

УДК 101.1

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ В «КРИТИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИИ» НИКОЛАЯ ГАРТМАНА

Тесля Евгений Томович,

кандидат философских наук, доцент

Сочинский государственный университет туризма и курортного дела
Россия, Краснодарский край, г. Сочи, ул. Советская 26 а

В статье рассматриваются основные проблемы философии истории Николая Гартмана. Уделено внимание его автобиографии и философским взглядам.

Ключевые слова: философия истории, Н. Гартман, критическая онтология.

Николай Гартман (1882–1950) родился в Риге в немецкой семье, учился в Тартуском, а затем – в Санкт-Петербургском университете, где изучал классическую филологию и философию и в 1901 году получил степень бакалавра. После революции 1905 года он переехал в Марбург. В здешнем университете Гартман занимался философией под руководством лидеров марбургской школы неокантианства Г. Когена и П. Наторпа. Позже, в 1921 г., под воздействием критики психологизма Э. Гуссерлем и М. Шелером Гартман в работе «Основные черты метафизики познания» решительно порывает с субъективистской гносеологией неокантианства, согласно которой субъект продуцирует объект и принимает в общих чертах феноменологическую установку. В этой работе, подвергнув критике неокантианскую гносеологию, он утвердился на позиции примата онтологии в структуре философских исследований и основывает новое направление в философии, получившее название «критическая онтология». Развитие это новое направление получило в четырех фундаментальных работах, посвященных онтологическим проблемам: «К основоположению онтологии», вышедшей в 1935 г., «Возможность и действительность» (1938), «Построение реального мира» (1940) и «Философия природы» (1950). Помимо этого, Гартманом написан ряд работ, в которых его теоретико-мировоззренческие принципы применены к решению специальных направлений философских исследований. Среди последних необходимо упомянуть его «Этику» (1926) и «Проблему духовного бытия» (1933), а также посмертно опубликованную «Эстетику» (1953).

В центре внимания данной статьи – проблемы, связанные с применением основных постулатов критической онтологии в области философии истории и методологии исторических исследований. Этим

проблемам посвящена работа Н. Гартмана «Проблема духовного бытия».

В современной ему ситуации в области философско-исторических исследований философ выделяет три группы проблем. Вот как он их представляет:

«1. Из источников мы знаем только части исторического процесса. Как он протекает в целом? Какова его тенденция, если проследить ее из настоящего в будущее? Есть ли в нем цели, которыми он направляется? Или, по крайней мере, действующие в нем законы?»

2. Наше знание об историческом прошлом не только имеет пробелы, оно также неадекватно, полно предрассудков и просто ошибок. Какой должна быть работа исторического познания, если оно претендует на научную значимость?

3. Наша собственная жизнь с ее познанием встроена в историю. Мы знаем ее наивным образом только в своей непосредственности, принимаем ее формы за абсолютные, и только себя – за объективных судей. Но каким образом мы сами, включая наше историческое понимание, обусловлены исторически? Как онтически построена наша собственная историчность? И как мы в качестве познающих и понимающих выходим за пределы собственной исторической обусловленности» [1]?

Первая группа названных проблем, – поясняет Гартман, – принадлежит метафизике истории, вторая – методологии исторического мышления, третья – проблемам историзма и его преодоления.

В этой последовательности мыслитель и рассматривает указанные проблемы.

Метафизика истории.

Приступая к рассмотрению проблем философии истории, Гартман дает абрис основных идей-конструкций мирового исторического процесса, исходя из постулата о конечной цели истории [2].

Первые спекулятивные толкования истории начинаются уже в эпоху мифологического мышления: мифы о «золотом веке» в прошлом в греческой мифологии или о грядущем рае в христианской эсхатологии. Христианскую идею восхождения как проникновение и распространение царства Божьего на земле в классической форме запечатлел Августин, тем самым заложив основополагающую идею телеологического образа истории, образец теорий истории немецкого идеализма. Среди основных идей этих теорий приводятся следующие: гердеровская идея процесса универсального развития, кантовская идея о конечной моральной цели, идея Шеллинга о Боге как гаранте достижения конечной цели истории человеком, учение Фихте о разуме и свободе как конечной цели Человека.

