарной рациональностью, что приводит к полному исключению неэкономических религиозных верований и неутилитарных моральных убеждений, антиэгоистичного альтруизма и не приносящих дохода художественных ценностей, нерациональных нравов и иррациональных страстей. В соответствии с этим экономические явления воспринимаются как совершенно изолированные от других социокультурных феноменов и неподвластные религиозным, юридическим, политическим, художественным или моральным силам. Столь же односторонним путем реализуется идея о *homo politicus* в политической сфере, равно как и *homo religiosus* в сфере религии. В отличие от подобных допущений *homo socius* социологией рассматривается как родовой и многогранный *homo*, одновременно и нераздельно экономический, политический, религиозный, этический, художественный, частью рациональный и утилитарный, частью нерациональный и даже иррациональный и при всем при этом отличающийся непрерывным взаимодействием всех этих аспектов.

Предыдущее повествование ясно указывает на специфические функции социологии среди смежных социальных и гуманитарных дисциплин, как, впрочем, и на познавательную значимость этих функций. Без дисциплины, осуществляющей эти функции, назовем ли мы её социологией или абракадаброй, невозможно получить адекватное знание о важных социокультурных феноменах. Даже такое, как может показаться, малозначительное явление, как самоубийство, не может быть адекватно понято, особенно в том, что касается его причин, без изучения его в рамках социокультурного пространства человека в целом. Дабы чётче прояснить вопрос о функциях социологии, остановимся для краткого анализа на проблеме самоубийств и его причинах. Это явление рассматривается биологией и медициной, психиатрией, психологией,

историей, экономикой, политологией, правом, этикой и другими биологическими, социальными и гуманитарными дисциплинами.

Каждая из них пытается найти причины в своей собственной области. Биологи и врачи общего профиля ищут их в плохом здоровье и прочих биологических условиях; психиатры, специалисты в области психических патологий и расстройств, и психологи – в том или ином болезненном опыте, подобно безответной любви, разочарованиям, страху скандала или наказания и т.д. Географы ищут причины в климатических и других подобных им условиях; экономисты – в экономических факторах, подобно бедности, депрессиям и банкротству. До определенной степени каждая из этих теорий верна. Но ни одна из них не является адекватной, поскольку не может объяснить целый ряд фундаментальных свойств самоубийств, таких, как тип людей, их совершающих, частота их распределения в различных обществах, периоды возрастания и убывания, и т.д.

История вообще не может ответить на эти вопросы, она просто описывает уникальные или непохожие на другие случаи самоубийства в различные исторические периоды. Описание условий, при которых Сенека вскрыл себе вены, не является причинным анализом и даже не претендует на это. Когда указывают на несчастную любовь или психическое заболевание, то и это не является причиной, поскольку миллионы людей в подобных обстоятельствах не совершали самоубийств. То же самое можно сказать о любом отдельном случае самоубийства, изучаемом в соответствии с какой-либо одной из специальных дисциплин. Простое частное исследование того или иного случая не вскрывает его причины, поскольку у нас нет должных когнитивных условий для того, чтобы найти одну постоянную причину среди сотен переменных. Самоубийство же следует исследовать как феномен, который повторяется в разных обществах и в различные периоды. В таком качестве оно становится не отдельным случаем, а родовым процессом или типичным феноменом, существующим всегда и повсюду. Если его рассматривать таким образом, то мы получим данные о его частотности в различных группах и периодах. Имея эти данные, мы можем проверить специальные теории врачей, биологов, психологов, психиатров, экономистов и географов. Проверка показывает, что их теории содержат в лучшем случае лишь небольшую часть правды, но далеко не всю правду.

(...) В медицине существует процедура, которую обычно продельывает каждый компетентный врач: перед тем как диагностировать болезнь пациента, он исследует весь организм в целом и знакомится с историей его жизни. В социальных науках эта процедура, к сожалению, почти отсутствует, ибо её необходимость ещё не осознана. Как и в медицине, специализированный подход здесь становится плодотворным

и разумным, лишь когда во внимание принимается все социокультурное пространство. В противном случае науке уготована судьба быть неадекватной и ложной. В большой семье общественных наук социология играет именно эту роль. Вышесказанное в достаточной мере демонстрирует специфические функции социологии в системе социальных и гуманитарных наук, конкретные ипостаси этих функций, и, наконец, необходимость такой науки, независимо от того, как она называется – социологией или абракадаброй.

(...) Хотя социология является наукой генерализирующей, имея дело с целостным социокультурным пространством, это еще не означает, что она занимается энциклопедическим исследованием всех социальных наук или что она составляет их философский синтез. Исследование общих и характерных свойств, отношений сходства социокультурных явлений предполагает такую же специализацию, как и изучение их уникальных или сегментарных черт и отношений. Несмотря на свою генерализующую природу, социология остается строго специальной наукой. Хотя президент или казначей фирмы имеет дело со всей компанией в целом, это не означает, что его работа не является специализированной или что он выполняет работу за всех сотрудников фирмы. По той же причине социология, изучающая целостное социокультурное пространство, не пытается выполнить миссию остальных социальных наук.

(...) В своих генерализующих функциях социология зависит от открытий в других специальных науках; но каждая наука, в свою очередь, зависит от смежных с ней наук, а специальные науки – от генерализующих, причем в не меньшей, если даже не в большей степени. Физики привлекают математику, механику, геометрию и химию, а каждая из этих дисциплин использует другие науки. Учёному немислимо работать над любой проблемой, не апеллируя к открытиям других дисциплин и ученых. Ни одна специальная проблема физики или химии не может быть разрешена без знания этих генерализующих дисциплин. То же справедливо и в отношении специальных проблем биологии и основных принципов общей биологии. Специальная наука геология гораздо больше зависит от общей физики, химии и биологии, чем сами эти науки зависят от геологии. Точно так же, если социология зависит от истории, экономики, политологии и других отдельных общественных дисциплин, то и все они в не меньшей мере зависят от генерализующей науки социологии.

Социологические теории Платона и Аристотеля оказали огромное влияние на политическую, экономическую, правовую, историческую и другие специальные дисциплины, причем их влияние ощутимо вплоть до сегодняшнего дня. То же касается и обобщающих выводов Августина и Фомы Аквинского, Гоббса и Макиавелли, Гегеля и Маркса, Шпенглера,

Дюркгейма, Вебера. Можно цитировать сотни исторических, экономических, политических, антропологических, психологических, лингвистических и даже синологических работ, написанных на основе социологических выкладок Августина, Аквината, Макиавелли, Гоббса, Гегеля, Спенсера, Конта или Маркса. Возникновение любой важной социологической системы всегда оказывало влияние на всю систему отдельных дисциплин, на их ведущие принципы, интерпретации, изучаемые проблемы, методы и технику исследования.

