

ДИЛЬТЕЙ И УНИВЕРСАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ: НАЧАЛО РАСПАДА

1. Два допущения

Исчезновение универсальной истории как определенного типа научной программы связано с изменением культурно-исторического типа сознания и культурной ситуации в целом. Мы полагаем, что культурно-исторический тип сознания и культурная парадигма находятся в тесной взаимосвязи и взаимопределяют друг друга: определенная культурная ситуация определяется и конституируется соответствующим ей типом сознания, в свою очередь определенный тип сознания формируется определенной культурной ситуацией. Таким образом, мы сразу же вводим два далеко не бесспорных положения о культурно-историческом типах сознания и положение о типах культурной ситуации, которые являются, по нашему мнению, фундамирующими основаниями любого рассуждения об культуре. Остановимся на прояснении этих положений.

До сего времени определение структуры и характеристик индивидуального сознания представляется предельно сложной задачей. Несмотря на многовековые попытки схватить существенное в сознании человека, ни психология, ни философия не добились на этом поприще значительного прогресса. История идей знает многочисленнее попытки уловить существенное в человеческом сознании: от Аристотелевского рассуждения о форме до Гуссерлевских дескрипций. Но «воз и ныне там». Однако неопределенность в отношении проблемы самого определения и структуры человеческого сознания – хотя, понятно, подобное положение должно было бы «стопорить» многие философские, психологические и культурологические штудии, фундированные на данной проблеме – ни в коей мере не мешает пытаться решать многие философские вопросы, которые, казалось требуют определенности в отношении проблемы сознания. В этом контексте то, что мы полагаем как некое допущение, а именно положение о культурно-историческом типах сознания лишь следует сложившейся практики непрояснения базовых вопросов, что является вполне обычным делом в научных исследованиях. Итак, вводимое как недоказуемое положение есть положение о культурно-исторической типологии сознания. В философской литературе, в особенности в литературе марксистского толка, впрочем, можно встретить упоминание о типах *мышления*. Однако мы настаиваем на типологии не *мышления*, но *сознания*, поскольку по нашему мнению именно тип сознания является определяющим для мышления, но не наоборот. Мышление – это способ функционирования «части» человеческого сознания. Закавыченное «части» употреблено по следующей причине: в процессе мышления участвует целиком вся экзистенция человека, проявляя через этот процесс не только саму себя, но и intersубъективный, культурный и исторический топос своего присутствия. Итак, культурно-исторический тип сознания, что в виду, когда говорим о нем? Понятно, что указать на него, как на предметную данность не удастся. Мы можем лишь определить его пространственный и временной ареал. Культурно-исторический тип мышления – это идеальный типаж господствующего в той или иной культурной традиции сознания, отражающий и вбирающий в себя наиболее характерные для данной культурной традиции свойства индивидуального сознания. Каждой культурной традиции свойственен, по мысли О. Шпенглера, определенный стиль, «вырастающий» из прафеномена любой культуры. В этом отношении мы настаиваем не на «стиле» прафеномена или мышления, которые нам представляются «вторичными», но на определенном стиле-типаже сознания, являющегося определяющим для каждой культурной традиции. При этом нужно учитывать, что прояснение этого стиля сознания, его структуры должно протекать в нескольких плоскостях. Первая – это прояснение собственно структуры сознания, обладающего, как нам представляется определенным строением, которое мы назвали бы размерностью. Размерность каждого культурно-исторического типа своя, хотя и обладает некими общими векторами.

Чтобы пояснить то, что мы понимаем под культурно-историческим типом сознания, каковы его свойства, а также связь с индивидуальным сознанием приведем следующий пример. Одно из существенных свойств современного европейского культурно-исторического типа сознания – это «зримость» бесконечности. Европейский тип сознания и соответствующий ему взгляд «видит» бесконечность мира, времени, познания и т.п. Так было не везде и не всегда. Античность не видела бесконечности, мир, время и модель познания представлялись конечным. Для античности бесконечность была бесформенностью, а мир, как совершенное не мог быть бесформенным. Поэтому, смотря на одно и то же небо у нас над головами мы и древние греки видим иное, различное небо. Для взгляда, например, древнего грека оно представляется как ограниченная сфера, для европейца же – как бесконечность миров и галактик. Понятно, что «чувственные» данные одни и те же, но структура взгляда – различна и поэтому в одном и том же объекте представители разных культурных традиций, и соответствующего этим традициям типам сознания видят разное. Тип сознания обладает «формой», можно даже сказать «априорной» формой, поскольку с ней согласуются наша чувственность, наши мысли, наши ценности. Но априорность здесь не всеобщая, не принадлежит к априорным формам сознания любого человека, но лишь сознания определенного типа культуры.