«Для метафизики истории все это не лишено смысла, – делает вывод немецкий философ, – здесь лежит начало воззрения, что становление человечества, даже если его толковать идеалистически-телеологически, не может быть понято только из одного единственного принципа» [3].

Следующие несколько разделов анализируемого труда посвящены двум самым выдающимся, на взгляд Гартмана, философско-историческим концепциям: философии истории Гегеля и материалистической философии истории К. Маркса и Ф. Энгельса.

Представив гегелевскую и марксистскую концепции исторического процесса, Гартман сравнивает их и приходит к такому общему заключению: «Если сопоставить философии истории Гегеля и Маркса, то сначала бросается в глаза их противоположность. Это почти контрадикторная противоположность позиций, в которой, кажется, одна теория шаг за шагом отрицает то, что утверждает другая. Поскольку ... в каждой есть зерно истины, то следует сделать вывод, что ошибки обеих сторон заключаются в односторонности исходных пунктов. Это означает, что обе теории имеют перед глазами лишь один осколок совокупного феномена истории» [4]. Но там, – размышляет далее Гартман, – где противоположность приближается к контрадикторному отношению, в его основе должна лежать общее основание: общая неартикулированная предпосылка. И если эта предпосылка окажется ошибочной, то тем самым выявится их общая принципиальная ошибка.

Относительно концепций Гегеля и Маркса немецкий философ пришел к выводу, что это общее основание заключается в том, что «обе теории предполагают однозначную зависимость между факторами исторического процесса. ... Речь идет об отношении зависимости между бездуховным и духовным бытием. ... Спрашивается только, определяет ли фаза духовного развития «материальную», ... или последняя – духовную. Здесь-то и находится то общее, что объединяет обе теории» [5]. Следовательно, – делает вывод Гартман, – противоположность этих теорий состоит в том, что обе пытаются понять целостность исторического бытия, исходя из одной-единственной группы феноменов. «Если обозначить внутри этой целостности духовное бытие как высший слой, а экономическое – как низший, то, говоря языком формул, можно сказать: Гегель пытается концептуализировать целое «сверху», а Маркс – «снизу». Но оба пытаются понять его исключительно с одного конца, только с противоположного» [6]. Таким образом, их позиции совпадают в том, что они оба, признавая значимость односторонней, необратимой зависимости, с самого начала исключают взаимопроникновение самостоятельных детерминаций раз-

личных слоев. Они оба воспринимают историческое бытие чисто монистически, допускают лишь один источник определяющих сил.

Возражая обоим авторам, Гартман утверждает, что в одном историческом потоке могут действовать сообща различные детерминации – враждующая, взаимно ограничивающая или интенсифицирующая друг друга, что кроме полюсно расположенных, могут быть еще иные слои исторического бытия, которые точно так же могут вносить самобытную и самостоятельную определенность в целостность исторического процесса. И делает вывод: «Совокупный феномен «мир», ... несомненно, демонстрирует характер слоистого строения. Если его удастся осмыслить, по крайней мере, на уровне постановки проблемы, то ситуация ошибки будет устранена» [7].

Сделав это замечание, Николай Гартман применяет свое учение о слоистом строении мира к философско-исторической проблеме. «Что значимо для «мира», – пишет он, – то значимо и для истории, которая в нем разыгрывается. ... Ибо история подобна миру тем, что имеет многослойное строение. Она суть процесс, в котором действуют факторы всех слоев бытия; таким образом, процесс, который – и вообще и в каждом отдельном случае – может быть понят только как совокупная результирующая гетерогенных сил, длительное время сталкивающихся между собой» [8]. В целом, история – это в такой же мере экономический, как и духовный процесс; географические и климатические условия сказываются в ней не меньше, чем идеи, оценки, заблуждения, мировоззренческие пристрастия; технические средства – не меньше, чем массово-психологические внушения; «случайное» стечение обстоятельств – не меньше, чем планомерное стремление и ввод спонтанных энергий.