Более того, возникновение социологии как систематической науки привело к «социологизации» всех специальных дисциплин на протяжении последних нескольких десятилетий. Их содержание, методы, интерпретации, включая даже те, чьи авторы враждебно относились к социологии, становились всё более социологическими и привели к возникновению во всех этих дисциплинах социологических или же институциональных школ: в юриспруденции и истории (так называемая социальная история), в экономике и политологии, в антропологии и психологии (социальная психология), в науках, изучающих искусство и мораль, религию и даже логику. Подобная «социологизация» этих дисциплин является красноречивым свидетельством влияния на них социологии. Зависимость между социологией и другими социальными дисциплинами является обоюдосторонней, то есть это скорее взаимозависимость, а не одностороннее влияние социологии на другие науки.

По существу, методы и основные принципы социологии являются теми же, что и в науке в целом. Но каждая фундаментальная наука модифицирует эти принципы, методы и технические процедуры в соответствии с природой изучаемых явлений. Например, принципы и методы химии отличаются от принципов и методов физики и биологии. Равным образом и социология разработала свою собственную модификацию принципов и методик, которые следует использовать с учетом особого характера социокультурных процессов, в особенности таких их компонентов, как значение-ценность-норма. Она оперирует такими категориями, как причинность, время, пространство, но способом, существенно отличающимся от естественных наук. В исследованиях социологи используют логико-математический и силлогистический дедуктивный методы; умеренно применяют интуитивное прозрение (правда, всегда верифицируя его другими методами); широко употребляют эмпирическое наблюдение во всех его формах, начиная от индукции, статистического анализа и кончая клиническим наблюдением и даже экспериментом. В то же время они постоянно модифицируют все эти методы и технику так, чтобы можно было приспособить их к специфическому характеру надорганической вселенной.

Первоисточник:

Питирим Александрович Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Издательство политической литературы, 1992.

Вопросы к тексту:

1. Что представляет собой наука социология и каков предмет её изучения?

2. Каким образом отличается предмет изучения социологии от предметов изучения других общественных наук (теории права, политической экономии, истории, психологии)?

3. В чём состоит отличие социологии и смежных с ней общественных наук от наук естественных (физики, химии, биологии)?

4. Почему, по мнению П. Сорокина, «задачи социологии и общественных наук начинаются там, где заканчивается изучение человека физикой и биологией»?

5. Что такое «надорганика» и какие четыре компонента надорганики выделяет автор?

6. Почему в животном мире мы не наблюдаем надорганических процессов, подобных тем, что происходят в человеческом обществе?

7. Согласны ли вы с мнением автора, что составляющие надорганики не наследуются биологически, а усваиваются от других людей? Приведите свои примеры.

8. В чём отличие социологии от других гуманитарных наук, изучающих надорганические процессы (экономики, истории, психологии)?

9. Почему именно без социологии невозможно получить адекватного знания о важных социокультурных феноменах (например, о феномене самоубийств)?

10. Что такое «социологизация» других гуманитарных дисциплин и почему этот процесс – взаимозависимый, а не одностороннее влияние социологии на другие науки?

ЭНГЕЛЬС ФРИДРИХ

Энгельс (Engels) Фридрих (1820-1895) – немецкий философ, социолог, сооснователь (вместе с Марксом) Союза коммунистов и Интернационала – первых организаций международного рабочего движения, идеологией которых стал научный социализм. В молодости находился под влиянием идей Гегеля, Гейне и младогегельянцев Б. Бауэра, М. Гесса и др. Основные сочинения: «Положение рабочего класса в Англии» (1844), «Манифест Коммунистической партии» (совместно с

Марксом, 1848), «Революция в науке господина Евгения Дюринга» (или «Анти-Дюринг») (1878), «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884), «Диалектика природы» (1872-1882, опубликована в 1925), «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886); и др. В работе «Положение рабочего класса в Англии» Э. пришел к выводу, что социальные конфликты индустриального общества неустранимы без ликвидации института частной собственности посредством классовой борьбы, кульминацией и результатом которой должно явиться коммунистическое общество. Встреча с К. Марксом, состоявшаяся в Париже в 1844, положила начало творческому содружеству, продолжавшемуся вплоть до смерти Маркса. Самостоятельное творчество Э. было связано с полемическими («Анти-Дюринг»), прогностическими (комментарии к войне Севера и Юга в Америке и к франко-прусской войне 1870-1871) и историческими («Происхождение семьи...») исследованиями реальной истории с помощью методологии марксизма, а также оценкой новейших достижений философского и научного знания (например «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», Морган и его «Древнее общество»).

Он разрабатывает цивилизационную концепцию общественной формации подчеркивая, что «общественная формация» обозначает не только исторически определенную ступень развития человеческого общества, но и исторический тип отдельного, конкретного общества, социума. Базовыми звеньями формационного развития выступают три большие общественные формации в виде первичной общественной формации (общая собственность), вторичной, экономической общественной формации (частная собственность) и третичной общественной формации (общественная собственность). В качестве прогрессивных эпох экономической общественной формации выступают азиатский, античный, феодальный и буржуазный способы производства. Первичная общественная формация характеризуется архаическим синкретизмом общественных отношений, в условиях которого отношения общей собственности и, следовательно, производственные отношения не имеют отдельной формы бытия, проявляются не сами по себе, а через родовые связи – семейно-брачные и кровнородственные отношения. Впервые данная проблема была поставлена Ф.Энгельсом в предисловии к первому изданию книги «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Рассматривая концепцию производства непосредственной жизни (сформулированную еще в «Немецкой идеологии»), он отмечал, что производство непосредственной жизни включает в себя производство средств жизни и производство самого человека, продолжение рода. Общественные порядки обуславливаются обоими видами производства: степенью развития, с одной стороны –

труда, с другой – семейно-брачных и кровнородственных отношений. Чем меньше развит труд, «тем сильнее проявляется зависимость общественного строя от родовых связей». Отсюда и та особенность общественной жизни, при которой экономический и родовой строй совпадают друг с другом, как это сохраняется и сейчас в патриархальном укладе жизни. Только возникновение и развитие частной собственности проводит грань между ними. Производственные отношения обретают самостоятельную форму бытия в виде экономической структуры общества, экономического базиса вторичной общественной формации.