Теперь на этом же примере мы проследим соотношение культурно-исторического типа сознания с индивидуальным сознанием. И древний грек, и римлянин видели примерно одно и то же небо, как и француз позапрошлого века и немец прошлого века. Однако сознание и соответствующий взгляд Аристотеля и Сенеки выстраивали разные космологии, отражающие индивидуальные характеристики этих мыслителей. Это же относится и О. Конт и М. Шелеру. При всей однотипности, поскольку и О. Конт и М. Шелер принадлежат к одной и той же культурной традиции, а их сознания ей соответствуют, но различия обнаружить не составит большого труда. Но эти различия, которые являются «частью» единого целого. И дело тут не только в том, что временной и пространственный топос у Аристотеля и Сенеки иной, также как и у О. Конта и М. Шелера, но и в

том, что любое индивидуальное сознание, репрезентируя культурно-исторический тип сознания вносит в него свои индивидуальные «мотивы», оттенки, связанные с изменениями, дрейфом самого культурно-исторического типа сознания и культурной ситуации в целом, но и в том, что контекст, окружение у всех указанных мыслителей сингулярно-индивидуальное.

Теперь перейдем ко второму, более привычному для научного дискурса допущению, а именно к допущению наличия общего типа культуры, культурного пространства. Подобное положение, хотя и кажется в наше время нечто «само собой разумеющимся», однако в принципе недоказуемо. Именно благодаря изначальной недоказуемости подобного положения возможны различные классификации культурных традиций, их временного и пространственного распространения. Как и культурно-исторический тип сознания, так и соответствующий ему тип культурного пространства представляют из себя некую целостность, которую можно назвать стилем, «характером». Стиль культурного пространства обрисовывает некое подвижное целое. И здесь нам важно не только схватить целостность того или иного культурного образования, культурной традиции – что осуществляется подчас неким внутренним аналогизирующим схватыванием, причем схватыванием не всегда рационально-дискурсивного, но интуитивного свойства – но и увидеть неоднородность и дрейф этого культурного образования. Любая культура вбирает в себя – и причем здесь невозможно обнаружить «единого рецепта» для описания и объяснения этого процесса – огромное количество «чужеродных» образований, храня эхо других культур, как умерших, так и еще существующих.

2. Универсальная история

Любой культурно исторический тип сознания обладает уникальной структурой, уникальной размерностью. Анализ строения этой размерности «напрямую» достаточно сложен, ибо сознание и психика человека – как показал Вильгельм Дильтей, к анализу которого мы сейчас и приступаем – является целостной связью, а не «монадоподобным» образованием. Прояснение структуры культурно-исторических типов сознания можно достичь путем анализа и описания различных понятий, концептов, верований и пр., выявляя через их специфику и структуру структуру того взгляда, того сознания которые их конституируют. Историческая размерность, «исторический пласт» нашего сознания – т.е. то, как выстраивает историю культурно-исторический тип сознания – можно проанализировать, анализируя историческое описание. Каждый тип культурно-исторического сознания выстраивает свою модель истории. Это относится и к европейскому типу сознания, создавшему уникальный вид исторического повествования – универсальную историю. Текущий момент, анализ которого мы не имеем возможности здесь провести, можно охарактеризовать как смерть, исчезновение универсальной истории. Можно сказать – с известной долей вероятности – что подобное изменение в исторической размерности нашего сознания отражает фундаментальные изменения, на пороге которых мы стоим. Сам же процесс исчезновения универсальной истории и универсально исторического сознания довольно длительный. Особое место в нем занимает В. Дильтей.