Во взаимоотношениях слоев бытия действуют два основных закона: закон силы и закон свободы. В соответствии с законом силы высшие слои бытия находятся в зависимости от низших, не в силах разорвать их цепь, они могут лишь преобразовать или перестроить ее. Однако зависимость высшего слоя бытия – не помеха для его автономии. Высший слой обладает по отношению к низшему неограниченным диапазоном формообразования и своеобразия, причем в каждом слое возникает нечто новое, что есть не что иное, как самостоятельность или «свобода» высших слоев по отношению к низшим. Следовательно, низшие слои хотя и более «сильны», однако высшие более «свободны» по отношению к ним. При этом, – заключает Гартман, оба закона образуют вместе нерасторжимое, совершенно единое отношение. «...В принципе – утверждает Гартман, – они образуют одну единственную категориальную закономерность зависимости, которая господствует в слоистом царстве мира, начиная с его низов и кончая

его высотами. Эта закономерность не выражает собой ничего, кроме синтеза зависимости и автономии» [9].

Что касается гегелевской и марксистской концепций истории, то в обоих случаях, отмечает немецкий философ, мы имеем дело с односторонним акцентом на одном слое исторического бытия, что обесценивает и как бы лишает прав другие слои. Сконструированная тотальная зависимость ведет к тому, что центр тяжести переключаются на нечто мнимо независимое. Гегель не только преступает закон силы, а Маркс закон свободы – они оба еще и сужают реальное богатство исторического бытия. Таким образом, «всякая односторонняя конструкция оказывается тем самым заблуждением. Ситуация ошибки, в какой находятся две противоречащие друг другу теории, зиждется здесь ... на общем предрассудке; и тут и там, это – монистический предрассудок. Только с его устранением открывается метод, адекватный целостному феномену» [10].

Методология исторического познания.

Осветив проблемы метафизики истории, Гартман приступает к рассмотрению второй группы проблем философии истории, связанных с историческим познанием. Основной вопрос данного раздела: Какой должна быть работа исторического познания, если оно претендует на научную значимость? Этот вопрос предполагает критическое рассмотрение исторического познания и исторического мышления.

Приступая к критике исторического разума, немецкий философ отмечает, что после крушения великих конструкций метафизики истории происходит переосмысление отношения между естественными и гуманитарными науками: науками о природе и науками о духе.

В 1894 г. В. Виндельбанд выступил с идеей различения «номотетических» и «идиографических» наук [11]. Последние были науками о духе. Они радикально отличались от естественных наук тем, что исходили не из всеобщего, не из законов действительного, а из отдельного случая как такового, из происшедшего единожды и в своем роде уникального. То, над чем работает историк, это всегда нечто индивидуальное, все равно, идет ли речь о личностях, решениях, деяниях или о народах, событиях, войнах, всякого рода процессах развития.

Следующий шаг был сделан Г. Риккертом [12]. Он исходил из того, что наука движется посредством образования понятий. По своей природе понятия есть всеобщие образования, а по отношению к экстенсивно и интенсивно бесконечной действительности они всегда лишь аббревиатуры. В законополагающих («номотетических») науках они – в своей родной стихии, так как законы сами по себе есть всеобщности, в которой отвлекаются от содержательного богатства конкретного случая. Иное дело описательные («идеографические») науки, в том числе и история. Здесь естественнонаучное образование по-

нятий не работает. Индивидуальный предмет познания не выносит никакого обобщения. «Можно было бы добавить, – пишет Гартман, – даже если бы в истории закономерности господствовали не в меньшей мере, чем в природе, то отдельный случай все равно бы не укладывался в понятия закона» [13]. Таким образом, естествознание безразлично к отдельному случаю, ее интересует закон. Историческую же науку интересует отдельное как таковое.