Энгельс успел разработать логическую матрицу новой философской концепции – «диалектического материализма» – и обозначить его место в историко-философском процессе («Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», 1886; «Диалектика природы»). В XX веке она стала основной интенцией официальных философских школ СССР и стран социалистического лагеря в поиске фактических коррелятов материалистической диалектики Маркса – Энгельса. Особый интерес у историков марксистской философии вызывали «Письма об историческом материализме» Энгельса (посвященных полемике с критиками Маркса, которые упрекали его в вульгарном «экономическом детерминизме»). Он попытался смягчить остроту критических замечаний, уделив особое внимание тому, что экономическая основа общества лишь «в конечном счете» обуславливает явления духовной жизни. Одновременно, Энгельс признал статистический, вероятностный характер общественных закономерностей. Любое историческое событие являет собой «равнодействующую» столкновения значительной совокупности разновекторных людских интересов и воль, итогом которых является то, «чего никто не хотел». Цивилизационная концепция исторического процесса и комплексная, системная методология его исследования в работах Энгельса стали органическим дополнением формационной концепции Маркса. Искренняя вера Ф.Энгельса в возможность легитимации их социально-философской парадигмы в среде интеллектуалов Западной Европы жива в современной социал-демократической практике и философско-гуманитарной мысли 21 столетия.

Текст из: Ф. Энгельс. Карл Маркс. «К критике политической экономики»

II

Гегелевский способ мышления отличался от способа мышления всех других философов огромным историческим чутьем, которое лежало в его основе. Хотя форма была крайне абстрактна и идеалистична, все же развитие его мыслей всегда шло параллельно развитию всемирной

истории, и последнее, собственно, должно было служить только подтверждением первого. Если при этом истинное отношение было перевернуто и поставлено на голову, то все же реальное содержание повсюду проникало в философию, тем более, что Гегель в отличие от своих учеников не делал добродетели из невежества, а был одним из образованнейших людей всех времен. Он первый пытался показать развитие, внутреннюю связь истории, и каким бы странным ни казалось нам теперь многое в его философии истории, все же грандиозность основных его взглядов даже и в настоящее время еще поразительна, особенно если сравнить с ним его предшественников или тех, кто после него отваживался пускаться в общие размышления об истории. В «Феноменологии», в «Эстетике», в «Истории философии» – повсюду красной нитью проходит это великолепное понимание истории, и повсюду материал рассматривается исторически, в определенной, хотя и абстрактно извращенной, связи с историей.

Это составившее эпоху понимание истории было прямой теоретической предпосылкой нового материалистического воззрения, и уже благодаря этому была дана исходная точка также для логического метода. Если эта забытая диалектика, даже с точки зрения «чистого мышления», привела к таким результатам, если она к тому же, как бы играючи, покончила со всей прежней логикой и метафизикой, то, значит, в ней, во всяком случае, было что-то большее, чем просто софистика и схоластические изощрения. Но критика этого метода была нелегкой задачей; вся официальная философия боялась и теперь еще боится взяться за нее.

Маркс был и остается единственным человеком, который мог взять на себя труд высвободить из гегелевской логики то ядро, которое включает в себе действительные открытия Гегеля в этой области, и восстановить диалектический метод, освобожденный от его идеалистических оболочек, в том простом виде, в котором он и становится единственно правильной формой развития мысли. Выработку метода, который лежит в основе марксовой критики политической экономии, мы считаем результатом, который по своему значению едва ли уступает основному материалистическому воззрению.

Критику политической экономии, даже согласно выработанному методу, можно было проводить двояким образом: исторически или логически. Так как в истории, как и в ее литературном отражении, развитие, в общем и целом, происходит также от простейших отношений к более сложным, то историческое развитие политико-экономической литературы давало естественную руководящую нить, которой могла придерживаться критика; при этом экономические категории в общем и целом появлялись бы в той же последовательности, как и в логическом развитии. Эта форма на первый взгляд имеет преимущество большей

яности, так как тут прослеживается действительное развитие, но на самом деле она была бы в лучшем случае только более популярной. История часто идет скачками и зигзагами, и если бы обязательно было следовать за ней повсюду, то пришлось бы не только поднять много материала незначительной важности, но и часто прерывать ход мыслей. К тому же нельзя писать историю политической экономии без истории буржуазного общества, а это сделало бы работу бесконечной, так как отсутствует всякая подготовительная работа. Таким образом, единственно подходящим был логический метод исследования. Но этот метод, в сущности, является не чем иным, как тем же историческим методом, только освобожденным от исторической формы и от мешающих случайностей. С чего начинается история, с того же должен начинаться и ход мыслей, и его дальнейшее движение будет представлять собой не что иное, как отражение исторического процесса в абстрактной и теоретически последовательной форме; отражение исправленное, но исправленное соответственно законам, которые дает сам действительный исторический процесс, причем каждый момент может рассматриваться в той точке его развития, где процесс достигает полной зрелости, своей классической формы.

При этом методе мы исходим из первого и наиболее простого отношения, которое исторически, фактически находится перед нами, следовательно, в данном случае из первого экономического отношения, которое мы находим. Это отношение мы анализируем. Уже самый факт, что это есть отношение, означает, что в нем есть две стороны, которые относятся друг к другу. Каждую из этих сторон мы рассматриваем отдельно; из этого вытекает характер их отношения друг к другу, их взаимодействие. При этом обнаруживаются противоречия, которые требуют разрешения. Но так как мы здесь рассматриваем не абстрактный процесс мышления, который происходит только в наших головах, а действительный процесс, некогда совершавшийся или все еще совершающийся, то и противоречия эти развиваются на практике и, вероятно, нашли свое разрешение. Мы проследим, каким образом они разрешались, и найдем, что это было достигнуто установлением нового отношения, две противоположные стороны которого нам надо будет развить и т.д.

Политическая экономия начинается с товара, с того момента, когда продукты обмениваются друг на друга отдельными людьми или первобытными общинами. Продукт, вступающий в обмен, является товаром. Но он является товаром только потому, что в этой вещи, в этом продукте, завязывается отношение между двумя лицами, или общинами, отношение между производителем и потребителем, которые здесь уже более не соединены в одном и том же лице. Здесь мы сразу имеем перед собой пример своеобразного явления, которое проходит через всю

политическую экономию и порождает в головах буржуазных экономистов ужасную путаницу: политическая экономия имеет дело не с вещами, а с отношениями между людьми и в конечном счете между классами, но эти отношения всегда связаны с вещами и проявляются как вещи. Эта связь, о которой в отдельных случаях лишь догадывался тот или другой экономист, впервые была раскрыта Марксом во всем ее значении для всей политической экономии, и благодаря этому труднейшие вопросы он сделал такими простыми и ясными, что понять их смогут теперь даже буржуазные экономисты.