Прежде чем приступить к анализу «критики исторического разума» В. Дильтеем, попытаемся ответить на вопрос о том, что такое универсальная история. Мы можем говорить о модели, даже о проекте, универсальной истории как о проекте определенной культурной традиции, и, соответственно, о проекте определенного культурно-исторического типа сознания. Дело в том, что история как таковая выстраивается из «внешних» данностей человеческим сознанием и есть по своей сути взгляд этого сознания на прошедшие события. Универсальная история всегда «пишется» на временном отстоянии и отражает не только происшедшие события, но и взгляд, который рассматривает эти события. В этом отношении история вообще и, конечно универсальная модель исторического повествования не есть «дела прошедшие», но «дела настоящие». Именно настоящее обзрывает и конституирует прошлое как свое прошлое. Представление о том, что через историю прошлое воссоздается и понимается в своем аутентичном виде – наивное представление. Как аргумент можно привести в пример идею Артура Данто о Универсальном Хронисте. Суть интеллектуального «эксперимента» А. Данто заключается в том, что мы можем вообразить себе некоего Универсального Хрониста (его роль может выполнять и сконструированная «машина» или компьютерная программа), осуществляющего последовательное и полное описание происходящих событий мгновение за мгновением, и складывающего эти моментальные срезы-описания в хронологическом порядке. Эти срезы-описания происходящих событий не дадут нам того, что мы называем историей: например при описании событий 22 апреля 1870 года в г. Симбирске Универсальный хронист укажет, что в этот день произошло то-то и то-то, что в этот день родились столько-то младенцев и т.п. В этом срезе-хронике никак не может быть усмотрен и выделен существенный для истории России момент рождения будущего вождя пролетариата или великого террориста (пусть читатель сам выберет подходящий для него вариант или добавит свой), а именно В.И. Ульянова-Ленина. То, что младенец вырастет в значительную личность не видно в момент его рождения, нужно то будущее, которое есть наше настоящее. Именно оно расставляет события «по своим местам». События прошлого получают свое звучание лишь при временном отстоянии, и история – это не прошлое, но прошлое-настоящего, которое невозможно изолировать от настоящего, и которое получает свое значение и смысл лишь в через взгляд этого настоящего. Поэтому и говорить можно лишь о типах исторического повествования, которые соотносены с традицией, из которой осуществляется описание и постижение прошлого. По идее, сколько типов культурных традиций, сколько культурно-исторических типов сознания столько же и типажей исторического описания. Поскольку же мы приняли допущение о наличии культурно-исторических типов сознания, то в отношении истории мы должны заявить о том, что история, как рассказ о прошлом является отражение соответствующего культурно-исторического типа сознания. Эту идею можно выразить и следующим образом: каждая культура через свой тип сознания определенным, одной ей свойственным образом описывает происшедшее определенным, только ей свойственным образом, и так создает *свою*

историю. Т.е. история через определенный тип сознания принадлежит культуре, которая эту историю описывает.

История, таким образом, – это взгляд историко-культурного типа сознания на прошлое и является не только необходимой компонентой культурной парадигмы, но и достаточно репрезентативна для этого сознания. История репрезентирует оптику типа сознания. При этом, понятно, что историю пишет все-таки конкретный индивид, но он является, во-первых, представителем определенного культурно-исторического типа сознания, и, во-вторых, отражает свой собственный топос, который вносит «индивидуальные» обертона в существующую модель исторического описания.

Мы можем зафиксировать два в чем-то схожих и в чем-то различных типов исторического повествования, отражающие два типа истории. Первый вид – это история, которая использует как свою матрицу обычное повествование, когда очевидец, рассказчик, действующее лицо, короче индивид является центром этой истории. Второй тип исторического писания и, соответственно, исторического сознания, который нас и интересует сейчас в большей мере, – это универсальная история. Если первый тип исторического взгляда можно сказать «вечный» способ конституировать историю, то второй, а именно универсальная история, более или менее жестко пространственно и временно ограничен. Он принадлежит тому культурно-историческому типу сознания, и соответственно, культурному пространству, которые возникло (как предпосылки) со времен возникновения христианства. Этому последнему типу исторического сознания свойственны определенные черты. И на них мы сейчас вскользь остановимся.

Для начала необходимо отметить истоки и генезис универсальной истории. Его возникновение связано с появлением христианства, которое и сформировало тот взгляд, который относится к прошедшим событиям, что видит в них ход единой и универсальной истории. Именно христианство «породило» основных персонажей (силовые точки этого взгляда), а также определенную схематику сцепления событий. При этом нужно отметить «парадокс» универсально-исторического сознания: как модель описания она была научно тематизирована лишь тогда, когда и христианство и те структурные компоненты, которые позволили «создать» эту размерность сознания и тип описания стали исчезать. Это не столь существенно отразилось на исторической размерности: произошли определенные трансформации и замещения, сама же «схема» продолжала работать в прежнем режиме.

Ниже мы перечислим те положения, которые, по нашему мнению характеризуют универсальную историю.

1. Прежде всего, универсальная история есть лишь определенная перспектива, «взгляд», свойственный человеческому сознанию в определенный, опять же, «исторический» момент. Эта перспектива имеет свое историческое начало, а также причину своего возникновения. Универсальная история – это взгляд европейской культурной традиции, т.е. размерность того культурно-исторического типа сознания, который стал доминирующим с момента Ренессанса. Это отнюдь не означает, что универсально исторический взгляд на историю зародился лишь с этого времени. Как не парадоксально это звучит, универсальная история как вид описания стала возможной лишь тогда, когда центральная фигура, центрирующий топос этой размерности сознания стал клониться к своему упадку – речь идет о фигуре трансцендентального означаемого, которая была изначально представлена христианским Богом.

2. Как взгляд, ракурс описания и выстраивания событий универсальная история есть вид, конфигурация эйдетической сферы сознания, которая, через со-бытийность бытия пронизывает и реально происходящее. Прошлое, таким образом, дается через настоящее, история «творится» в настоящем, используя прошлое как «ноуменальную» сферу.