Получается, что для того, чтобы история была наукой, необходимы индивидуальные понятия, но это как раз невозможно: ведь понятия по природе своей всеобщие. Там, где «чистые понятия разума», «анalogии опыта» предзаданы, как это имеет место в естественных науках, там понятийное понимание идет своим накатанным путем. Там, где каждый предмет есть нечто единственное и где он должен быть понят в этой единственности, там понятийное понимание отказывается. Именно здесь кроются основные трудности идеографической науки. Где выход? – спрашивает Гартман и отвечает, – «единственный путь, по которому, как выяснилось, можно идти, избрал Дильтей [14]. Он объединил идею чисто описательной исторической науки с идеей «понимания» (*das Verstehen*) в противовес «понятийному пониманию» (*das Begreifen*), т.е. предложил метод, в котором понятие означает всего лишь средство для взаимопонимания, неизбежное зло науки, переместив тем самым центр тяжести с образования понятий на интуитивное понимание, которое во многих отношениях приближается к художественному созерцанию» [15]. Однако, – продолжает Гартман, – «этим трудность снимается только в практическом отношении и лишь для того, кто обладает исключительной силой исторической интуиции. Метода для всех, который можно было бы усвоить, а затем применять, из него не сделаешь. Такой метод был подвластен разве только личному мастерству самого Дильтея» [16].

Вторая трудность исторического познания заключается в ценностных точках зрения, которые историк сознательно или бессознательно кладет в его основу. Из громадного фактического материала, который перед ним открывается, он должен что-то выбрать, для того чтобы вообще добиться обозримости материала. Но отбор предполагает точки зрения. Здесь в историческое познание входит ценностное отношение, которое историк привносит из тенденций своего времени. Следовательно, партийный характер интереса к определенным сторонам исторически целого и конкретного уже предрешает вопрос о том, «что имеет значение» там, где формируется направление познавательного вмешательства.

С учетом сказанного понятно, что идеал исторической правдивости реализуется далеко не в полной мере. И хотя старое требование: «изображать все *так, как было* на самом деле», не теряет своей зна-

чимости, но то, насколько оно осуществимо – большой вопрос. Ведь факт различной направленности интересов и выбора это требование устранить не может. Не помогает ни идея интуитивного понимания, ни чисто описательный подход.

Достаточно резко отличаются друг от друга две ценностные точки зрения – субъективная, или привносимая от себя, и объективная, заим�аемая соразмерно с весом исторических последствий. Изображение Александра, Цезаря, Наполеона как героев своего времени или как авантюристов, вознесенных на волне истории, всегда будет в значительной мере зависеть от симпатий, вкуса, оценок в отношении человеческого величия. Но вопрос о том, имели ли значение походы Александра для развития и своеобразия эллинистического мира, – это уже не вопрос вкуса, а взгляда на историческую взаимосвязь. «Чем экстремальней случай, – подчеркивает Гартман, – тем больше бросается в глаза противоположность обоих типов ценностного отношения» [17].

Но где провести между ними грань? – спрашивает немецкий мыслитель, – ведь фактический материал исторической науки дан обычно не в такой удобной форме контрастных случаев. В нем обычно расплываются все границы. Поэтому вопрос о том, стоят ли за сделанными оценками действительно существующие ценностные качества самой истории или нет, на практике редко можно решить однозначно. У нас нет для этого ни одного критерия, который бы уже сам не носил ценностного характера.

Итак, идеографическо-индивидуальный характер исторического познания – с одной стороны, и его неизбежно партийный, ценностный характер – с другой, приводят к очень серьезным затруднениям в методологии исторического познания.

«Не существует, – заявляет Гартман, – пропедевтического методологического познания, которое предваряло бы познание самих вещей, делая метод этого познания своим предметом» [18].

Вера в то, что можно иметь метод познания, применение которого с неизбежностью ведет к истине, имеет свои корни в позитивистском понимании познавательного процесса. Видя впечатляющие достижения в естествознании, многие философы делали вывод, что применение методов «передовых наук» в других направлениях научного познания приведет к успеху и там. Миссию быть транслятором «передовой методологии» взяла на себя философия в лице позитивистов. Сама по себе такая работа полезна и даже необходима. «Заблуждение начинается, – пишет Гартман, – лишь там, где философия воображает себя предвосхищающей познавательную работу наук, как бы указывает ей пути, поставляет методы. Такое заблуждение не замедлило возникнуть» [19].