Если мы рассматриваем товар с его различных сторон и к тому же товар в его вполне развитой форме, а не в том состоянии, когда он еще с трудом развивается в первобытной меновой торговле между двумя первобытными общинами, то он нам представляется с двух точек зрения: потребительной стоимости и меновой стоимости. И тут мы тотчас вступаем в область экономических споров. Кто хочет иметь яркий пример того, что немецкий диалектический метод на своей теперешней ступени развития, по меньшей мере, настолько же превосходит старый, пошло-болтливый метафизический метод, насколько железные дороги превосходят транспортные средства средневековья, тот пусть прочтет у Адама Смита или у какого-либо другого официального экономиста с именем, какие мучения причиняет этим господам меновая стоимость и потребительная стоимость, как трудно им четко отделить одну от другой и понять каждую в ее своеобразной определенности, а затем сопоставит все это с ясным, простым изложением данного вопроса у Маркса.[...]

Первоисточник:

Написано Ф. Энгельсом 3—15 августа 1859 г.

Напечатано в газете «Das Volk» №№ 14 и 16, 6 и 20 августа 1859 г.

Печатается по тексту Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса, изд. 2, т. 13, стр. 489—499)

Текст из: Фридрих Энгельс. К истории первоначального христианства

ГЛАВА II

[...] В Новом завете есть, однако, единственная книга, время составления которой можно установить с точностью до нескольких месяцев: она была написана, вероятно, между июнем 67 г. и январем или апрелем 68 года; эта книга, таким образом, относится к самым ранним временам христианства и отражает представления тогдашних христиан с самой наивной правдивостью и соответствующим идиоматическим языком; поэтому для установления, чем действительно было первоначальное христианство, она, по моему мнению, гораздо важнее всех остальных книг Нового завета, текст которых, в том виде как он

дошел до нас, написан гораздо позднее. Эта книга – так называемое Откровение Иоанна; и так как эта книга, казалось бы, самая туманная во всей библии, стала теперь благодаря немецкой критике самой понятной и ясной, то я хочу рассказать о ней моим читателям[...]

Это было время, когда даже в Риме и Греции, а еще гораздо более в Малой Азии, Сирии и Египте абсолютно некритическая смесь грубейших суеверий самых различных народов безоговорочно принималась на веру и дополнялась благочестивым обманом и прямым шарлатанством; время, когда первостепенную роль играли чудеса, экстазы, видения, заклинания духов, прорицания будущего, алхимия, каббала и прочая мистическая колдовская чепуха. Такова была атмосфера, в которой возникло первоначальное христианство, возникло к тому же среди людей такого класса, который больше всякого другого был восприимчив к этим нелепым фантазиям о сверхъестественном. Недаром же в Египте христианские гностики во втором столетии христианского летосчисления, как доказывают, между прочим, и лейденские папирусы, усердно занимались алхимией и вводили в свое учение алхимические представления. А халдейские и еврейские *mathematici*, которые, согласно Тациту, дважды – при Клавдии и, вторично, при Вителлии – изгонялись из Рима за колдовство, занимались только такого рода геометрией, которая, как мы увидим, составляет основное содержание Откровения Иоанна [...]

Иоанн, за которого выдает себя автор, был, во всяком случае, весьма уважаемым лицом среди малоазиатских христиан. Однако следует попутно отметить, что Откровение определенно не принадлежит тому же автору, которым составлено евангелие или три послания, также приписываемые Иоанну.

Откровение состоит из ряда видений. В первом видении появляется Христос, облаченный в одежду первосвященника; он проходит посреди семи светильников, представляющих семь азиатских общин, и диктует «Иоанну» обращения к семи «ангелам» этих общин. Здесь уже в самом начале резко проявляется различие между этим христианством и мировой религией императора Константина, сформулированной Никейским собором. Святая троица не только неизвестна, она здесь невозможна. Вместо позднейшего одного святого духа мы имеем здесь «семь духов божиих», сконструированных раввинами на основании Книги Исайи, гл. XI, 2. Христос – сын божий, первый и последний, альфа и омега, но отнюдь не сам бог или равный богу; напротив, он – «начало творения божьего», следовательно, существующая испокон веков, но подчиненная эманация бога, как и упомянутые семь духов. В гл. XV, 3, мученики поют па небе «песнь Моисея, раба божия, и песнь агнца» для прославления бога. Таким образом, здесь Христос выступает не только как подчиненный богу, но

даже как поставленный в известном отношении на одну ступень с Моисеем. Христос распят в Иерусалиме (XI, 8), но воскрес (I, 5, 18); он – «агнец», принесенный в жертву за грехи мира, и его кровью искуплены перед богом верующие всех народов и языков. Здесь мы находим ту основополагающую идею, благодаря которой первоначальное христианство смогло развиваться в дальнейшем в мировую религию. Всем тогдашним религиям семитов и европейцев был присущ общий взгляд, согласно которому богов, оскорбленных поступками людей, можно умиловать жертвой; первая революционная (заимствованная у филоновской школы) основополагающая идея христианства состояла для верующих в том, что одна великая добровольная жертва, принесенная посредником, искупила раз навсегда грехи всех времен и всех людей. Вследствие этого отпадала необходимость всяких дальнейших жертв, а вместе с этим рушилось и основание для множества религиозных обрядов; но освобождение от обрядности, которая затрудняла или делала запретным общение с иноверцами, было первым условием для мировой религии. И все же обычай жертвоприношения так глубоко вкоренился в нравы народов, что католицизм, восстановивший так много языческого, считал нужным приспособиться к этому обстоятельству введением хотя бы символического приношения даров. Наоборот, относительно догмата о первородном грехе в разбираемой нами книге нет и намека.

Но самое характерное в этих обращениях, как и во всей книге, то, что автору никогда и нигде не приходит в голову называть себя или своих единоверцев иначе, как – иудеями, Сектантам в Смирне и Филадельфии, на которых он обрушивается, он бросает такой укор: «Они говорят о себе, что они иудеи, а они не таковы, но сборище сатанинское».

О пергамских сектантах сказано, что они придерживаются учения Валаама, который научил Валака вводить в соблазн сынов Израиля, чтобы они ели животных, приносимых в жертву идолам, и предавались блуду. Итак, мы имеем здесь дело не с сознательными христианами, а с людьми, выдающими себя за иудеев; правда, их иудейство является новой ступенью развития по отношению к прежнему иудейству, но именно поэтому оно – единственно истинное. Поэтому при явлении святых перед престолом господним сначала идут 144 000 евреев по 12 000 от каждого колена, и только потом следует бесчисленная масса язычников, обращенных в это обновленное иудейство. Вот как мало сознавал наш автор в 69 г. христианского летосчисления, что он – представитель совершенно новой фазы развития религии, фазы, которой предстояло стать одним из революционнейших элементов в духовной истории человечества.