3. Причиной возникновения универсально исторической перспективы и, следовательно, универсальной истории как описания событий явилась инкорпорация христианского мировоззрения, христианской доктрины. История как вид описания и как размерность европейского культурно-исторического типа сознания использует как объясняющую схему события свойственный христианской эсхатологии учение о предустановленном плане, смысле и цели. Любое историческое событие, будь то война или жизнь отдельного «персонажа» вписывается в общий контекст исторического движения и получает в нем оправдание и определенность. Необходимо указать на следующий существенный сдвиг, который произошел в универсальной истории в Новое время. Христианская история трактует течение событий как осуществление плана Бога, который выполняет роль причинного объяснения, тогда как универсальная история пытается выстроить события по объясняющей схеме использующей причинно-следственный механизм законов, логики развития и т.п. Иными словами происходит существенный сдвиг, который связан с тем обстоятельством, что первоначальная модель исторического повествования функционирует начиная с Нового времени уже с другими «опорными пунктами», другими силовыми точками, с другим, нежели Бог, трансцендентальным означаемым. Однако смена сценария «закона Бога» на сценарий «естественного закона» или «закона эволюции» и т.п. не изменяет, по нашему мнению, существенных конститутивных моментов того «взгляда» на события, который мы маркируем как универсальная история.

4. Одним из существенных структурных компонентов универсально исторического сознания является наличие фигуры так называемого трансцендентального означаемого, т.е. того смыслового ядра, которое означается через реальный исторический процесс. Изначально функционирование универсально исторического «взгляда» и самой исторической матрицы предусматривает «завязку» телоса и начальной причины на фигуре трансцендентального означаемого, топос которого вынесен за пределы происходящего и как раз благодаря своему трансцендентному положению обеспечивает ракурс всеобщности. Первоначально роль трансцендентального означаемого выполнял христианский Бог, реализуя через историю рода людского свой план. История в этом отношении обладала и целью и смыслом. Более того, она была цельной и

оформленной, ибо в замысле Бога и во его вневременном времени история имела до века определенные начало (создание мира), вехи и конец (Страшный суд). Фигура Бога определяла и место человека.

5. Место и роль человека в матрице универсальной истории незавидное. Подобно тому, как через деяния людей Бог осуществлял свою волю и свой план, и без его ведома волосу на голове было упасть невозможно, любая модель универсальной истории, выявляя «истинную причину» происходящего меньше всего предусматривала реальное и произвольное участие в историческом процессе людей. «Хитрость» универсальной истории состоит в том, чтобы сделать из индивидов марионетки, означающие через себя, свою жизнь, свои поступки трансцендентальное означаемое.

6. Фигура Бога, занимающая топос трансцендентального означаемого в христианской истории, может замещаться, при этом функционирование универсально исторической матрицы (сама конфигурация исторического «взгляда») не претерпевает существенных изменений. На место Бога может помещаться исторический закон, скрытые механизмы исторического движения, абсолютная идея и т.п., но при этом функционирует историческая модель по-прежнему. Это можно рельефно проследить на «судьбе» индивида. Судьба марионетки – это удел и христианской истории, где мы только «мним» себя реальными творцами истории, в «реальности» же все обстоит с «точностью до наоборот», и гегелевской философии истории, где реально действует лишь диалектически развертываемая абсолютная идея и т.п.

6. При замещении, которое происходит в топосе трансцендентального означаемого (замена Бога, например, на абсолютную идею) происходит трансформация механизма реализации универсальной истории: место плана занимает причинно-следственный механизм, как «план» нового трансцендентального означаемого.

7. Возникновения и функционирования универсальной истории возможно в той культурной ситуации, когда мы можем констатировать наличие представления о едином человечестве, о «человечестве вообще», объединяющим все народы земного шара. Универсальная история есть история человечества вообще. В эту историю человечества вообще входят частные исторические эпизоды, но они не заслоняют той универсальной перспективы, которая возможна лишь «с точки зрения всеобщего человечества». Наличие идей человечества вообще накладывает отпечаток на все виды исторического повествования, каждая «частная» история пишется «с оглядкой» на человечество вообще. Подобное присутствие универсальности можно видеть и отдельных историях различных сторон человеческой активности, например история живописи, музыки и т.п. Конечно, в подобных историях можно видеть одну из характерных черт европейской традиции, а именно всеобщность специализации, но и она в этом случае получает историческое измерение.

8. Для функционирования универсально исторического сознания необходимо не только наличие идеи универсального человечества, но и, как схолия подобного положения, равенство индивидов. Все это обеспечивалось базисными положениями христианского вероучения, хотя, понятно, их конкретная реализация наступает уже на излете христианства. Нет нужды останавливаться на том обстоятельстве, что «потенциальное» равенство в христианском вероучении стало «актуальным» равенством лишь в той традиции, которая явилась наследницей христианства – в европейской традиции. Да и сама идея равенства не сразу и не везде стала само собой разумеющимся положением. Равенство говорит не только о том, что каждый в «одинаковой» мере причастен к историческому свершению, но и о том, что человечество создано единообразно, по модели «молекулярной» физики, а потому, может подлежать исчислению. Понятно, что социум, состоящий из «гениев» и «оригинов» в меньшей степени обеспечит применимость любого «законодательства» в сфере исторического развития.