На самом деле метод всегда обусловлен, по крайней мере, двумя обстоятельствами: с одной стороны – предметом, а с другой – структурой сложного акта, который мы называем познанием. Оба фактора мы не можем варьировать произвольно, а должны принимать их такими, какие они есть. Познание определенного предмета никогда не может происходить произвольно, так или по-другому. Оно всегда начинается с того, что дано, с «уязвимых мест» предмета. Причем – безразлично, насколько эти «уязвимые места» определены собственным своеобразием или своеобразием предмета. Во всех обстоятельствах познание может начать свое проникновение в предмет только с них. Но тем самым ему предначертан путь и способ продвижения. И то, и другое оно не может изменить. Правда, может проигнорировать. Но тогда это уже не познание.

«Следовательно, строго говоря, – делает заключение Гартман, – нет никакого обобщения и переноса метода с одной группы предметов на другую. Каждый вид предметов требует применения к нему своего собственного метода» [20].

Что касается таких методов, как индукция, дедукция, анализ и др., то они никогда и не выступают в действительном процессе исследования изолированно от специфических методов познания данного предмета, никогда не исчерпывают его: «Они – не методы, а только абстракции в высшей степени переменных элементов метода» [21].

Каждая наука беспрестанно работает над своим методом, но не тогда, когда она рефлектирует над методом или делает его предметом исследования. Над своим методом она работает тогда, когда целиком отдается своему объекту. Ее продвижение вперед – это постоянные подходы, пробы, ошибки, новые подходы. Она стремится сладить со своим предметом, овладеть им; и эта борьба есть в то же время выработка метода. Метод вырастает у нее в руках во время работы над вещью. «Таким образом, – заключает Гартман, – она создает себе метод по ту сторону от рефлексии о нем. Она не знает о нем, когда творит его; и она не нуждается в том, чтобы знать о нем, до тех пор, пока пребывает в действительном творчестве» [22].

Из этого, далее, следует: всякое знание о методе вторично; оно дело последующей рефлексии. Осознание метода никогда не идет «перед», оно может идти лишь «за». Нельзя предписывать метод как норму. Его можно иметь, т.е. быть могущественным благодаря ему, но не познавая его, – и это обычное дело там, где идет плодотворная исследовательская работа, – и точно так же его можно познавать, не имея его, т.е. быть могущественным и без него, – и это типичная эпигонская работа, методология.

Подлинными мастерами метода и прежде всего те, кто создает его, первопроходцы, редко знают в деталях его структуру. Как они его на-

ходят, – отдаваясь предмету, – так они с ним и работают. Редко бывает, когда им есть что сказать о нем. Они похожи в этом на художников. Их искусству научить нельзя.

Примеры тому, – пишет Гартман, – большинство великих историков, которые с присущей им оригинальностью открыли нам кусочек прошлого. На границе исторической и философской работы Дильтей – единственный в своем роде представитель методического мастерства, которое не сумели методологически объяснить ни он сам, ни его ученики, мастерства, которому, как оказалось, также нельзя обучиться, а подражать можно только в очень несовершенной форме.

В области философских систем Гегель явил нам поучительный феномен высокого штиля. Многократно оспоренная диалектика – внутренняя форма его мышления – выходит к нам из его творений и захватывает своей пронизывающей предмет силой. При этом знание о ее сущности всегда было и осталось ограниченным. Он воспринимал ее как высший модус «опыта», но эти скупые указания не открывают нам тайны этого опыта [23]. Мы должны искать ее в его предметных исследованиях, т.е. в целостности его жизненной работы. Эти поиски – труд эпигонов.

Таким образом, подводит итог рассмотрению проблем методологии исторического познания Николай Гартман: «Живой работающий метод во всяком прогрессе познания – это первое; методологическое сознание – последнее. Один прокладывает путь, другой – наводит порядок на проложенном отрезке пути. В этом заключается предметное основание краха философской методологии исторического познания» [24].

Проблема историзма и его преодоления

Приступая к рассмотрению последней группы философско-исторических вопросов, Николай Гартман уточняет их назначение и роль в историческом познании [25].

Историзм, озадачившись проблемой историчности исторического сознания, – указывает он, – превращает вопрос о методе в основную проблему исторического процесса. Вытекающую отсюда третью группу философско-исторических вопросов составляют следующие: Каким образом мы вглядываемся в историю? Насколько мы сами обусловлены исторически? И как этим обусловлено наше историческое сознание?