Итак, мы видим, что христианство того времени, еще не осознавшее само себя, как небо от земли отличалось от позднейшей, зафиксированной в догматах мировой религии Никейского собора; оно

до неузнаваемости не похоже на последнее. В нем нет ни догматики, ни этики позднейшего христианства; но зато есть ощущение того, что ведется борьба против всего мира и что эта борьба увенчается победой; есть радость борьбы и уверенность в победе, полностью утраченные современными христианами и существующие в наше время лишь на другом общественном полюсе — у социалистов.

В самом деле, борьба с всемогущим вначале миром и одновременно борьба новаторов между собой — одинаково присущи, как первым христианам, так и социалистам. Оба великих движения созданы не вождями и пророками, — хотя у обоих имеется достаточно пророков; оба они — массовые движения. А массовые движения на первых порах по необходимости сумбурны; сумбурны в силу того, что всякое мышление масс вначале противоречиво, неясно, бессвязно; сумбурны они, однако, и в силу той роли, какую на первых порах еще играют в них пророки. Эта сумбурность проявляется в образовании многочисленных сект, борющихся друг с другом, по меньшей мере, с таким же ожесточением, как и с общим внешним врагом. Так было во времена первоначального христианства, так было в ранний период социалистического движения, как это ни удручало тех благомыслящих обывателей, которые проповедовали единство там, где никакого единства не могло быть [...]

ГЛАВА III

Обращения являются лишь вступлением к основной теме того, что наш Иоанн возвещает семи малоазиатским общинам, а посредством их и остальному реформированному иудейству 69 г., из которого позднее развилось христианство. И здесь-то мы вступаем в святую святых первоначального христианства.

Из каких людей вербовались первые христиане? Преимущественно из «страждущих и обездоленных», принадлежавших к низшим слоям народа, как и положено революционному элементу. А из кого состояли эти последние? В городах они состояли из разорившихся свободных самого различного толка, подобных *mean whites* (белым беднякам) южных рабовладельческих штатов или европейским бродягам и авантюристам в колониальных и китайских портах, затем из вольноотпущенников и особенно рабов; в латифундиях Италии, Сицилии, Африки — из рабов; в сельских местностях провинций из мелких крестьян, все более и более попадавших в долговую кабалу. Для всех этих элементов абсолютно не существовало какого-либо общего пути к освобождению. Для них всех рай был утрачен, лежал позади; для разоряющихся свободных это был прежний полис, одновременно и город и государство, в котором их предки были некогда свободными гражданами; для военнопленных рабов — прежняя свободная жизнь до пленения и порабощения; для мелких крестьян — уничтоженный родовой

строй и общность владения землей. Все это смел с лица земли нивелирующий железный кулак римского завоевателя. Самыми крупными общественными группировками, которых достигла античность, были племя и союз родственных племен; у варваров в основе их организации лежали родовые связи, у основавших города греков и италиков – полис, охватывающий одно или несколько родственных племен. Филипп и Александр придали эллинскому полуострову политическое единство, но этим еще не была создана греческая нация. Нации стали возможны только в результате падения римского мирового господства. Это господство раз навсегда положило конец мелким союзам; военное насилие, римское судопроизводство, аппарат для выколачивания налогов совершенно разрушили традиционную внутреннюю организацию. К потере независимости и самобытной организации прибавились насилие, грабеж со стороны военных и гражданских властей, которые сперва отнимали у покоренных их богатства, а затем снова давали им их взаймы под ростовщические проценты, чтобы дать им возможность выплачивать новые поборы. Налоговое бремя и вызванная им потребность в деньгах в местностях, где существовало только натуральное хозяйство или оно было преобладающим, все глубже ввергали крестьян в кабальную зависимость от ростовщиков, порождали крупные имущественные различия, обогащали богатых, доводили до полной нищеты: бедных. А всякое сопротивление отдельных мелких племен или городов гигантской римской мировой державе было безнадежно. Где же был выход, где было спасение для поработенных, угнетенных и впавших в нищету – выход, общий для всех этих различных групп людей с чуждыми или даже противоположными друг другу интересами? И все же найти такой выход было необходимо для того, чтобы все они оказались охваченными единым великим революционным движением.

Такой выход нашелся. Но не в этом мире. При тогдашнем положении вещей выход мог быть лишь в области религии. И тогда открылся иной мир. Продолжение существования души после смерти тела постепенно стало повсеместно общепризнанным в римском мире элементом веры. Точно так же все более и более общепринятой становилась вера в некое воздаяние или кару для умершей души за совершенные на земле поступки. Впрочем, с воздаянием дело обстояло довольно неблагонадежно; древнему миру слишком был свойствен стихийный материализм, чтобы не ценить земную жизнь бесконечно выше жизни в царстве теней; у греков загробная жизнь считалась скорее несчастьем. Но вот появилось христианство, оно всерьез приняло воздаяние и кару в потустороннем мире, создало небо и ад, и был найден выход, который вел страждущих и обездоленных из нашей земной юдоли в вечный рай. И в самом деле, только надеждой на воздаяние в

потустороннем мире можно было возвести стоико-филоновское самоотречение от мира и аскетизм в один из основных этических принципов новой мировой религии, способной увлечь угнетенные народные массы. Но этот небесный рай вовсе не открывается для верующих прямо после смерти. Мы увидим, что царство божие, столица которого – новый Иерусалим, завоевывается и раскрывается лишь после ожесточенной борьбы с силами ада. Однако в представлении первых христиан эта борьба ожидалась в близком будущем. Наш Иоанн в самом начале характеризует свою книгу как откровение того, «чему надлежит быть вскоре»; вслед за этим в стихе 3, он возвещает:

«Блажен читающий и слушающий слова пророчества сего, ибо время близко»;

Христос повелевает написать общине в Филадельфии: «Се, грядущо». А в последней главе ангел говорит, что он указал Иоанну то, «чему надлежит быть вскоре», и повелевает ему:

«Не запечатывай слов пророчества книги сей, ибо время близко»;

Христос же сам говорит дважды (стих 12 и 20): «Грядущо». Дальнейшее изложение нам покажет, как скоро ожидалось это пришествие.

Апокалипсические видения, которые теперь раскрывает перед нами автор, сплошь заимствованы, и большей частью буквально, из более ранних образцов. Они заимствованы частью у классических пророков Ветхого завета, особенно у Иезекииля, частью – из позднейших иудейских апокалипсисов, составленных по образцу Книги Даниила, в особенности из Книги Еноха, тогда уже написанной, по крайней мере частично. Критика детальнейшим образом установила, откуда заимствовал наш Иоанн каждую картину, каждое грозное предзнаменование, каждое бедствие, ниспосланное неверующему человечеству, – словом, весь материал своей книги; так что Иоанн не только обнаруживает полнейшее духовное убожество, но и явно показывает, что он даже в воображении не переживал своих мнимых экстазов и видений так, как он их описывает.