9. Не последнюю роль в функционировании исторического горизонта европейского типа сознания играет то его свойство, которое мы назвали бы возможностью видеть бесконечность мира. Это то свойство европейской ментальности, которое О. Шпенглер определяет как бесконечность Фаустовской души. Универсально исторический взгляд обладает бесконечной перспективой как в отношении пространства, так и в отношении времени. Эта способность видеть бесконечность является одной из существенных черт европейской ментальности. Эту бесконечность европеец видит также в познании, которое будет продолжаться вечно.

Универсально исторический описания соотносим, как мы уже говорили, с определенной конфигурацией, т.к. культурно-историческим типом сознания. Этот тип сознания, и соответственно, универсальная история и как взгляд и как повествование разделяет судьбу той культурной традицией, к которой он принадлежит. Конечно, с известными «отклонениями», ибо нельзя говорить о полном совпадении сознания и культурной традиции. Подобно тому, как любая культурная традиция хранит иногда черты уже давно ушедших времен, так и наше сознание и культурно-исторический тип сознания может представлять из себя достаточно «пестрое» образование, которое в меньшей степени «озабочено» соблюдением какой-либо формализованной логики: можно вспомнить «архелогию» сознания К. Юнгом, чтобы почувствовать многопластовость нашего сознания.

3. Дильтей и универсальная история

В «истории» об универсальной истории В. Дильтей занимает достаточно знаковую позицию. Прежде всего, для Дильтея, пытающегося осуществить критику исторического разума, универсальная история тематизирована, т.е. стала объектом рефлексирования и «зримого присутствия». При этом В. Дильтей дистанцируется от универсальной истории как от ложной доктрины. Универсальная история анализируется им «как бы» извне, он видит ее исток, происхождение и многое улавливает в самой схематике ее функционирования. Однако, несмотря на дистанцию, которая является не только способом, обеспечивающим «объективность» исследования, но и демонстрирует «чужеродность» универсально-исторического взгляда его собственной научной установке, он при анализе истории все еще во многом использует критикуемую доктрину. Это происходит потому, что он, несмотря на попытки преодоления

универсальной истории, все еще принадлежит к тому культурно-историческому типу сознания, которое и выстраивает универсальную историю. Рассмотрим это более подробно.

Для начала отметим следующий момент: Дильтей смешивает проблематику, относящуюся к обществу с проблемами истории. Постоянное «скольжение» между социальным и историческим затрудняет жесткую фиксацию как одного так и другого. Дильтей «просто» объединяет их некое целое, называя это целое исторически-общественной действительностью. Подобное понятийное, а по сути и концептуальное смешение, не только изначально затрудняет дильтевский анализ и истории, и общества, но и делает его во многом сомнительным. Конечно, когда мы говорим об универсальном типе истории, то понятно, что универсальная история относится в первую очередь не индивидуальному субъекту, но к тому субъекту, каковым является общество, государство или человечество. То, что общество есть общественно-историческая действительность, не является ложным положением. Но то, что анализ универсальной истории и социума должны вестись раздельно, ибо представляют из себя «феномены» разных сторон человеческого бытия, Дильтеем четко не отрефлектировано.

Дистинкция же лежит в другой плоскости: Дильтей противопоставляет царство природы и царство истории – один из ракурсов ставшего благодаря ему и после него классическим и традиционным разделению наук на естественнонаучные и гуманитарные (науки о духе). Историческое знание, понятно, принадлежит к тому корпусу знания о реальности, которое он определил как науки о духе. Сами же науки о духе «контролируются» дескриптивной психологией и герменевтикой, «поставляющей» и обосновывающей процедуры описания и понимания. Однако об этом позднее, сейчас обратимся анализу универсальной истории, которую, по нашему мнению, Дильтей достаточно корректно определяет и описывает.

Прежде всего, нужно отметить следующее обстоятельство. То, что мы называем универсальной историей как взглядом сознания и соответствующей ему моделью описания у Дильтея именуется философией истории. В этом отношении Дильтей не видит укорененности универсальной истории как описания во взгляде, размерности сознания, но полагает, что мы имеем дело с метафизической доктриной. В этой позиции мы должны дистанцироваться от Дильтея, поскольку видеть в универсальной модели истории лишь доктрину, а не взгляд, по нашему мнению, – это не видеть изначально укорененность универсальной истории в определенном культурно-историческом типе сознания. Ибо понятно, что доктрина, философская система может быть оспорена, опровергнута, изменена и т.п., что нельзя сказать о размерности культурно-исторического типа сознания. Последний «дается» с рождением, и «дается» раз и навсегда. Его невозможно ни опровергнуть, ни изменить. Смена культурно-исторического типа сознания происходит не рационально, но экзистенциально и соотносима со сменой одной культурной традицией другой.

Итак, то, что мы именуем универсальной историей определяется Дильтеем как научная доктрина, а именно «философия истории (в Германии) и социология (в Англии и Франции)» [1]. В. Дильтей полагает, что истоком данного типа доктрины можно считать «христианскую идею о внутренней взаимосвязи последовательного воспитания человечества в ходе истории» [2]. Философия истории стремится познать «взаимосвязь исторической действительности посредством соответствующей совокупности сведенных воедино положений... философия истории обнаруживала подобное единство то в плане движения истории, то в фундаментальной идее, то в формуле или соединении формул, выражающих закон развития» [3]. В этом отношении Дильтей абсолютно прав. Во-первых, возникновение универсального типа исторического описания, и соотносящегося с ней универсально-исторической размерности сознания, стало возможным лишь благодаря христианскому мировоззрению, создавшему тот тип исторически-культурного сознания, конституирующего универсальную историю. Во-вторых, замещение плана Бога, на причинно-следственные формулы не меняет ничего существенного в схематике развертывания универсальной истории.

Каковы же свойства философии истории, как ее понимает В. Дильтей? Философия истории стремится понять исторический процесс как ход событий, подчиненной единой формуле. Кроме приписывания историческому процессу определяющей его формуле, что равнозначно выявлению причинно-следственных связей, ориентирующихся на единую модель, философия истории стремится выявить в ней «*смысл*, т.е. ценность и цель, *исторического процесса*, в той мере, в какой этот смысл вообще признается ею наряду с причинной взаимосвязью» [4]. В этом отношении происходящее оказывается реализацией смысла, ценностей и цели, т.е. подчиняется телеологическому объяснению. Все это также указывает на исток философии истории в христианском мировоззрении: «Тем самым просто и ясно, как никакая иная часть метафизики, философия истории показывает, что корни ее уходят в религиозное переживание и что разрыв с этой взаимосвязью означает для нее иссушение и распад. Мысль о едином плане человеческой истории, о стоящем за ней божественном замысле взращивания, или воспитания, зародилась в лоне теологии. Она задала опорные пункты начала и конца истории, из чего вытекала уже вполне разрешимая задача – протянуть нити, которые связывали бы исторический ход вещей от грехопадения до Страшного суда» [5]. Философия истории оказывается у Дильтея продолжением и развитием теологии средних веков, той теологии, которая еще со времен Августина Блаженного, пыталась оправдать исторический ход и выявить в нем реализацию плана. С одним, однако, существенным отличием, которое, кстати фиксируется Дильтеем. Речь идет о том, что если в истории Средних веков мы видим реализацию плана Бога, т.е. сцепка событий осуществляется по принципу соотношения с фигурой Бога, то в философии истории, которая уже принадлежит – хотя и сохраняет теснейшую связь с породившей ее христианской традицией средневековья – другой эпохе, а именно эпохе все возрастающего господства естественнонаучного знания, сцепка событий обнаруживается в причинно-следственном механизме, ссылающегося на закон. Понятно, что закон, реализацией которого и является ход исторических событий выбирается различными мыслителями исходя из их научных и культурных «предпочтений». Такие философии истории были созданы Гердером, Вико, Гегелем, Марксом и т.п. Несмотря на кажущиеся

«фундаментальные» различия, все указанные (и неуказанные) виды философии истории по сути своей воспроизводят одну и ту же матрицу, ссылающуюся в конечном счете на христианское мировоззрение и христианскую теологию.

Следует еще указать на следующий момент: Дильтей определяет исток философии истории не сколько в христианском мировоззрении, сколько в том, что он, видимо «поверив» О. Конту, именует метафизикой. Культурная традиция и средних веков и античности «конденсировалась» в метафизике, которая не только являлась ее олицетворением, но и той доктриной, которая «контролировала» как корпус гуманитарного знания, так и само мировоззрение. Метафизику Дильтей понимает (как ему это представляется) в духе Аристотелевского определения «первой философии». Но на самом деле речь идет скорее о контовском пренебрежительном отношении к метафизике, как «недоразвитой» стадии позитивного знания.

То, что В. Дильтей видит «ограниченность» философии истории и, соответственно, универсальной истории, отнюдь не означает, что он видит ее укорененность в структуре того типа сознания, эпохе которого он сам принадлежал. Поэтому его позиция оказывается достаточно непоследовательной: он сам пытается выстроить и доктринально обосновать историю все в том же универсальном ее значении, смещая центрацию исторического процесса на индивида. Однако попытка Дильтея и тут оказывается, с одной стороны идущей «против» универсальной модели истории, а с другой стороны, он следует в русле европейской традиции, которую, по сути, «мягко» критикует.