Последовательность этих видений вкратце такова. Сначала Иоанн видит бога, сидящего на престоле с книгой за семью печатями в руке, а перед ним – закланного, но ожившего агнца (Христа), который признается достойным снять печати. При их снятии происходят всевозможные грозные чудесные знамения. При снятии пятой печати Иоанн видит под алтарем бога души христовых мучеников, убиенных за слово божие, и они возглашали громко:

«Доколе, владыка, не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу?»

После этого им дают белые одежды и уговаривают их подождать еще немного, так как нужно, чтобы было убито еще больше мучеников. –

Итак, здесь и речи еще нет о «религии любви», о призыве: «Любите врагов своих, благословляйте ненавидящих вас» и т. д.; здесь проповедуется месть, неприкрытая месть, здоровая, честная месть гонителям христиан. И так во всей книге. Чем ближе надвигается кризис, чем чаще обрушиваются с неба бедствия и кары, тем с большей радостью сообщает наш Иоанн, что огромная масса людей все еще не желает покаяться в своих грехах, что еще новые бичи божьи должны обрушиться на них, что Христос должен пасти их жезлом железным и топтать точило вина ярости и гнева бога вседержителя, но что нечестивцы все же будут упорствовать в сердцах своих. Это – естественное, свободное от всякого ханжества ощущение того, что происходит борьба и что *a la guerre comme a la guerre* (на войне, как на войне. Ред.).

При снятии седьмой печати появляются семь ангелов с трубами; каждый раз, как один из них вострубит, свершаются новые страшные знамения. После того как вострубил седьмой, на сцену выходят новые семь ангелов с семью чашами гнева господня, которые изливаются на землю; опять новые бедствия и кары, в основном это большей частью утомительное повторение того, что уже много раз говорилось. Затем появляется жена – Вавилон, великая блудница в багряной одежде, сидящая на водах, упоенная кровью святых и мучеников иисусовых; это – великий город на семи холмах, царствующий над всеми царями земли. Она сидит на звере с семью головами и десятью рогами. Семь голов означают семь холмов, а также и семь «царей». Из этих царей пять пали, один есть, а седьмой еще придет, а после него еще придет один из первых пяти, смертельно раненный, но исцеленный. Последний будет царствовать на земле 42 месяца, или 3 1/2 года (половина священных семи лет), будет преследовать верующих, предавая их смерти, и воцарится безбожие. Но затем последует великая решительная битва; святые и мученики будут отомщены разрушением великой блудницы – Вавилона и всех ее приверженцев, то есть огромной массы людей; дьявол будет низвергнут в преисподнюю и заключен там на тысячу лет, в течение которых воцарится Христос вместе с воскресшими из мертвых мучениками. Но по истечении тысячи лет дьявол снова освободится, и произойдет новое великое сражение духов, в котором он будет окончательно побежден. Затем последует второе воскресение из мертвых, когда и остальные мертвые пробудятся и предстанут перед судилищем бога (заметьте – бога, а не Христа!), и верующие вступят в новые небеса, на новую землю и в новый Иерусалим для вечной жизни.

Поскольку все это построено исключительно на иудейско-дохристианском материале, здесь содержатся почти только чисто иудейские представления. С тех пор как для народа Израиля наступили в этом мире тяжкие времена, начиная с обложения данью ассирийцами и вавилонянами, разрушения обоих царств Израиля и Иудеи, и вплоть до

порабощения Селевкидами, следовательно, от Исайи до Даниила, всякий раз во время бедствия предсказывается появление спасителя. У Даниила, XII, 1-3 имеется даже предсказание о сошествии Михаила, ангела-хранителя евреев, который спасет их от великого бедствия; многие воскреснут из мертвых, произойдет своего рода страшный суд, и учителя, наставлявшие народ на праведный путь, будут вечно сиять как звезды. Христианским в Откровении Иоанна является лишь резкое подчеркивание близкого наступления царства Христа и блаженства воскресших верующих, главным образом мучеников.

Объяснением смысла этого предсказания в той мере, в какой оно относится к событиям того времени, мы обязаны немецкой критике, особенно Эвальду, Люкке и Фердинанду Бенари. Благодаря Ренану это объяснение стало доступно также и небогословским кругам. Что великая блудница-Вавилон означает Рим, – город на семи холмах, – это мы уже видели. О звере, на котором она сидит, в гл. XVII, 9-11, сказано следующее: «семь голов» (зверя) «суть семь гор, на которых сидит жена, и семь царей; из них пять пали, один есть, а другой еще не пришел, и, когда придет, года не долго ему быть. И зверь, который был и которого нет, есть восьмой и из числа семи и пойдет в погибель».

Здесь зверь означает римское мировое владычество, представляемое последовательно семью императорами, из которых один был смертельно ранен и больше не царствует, но исцелился и возвратится, чтобы в качестве восьмого установить царство богохульства и святотатства. Ему будет дано «вести войну со святыми и победить их, и поклонятся ему все живущие на земле, которых имена не написаны в книге жизни у агнца; всем, малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам, положено будет начертание зверя на правую руку их, или на чело их, и никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его. Здесь мудрость. Кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое. Число его 666» (XIII, 7-18). Мы лишь констатируем, что здесь, таким образом, упоминается бойкот как одно из средств, применявшихся против христиан со стороны римской мировой державы, – следовательно, ясно, что это является изобретением дьявола, – и переходим к вопросу, кто же этот римский император, который уже однажды царствовал, был смертельно ранен и исчез, но вернется как восьмой по порядку и будет играть роль антихриста.

Считая Августа первым по порядку, вторым был Тиберий, третьим – Калигула, четвертым – Клавдий, пятым – Нерон, шестым – Гальба. «Пять пали, один есть». То есть Нерон уже пал, а Гальба существует. Гальба царствовал с 9 июня 68 г. до 15 января 69 года. Но вслед за его восшествием на престол восстали легионы на Рейне под предводительством Вителлия, между тем как в других провинциях

военные бунты готовились другими полководцами. В самом Риме подняли мятеж преторианцы, убили Гальбу и провозгласили императором Отона.

Отсюда следует, что наше Откровение было написано в царствование Гальбы. Вероятно, в конце его правления или же, самое позднее, во время трехмесячного (до 15 апреля 69 г.) царствования Отона – «седьмого». Но кто же восьмой, который был и которого нет? Это раскрывает нам число 666.