Центрация истории в той или мере на фигуру трансцендентального означаемого, т.е. изначально фигуру Бога, видится Дильтеем как пережиток. В сфере истории некорректно использовать подобную центрацию, а именно это и делает философия истории. Однако, при ликвидации оной встает другая проблема: чем заменить эту скрепу, как обеспечить единство происходящих событий, с одной стороны, а с другой, сохранить осмысленность происходящего в истории? Философия истории (универсальная история) это единство и осмысленность сохраняла, прибегая к фигуре Бога или какому-либо причинно-следственному механизму. Ликвидировав Бога (причинно-следственный механизм), мы ликвидируем цельность, единство и осмысленность исторического движения. Дильтей, скорее всего не готов к тем следствиям, к которым привело бы проведенное строго и «до конца» упразднение основ универсальной истории, поскольку альтернатива вырисовывается достаточно «плачевна»: либо философия история, либо хаос случайных событий. Дильтей, понятно, не столь радикален в своей критике как Ф. Ницше, который громогласно заявлял не только о смерти Бога, но и о том, что восстанавливает «древнюю аристократию» – «его величество» случай. Он не только не готов к тем следствиям, к которым приведет смерть Бога и его «научных заместителей» – различного рода трансцендентальных означаемых или причинно-следственных механизмов, но и не может допустить, как Ф. Ницше, владычество «его величество случая». История продолжает для Дильтея представляться как некое осмысленное, а потому понимаемое, целое, правда, то целое, которое центрируется не причиной, не Богом (трансцендентальным означаемым), ни общей целью и тем более ни смыслом, но конкретным индивидом, понять которого в его целостности – задача исторического изыскания. И в этом отношении Дильтей все еще находится «в плену» того универсально-исторического мировоззрения, которое пытается критиковать, как пережиток средневековой традиции и ее скрепы – метафизики и теологии.

Каким же образом удержать единство и осмысленность в ситуации, когда нет ни трансцендентального означаемого и коррелирующего с ним в научном дискурсе законов исторического движения? Рецепт Дильтея вполне в духе новоевропейской традиции. В принципе то, что осуществляет Дильтей в истории аналогично самому ходу становления новоевропейской традиции: наследником умершего Бога провозглашается человек. Наверное подобный демарш – это закономерный ход, ибо упразднение фигуры Бога (в историческом дискурсе фигуры трансцендентального означаемого или законов, руководящих историческим движением) для новоевропейца является «предлогом» к «торжеству» субъекта. Со всеми плюсами и минусами, которые являются следствиями этого демарша. Укажем лишь один минус. Существенный «минус» подобного жеста – это безпорность, своеобразная «беззащитность» субъекта. Бога нет – все возможно, но – «вот штука» – возможно тогда, когда будет найдена точка опоры, которая позволит развернуть саму возможность.

«Уникальность» дильтеевской центрации исторического процесса на индивида заключается в том, что история у него не утрачивает универсальный статус, хотя, перенос центра с «топоса Бога» на «топос человека» должен был бы вызвать восстановления той модели исторического описания, которое мы назвали бы микроисторией и которая была наиболее распространенным способом исторического повествования. Этому «регрессу» к микроистории не дает свершиться следующее обстоятельство: культурно-исторический тип сознания, к которому принадлежит В. Дильтей, выстраивает историю как универсальную историю даже тогда, когда частично восстанавливается предшествующая центрация.

Итак, история может сохранить цельность и осмысленность – лишившись законов и трансцендентального означаемого – для Дильтея тогда, когда центрируется на субъекте. В принципе отказ от объяснения (что по мысли немецкого мыслителя всегда задействует схематику закона, причинно-следственный механизм) заключен в самой интенции мысли Дильтея, поскольку история входит в состав так называемых наук о духе, которые должны использовать другую процедуру – процедуру описания. Понимать – а это самое пожалуй важное для Дильтея как герменевта – не всегда означает объяснять, но – описывать, и через описание схватывать то, что является живым единством, целостностью, но целостностью связи: «именно связанные комплексы первоначально и постепенно даны в переживании: жизнь существует везде лишь в виде связанного комплекса» [6].