У семитов – халдеев и иудеев – было в то время в ходу магическое искусство, которое основывалось на двояком значении букв. Приблизительно за 300 лет до нашей эры древнееврейские буквы стали употребляться также в качестве чисел: а = 1; б = 2; г = 3; (д = 4 и так далее. Прорицатели, предсказывавшие с помощью каббалы, подсчитывали сумму цифровых значений букв какого-либо имени и таким путем пытались пророчествовать; например, составляя слова или словосочетания с тем же цифровым значением, они делали для носителя этого имени выводы, касающиеся его будущего. Тем же языком чисел выражались также тайные слова и тому подобное. Это искусство называли греческим словом *gematria*, геометрия. Халдеи, занимавшиеся этим по профессии и названные Тацитом *mathematici*, были при Клавдии, а позже при Вителлии изгнаны из Рима, вероятно, за «грубые бесчинства».

Именно посредством такой математики возникло также и наше число 666. За ним скрывается имя одного из первых пяти римских императоров. Но Ириной в конце второго столетия знал кроме числа 666 еще вариант – 616, появившийся во всяком случае в то время, когда многим была еще известна загадка этого числа (487). Если искомое решение подойдет одинаково к обоим этим числам, то оно тем самым будет проверено. Это решение было дано Фердинандом Бенари в Берлине. Имя это – Нерон. Число основано на Нерон кесарь, то есть на подтверждаемом талмудом и нальмирскими надписями древнееврейском начертании греческих слов *Neron Kaisar*, император Нерон, – слов, которые в виде надписи значились на нероновских монетах, чеканившихся в восточной половине империи. Именно: н (нун) = 50; р (реш) = 200; в (вав) как о = 6; н (нун) = 50; к (коф) = 100; с (самех) = 60; и р (реш) = 200; в итоге = 666. Если же мы примем за основу латинское начертание *Nero Saezar*, то отпадает второе нун – 50, и мы получаем 666 – 50 = 616, то есть вариант Ирины.

Действительно, во времена Гальбы всю Римскую империю охватила внезапная смута. Сам Гальба во главе испанских и галльских легионов двинулся на Рим, чтобы свергнуть Нерона; последний бежал и приказал одному вольноотпущеннику, чтобы он его убил. Но против Гальбы были в заговоре не только преторианцы в Риме, но и

военачальники в провинциях; повсюду объявлялись новые претенденты на престол, готовившиеся идти со своими легионами на столицу. Империя, казалось, была отдана во власть междоусобной войны, ее распад казался близким. Ко всему этому распространился слух, особенно на Востоке, что Нерон не убит, а только ранен, что он бежал к парфянам и вернется из-за Евфрата с войсками, чтобы начать новое, еще более кровавое и страшное правление. Ахайя и Азия были особенно напуганы этими известиями. И как раз около того времени, когда было, по видимому, написано Откровение, появился лже-Нерон, который с довольно многочисленными приверженцами обосновался вблизи Патмоса и Малой Азии, на острове Китносе в Эгейском море (на нынешней Термии), пока – еще при Отоне – он не был убит. Можно ли удивляться тому, что среди христиан, на которых Нерон предпринял первое серьезное гонение, распространилось мнение, что он вернется как антихрист и что его возвращение и неизбежно связанная с этим еще более настойчивая попытка кровавого истребления новой секты явятся предзнаменованием и прологом второго пришествия Христа, великой победоносной битвы с силами ада, «скорого» установления тысячелетнего царства, уверенность в наступлении которого позволяла мученикам с радостью идти на смерть?

Христианская и находившаяся под влиянием христианства литература первых двух столетий дает достаточно указаний на то, что тайна числа 666 была тогда известна многим. Ириней, правда, этой тайны уже не знал, но он, как и многие другие люди, жившие вплоть до конца третьего столетия, знал, что под апокалипсическим зверем подразумевается возвращающийся Нерон. Затем теряется и этот след, и рассматриваемое нами сочинение подвергается фантастическим толкованиям правоверных прорицателей будущего; в детстве я сам знал еще стариков, ожидавших вслед за старым Иоганном Альбрехтом Бенгелем наступления конца света и страшного суда в 1836 году. Это пророчество сбылось, и именно в тот год. Но только страшный суд свершился не над греховным миром, а над самими благочестивыми толкователями Откровения. Ибо именно в 1836 г. Ф. Бенари дал ключ к числу 666 и тем положил страшный конец всяким пророческим манипуляциям с числами, этой новой *gematriahiah*.

Относительно царства небесного, которое ожидает верующих, наш Иоанн может дать лишь самое поверхностное описание. Новый Иерусалим довольно велик, по крайней мере по понятиям того времени; он образует квадрат, каждая сторона которого равна 12 тысячам стадий = 2 227 км, следовательно, площадью почти в 5 миллионов квадратных километров, больше половины Соединенных Штатов Америки; построен он из чистого золота и драгоценных камней. Там обитает бог среди верных ему, он светит им вместо солнца, и там нет больше ни смерти, ни

скорби, ни страданий; поток животворной воды протекает через город, и по берегам его растут древа жизни, приносящие двенадцать раз плоды, которые созревают каждый месяц; листья же «служат для исцеления язычников» (по мнению Ренана, это – вид лечебного чая «Антихрист», стр. 542) (488). Святые живут здесь вечно.

Так выглядело, насколько мы это знаем, христианство в Малой Азии, в своей главной резиденции, около 68 года. Нет и следа святой троицы – напротив, старый единый и неделимый Иегова позднего иудейства, когда он из иудейского национального божества превратился в единого высочайшего бога неба и земли, который претендует на господство над всеми народами, сулит милость обращенным и безжалостно сокрушает непокорных, верный античному правилу: *pacsege subjectis ac debellare superbos* (щадить покорившихся и укрощать надменных – Ред.). В соответствии с этим в день страшного суда в качестве судьи восседает сам этот бог, а не Христос, как изображается в позднейших евангелиях и посланиях. Согласно персидскому учению об эманации, усвоенному поздним иудейством, Христос-агнец изначально происходит от бога, а равным образом происходят – хотя они и рангом ниже – и «семь духов божиих», обязанных своим существованием неправильному пониманию одного поэтического места у Исаии (XI, 2). Все они – не бог и не равные богу, а подчинены ему. Агнец сам приносит себя в искупительную жертву за грехи мира и за это получает на небе определенное повышение в ранге, ибо это его добровольное самопожертвование расценивается на протяжении всей книги как исключительный подвиг, а не как нечто, с необходимостью вытекающее из самой его внутренней сущности. Само собой разумеется, что нет недостатка и в целом небесном придворном штате архангелов, херувимов, ангелов и святых. Чтобы стать религией, монотеизм с давних времен должен был делать уступки политеизму, начиная уже с Зенд-Авесты(489). У евреев хронически происходило возвращение к языческим чувственным богам до тех пор, пока создание – после изгнания (490) – небесного придворного штата, по персидскому образцу, несколько больше приспособило религию к народной фантазии. И христианство само, даже после того, как оно заменило вечно равного себе застывшего иудейского бога внутренне расчлененным, таинственным триединым божеством, могло вытеснить у народных масс культ старых богов только посредством культа святых; так, по словам Фаллмерайера, культ Юпитера совершенно исчез на Пелопоннесе, в Майне, в Аркадии лишь около IX века («История полуострова Морей», ч. I, стр. 227 (491)). Лишь современная буржуазная эпоха с ее протестантизмом снова устраняет святых и принимает, наконец, всерьез монотеизм с расчлененным богом.