Надо отметить, что субъект у Дильтея не выстраивается как точка, монада, но конституируется посредством переживаемой и проживаемой связи душевной жизни. «Постулат» о душевной связи как стартовой позиции

анализа позволяет в каком-то смысле выбраться Дильтею из всегда «мерцающего» на горизонте новоевропейского субъективизма солипсизма. Субъект в этом отношении изначально представляет собой «точку пересечения» связей, которые к тому же переживаются. Причем переживаются по единой схеме, и это позволяет говорить о целостном единстве субъекта и всех его поступков, деяний. Единство реакций и поведения у Дильтея есть единство функциональное. Любой поступок, любое движение отражает поэтому целиком и полностью то жизненное единство, каковым является индивид. Следовательно биография, которая во времени размещает манифестацию жизненного единства, пожалуй, наиболее адекватный способ понять индивида. При этом нужно помнить, что изучение биографии оказывается наиболее научным подходом к постижению индивида, поскольку в сфере гуманитарного знания, т.е. в науках о духе следует, по мнению Дильтея, отказаться от экспликации в пользу дескрипции.

Итак, «изображение отдельного психофизического жизненного единства есть биография» [7] – пишет Дильтей. Но что такое биография? Это индивидуальная история, топос, откуда выстраивается и то, что претендует на всеобщую историю. В этом отношении Дильтей реализует субъективизм европейской мысли, перенеся центр исторического свершения с трансцендентального означаемого на субъект, индивид, получающий в этом отношении статус означаемого исторического процесса. Центрация на индивиде отнюдь не означает ликвидацию социальной сферы, субъект понимается через intersubjectивное, а его биография отсылает к сфере социального: «Биография излагает таким образом основополагающий исторический факт во всей чистоте, полноте и непосредственной действительности. И только историк, умеющий, так сказать выстроить историю из этих жизненных единств, стремящийся с помощью репрезентации и понятия о типическом приблизиться к пониманию сословий, общественных образований, эпох, скрепляющий, в опоре на концепцию поколений, друг с другом в единую цепь жизненные пути отдельных людей, – только такой историк уловит правду исторического целого...» [8]. Таким образом, в сфере истории, которая выходит за пределы индивидуальной биографии, продолжают действовать не только «силовые центры» – индивиды, но и социальные образования, хотя, понятно, само действие реализуется через индивидов. Старинное правило герменевтики гласит о том, что текст должен пониматься через контекст и наоборот. В отношении субъекта это правило транспонируется в требование целостного и взаимосвязанного постижения. Человек часть социального пространства, которое, в свою очередь определяется через входящих в него индивидов. Через анализ, расчленяющий и часть и целое, но учитывающий их единство мы можем достичь понимания и социума и человека. При этом нужно помнить, что многие понятия, такие как «душа народа», «нация» и пр. являются совершенно пустыми ни ненужными понятиями. Историка следует изучать лишь «внешняя организация общества, системы культуры в ней и отдельные народы»^[9].

Сама же социальная сфера выстраивается Дильтеем на манер субъективной сферы, только на место субъекта-индивида помещается субъект-общество. Подобно субъекту-индивиду субъект-общество не дается как целостная связь, причем данная в историческом измерении. По сути, мы имеем две хотя и связанные, но в чем-то дистанцированные сферы: как бы сказал Гуссерль сфера субъективности и сфера intersubjectивности. Как и субъективная сфера сфера intersubjectивности, т.е. объекта-социума обладает целостным единством, и эта целостность раскрывается в ее биографии-истории.

Суммируем сказанное. В. Дильтей, критикуя «философию истории» (универсальную историю), при попытках выстраивания собственной модели истории, использует те же функциональные схемы, что и универсальная история, с тем небольшим отличием, что переносит центр исторического свершения, на индивида.

И последнее. Универсальная история «кончилась», т.е. кончилась эпоха, которая выстраивала ее. То, что не смогли сделать века господства науки «само собой» утасло. Соответственно, мы можем фиксировать изменения в самом строе нашего сознания. Но сознание не может изменяться «по частям», любые изменения в одном регионе или размерности сознания трансформируют все сознание целиком, приводя – и это вполне возможно – к смене культурно-исторического типа сознания. И дело здесь не только в том, что историю будут «писать» по другому, а в том, что тот же взгляд, то же сознание, которое пишет историю, «пишет» и настоящее. Изменения структуры, типа сознания есть изменение реальности. Так это или не так – не так уж много осталось ждать: каких-нибудь два поколения в мире «глобализма» и «компьютеризации» – и мы окажемся в новом, не знаю в прекрасном или ужасном, мире. И история уже не только будет интерпретироваться и писаться по иному, она будет по иному «делаться».

Примечания:

1. Дильтей В. Введение в науки о духе // Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Т.1. М., 2000. С.367.
2. Там же.
3. Там же. С.372.
4. Там же. С.375.
5. Там же. С.377.
6. Дильтей В. Описательная психология. СПб., 1996. С.16.
7. Дильтей В. Дильтей В. Введение в науки о духе // Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Т.1. М., 2000. С.310.
8. Дильтей В. Введение в науки о духе // Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Т.1. М., 2000. С.31
9. Дильтей В. Введение в науки о духе // Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Т.1. М., 2000. С.318.