Столь же мало известно разбираемому нами сочинению учение о первородном грехе и об очищении верой. Вера этих воинствующих первых общин совсем не похожа на веру позднейшей торжествующей церкви; наряду с искупительной жертвой агнца ее важнейшим содержанием являются близкое второе пришествие Христа и грядущее в скором времени тысячелетнее царство, и вера эта утверждается лишь деятельной пропагандой, неустанной борьбой с внешним и внутренним врагом, горделивым провозглашением своей революционной точки зрения пред лицом языческих судей, готовностью умереть мученической смертью во имя грядущей победы.

Мы видели, что автор совсем еще не знает, что он – нечто иное, чем иудей. В соответствии с этим во всей книге нет нигде ни слова о крещении, да и многое другое убеждает нас в том, что крещение является институтом второго периода христианства. 144 тысячи верующих евреев подвергаются «запечатлению», а не крещению. О святых на небе и о верующих на земле говорится, что они смыли с себя грехи и омыли свои белые одежды и убелили их кровью агнца, о купельной воде нет и речи. Оба пророка, предшествующие появлению антихриста (гл. XI), тоже никого не подвергают крещению, и, согласно гл. XIX, 10, свидетельство Иисуса – не крещение, а дух пророчества. Во всех этих случаях было бы естественно упомянуть о крещении, если бы оно тогда уже имело значение; поэтому мы можем почти с абсолютной уверенностью заключить, что наш автор не знал крещения, что оно появилось лишь тогда, когда христиане окончательно отделились от иудеев.

Столь же мало знает автор о втором, более позднем таинстве – причащении. Если в лютеранском тексте Христос обещает каждому твердому в вере тиатирцу прийти к нему и причаститься с ним, то это лишь вводит в заблуждение. В греческом тексте стоит *deipneso* – я отужинаю (с ним), и английская библия совершенно верно передает это словами: *I shall sup with him*. О причащении даже как о простой поминальной трапезе здесь абсолютно нет речи.

В том, что наша книга с ее столь своеобразно установленной датой – 68 или 69 г. – является самой древней из всей христианской литературы, не может быть сомнения. Нет ни одной другой книги, которая была бы написана таким варварским языком, кишущим гебраизмами, невероятными конструкциями и грамматическими ошибками. Так, в гл. I, 4, сказано дословно следующее:

«Благодать вам и мир от сущий и бывший и будущий».

То, что евангелия и Деяния апостолов представляют собой поздние переработки утерянных теперь сочинений, зыбкую историческую основу которых в настоящее время уже невозможно распознать под легендарными наслоениями; что даже так называемые «подлинные» послания апостолов являются, согласно Бруно Бауэру, либо более

поздними сочинениями, либо в лучшем случае обработками, посредством вставок и добавлений, старых произведений неизвестных авторов, – это в настоящее время отрицают лишь профессиональные теологи или другие пристрастные историки. Тем важнее то обстоятельство, что здесь мы имеем книгу, время написания которой установлено с точностью до нескольких месяцев, – книгу, рисующую нам христианство в его неразвитой форме, в форме, в которой оно примерно так же относится к государственной религии четвертого века, с ее разработанной догматикой и мифологией как еще неустойчивая мифология германцев времен Тацита относится к развившимся под влиянием христианских и античных элементов мифам о богах, изложенным в «Эдде» (492). Зародыш мировой религии здесь имеется, но этот зародыш еще в одинаковой степени заключает в себе тысячу возможностей развития, которые нашли свое осуществление в бесчисленных позднейших сектах. И этот древнейший памятник периода становления христианства особенно важен для нас именно потому, что он дает нам в чистом виде то, что иудейство – под сильным александрийским влиянием – внесло в христианство. Все позднейшее является западной, греко-римской примесью. Только при посредстве монотеистической иудейской религии просвещенный монотеизм позднейшей греческой вульгарной философии мог принять ту религиозную форму, в которой он только и был в состоянии увлечь массы. Но и найдя такое посредствующее звено, монотеизм мог стать мировой религией лишь в греко-римском мире, путем дальнейшего развития выработанного этим миром круга идей и слияния с ним.

Первоисточник:

Написано Ф.Энгельсом между 19 июня и 16 июля 1894 г. К.Маркс Ф.Энгельс. Соч. изд. 2, т. 39.

Вопросы к тексту:

1. В чем видит Ф.Энгельс преимущество метода мышления Гегеля в сравнении с его философскими предшественниками и учениками?
2. Назовите преимущества логического метода познания в сравнении с историческим методом.
3. В чем состоит суть исторического метода познания и какова область его применения?
4. Назовите главное отличие диалектического метода К.Маркса и метода мышления Гегеля.
5. Назвать основные исторические параллели в становлении и развитии первоначального христианства и социалистического движения.

6. Назвать основополагающую идею, благодаря которой первоначальное христианство смогло развиваться в дальнейшем в мировую религию.

7. Назвать социальные, психологические и идейные предпосылки и источники первоначального христианства.

8. Какие методологические подходы использовал Ф.Энгельс при исследовании истории первоначального христианства?

9. В чем заключается методологическая ценность Откровения от Иоанна для познания процесса становления христианской религии?

Учебное издание

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Хрестоматия

Под редакцией Э.Г. Черновой

Издается полностью в авторской редакции

Подписано в печать 29.04.2016. Рег. № 55-16. Формат 60×84 ¹/₁₆. Бумага тип. № 1.
Плоская печать. Усл.печ.л. 14,00. Тираж 150 экз. Заказ 207.



Издательский центр ФГБОУ ВО «МГУ им. Г.И. Носова»
455000, Магнитогорск, пр. Ленина, 38
Полиграфический участок ФГБОУ ВО «МГУ им. Г.И. Носова»