В этих вопросах отражена зависимость исторической науки от реальной исторической ситуации человека, который ею занимается. С философской точки зрения эти вопросы являются центральными потому, что в их направленности заложена, хотя и относительная, возможность решения вопроса о ценностях в рамках проблемы метода.

Освещение названных выше проблем Гартман начинает с анализа структуры исторического сознания.

Существует двоякого рода историческое сознание, – указывает он, – наивное и научное.

Наивное сознание может быть примитивным или развитым, но сначала оно независимо по отношению к научному. Каждый человек сам переживает кусочек истории, умеет о нем рассказать, передает подрастающему поколению. Одновременно с тем, что мы пережили сами, происходит отбор из непосредственно доступной нам традиции. Последний дополняется устоявшимися преданиями – будь-то семейное предание, края или страны, – а также тем, что продолжает жить и невольно обращает нас к прошлому в строениях, памятниках, годовщинах, праздниках, учреждениях. Сюда можно добавить еще очень многое. Все это вместе образует почву данности донаучного исторического сознания. Однако историческая наука хорошо знает эту почву и пользуется ею как своим источником, с известной осторожностью, но широко.

В донаучном историческом сознании историческая обусловленность более явная, чем в сознании научном. Оно отличается от последнего прежде всего тем, что несет свою обусловленность прямо-таки в самом видении, а не отрицает ее и не выдает за преодоленную, как научное. «Случайность» и безразличие, образующие его неисторическую установку, составляют как раз его силу. Оно еще целиком связано тем, что вторгается из прошлого в настоящее, оно не держит дистанции.

Напротив, научное историческое сознание начинает с того, что устанавливает по отношению ко всему дистанцию; но этим оно не освобождается от связанности. И такая ситуация, очевидно, постоянна и необходима при любом прогрессе. «Вот почему, – заключает немецкий философ, – созданная историзмом проблемная ситуация в исторической науке не преодолевается и все попытки преодолеть ее наталкиваются с этой стороны на твердую стену» [26].

Но здесь, в известной мере, на помощь приходит донаучное историческое сознание, которое открывает нам следующий ход. Так как оно полностью несомно тем, что вторгается из прошлого в настоящее, то в связи с этим спрашивается: что мы получаем вместе с этим «вторжением» и как оно вообще происходит? Ибо сам факт его существования как таковой уже достаточно примечателен: в нем заложено – как бы противоречиво это ни звучало – настоящее бытие прошлого. «Очевидно, – делает вывод Гартман, – здесь мы стоим перед одним из основных факторов структуры исторического бытия, поскольку он одновременно определяет историческое становление и историческое сознание» [27].

Следующий шаг анализа – рассмотрение того, что такое история. «История, – пишет Гартман, – не просто череда событий. Это их взаимосвязь в происходящем, и взаимосвязь очень своеобразная. К основным формам этой взаимосвязи относится то, что прошедшее в нем не абсолютно прошло и исчезло, не совсем умерло, но еще как-то живет в настоящем» [28]. Благодаря этому, одноразовость и невоспроизводимость истории не затрагиваются. Современность прошедшего – это не повторение и даже не аналогия. Скорее, ее можно назвать своеобразным сохранением, актуальностью прошлого в настоящем, несмотря на уход того, что было. Это именно то, что ранее было названо «вторжением» прошлого в настоящее.

Но каким образом прошедшее вторгается в настоящее? Какие виды вторжения существуют? – спрашивает философ и размышляет: «Сначала можно подумать, будто таковой является уже сеть причинной зависимости. Тут прошедшее определяет настоящее, делая себя в нем, таким образом, весьма заметным. ... Именно здесь и надо было бы ... искать первый модус вторжения. Тем не менее, дело обстоит совсем иначе. В каузальной связи причина входит в следствие или, точнее говоря, «переходит в него». В этом переходе она истощает саму себя, полностью сама исчезает, таким образом, не сохраняется в следствии, не является в нем. Если не знать специфику процесса – будь-то из опыта или из знания законов, – то из следствия никоим образом нельзя усмотреть особенности причины. Она исчезла в следствии, перестает существовать в нем, не показывается в нем». Следовательно, – полагает Гартман: «Если бы исторический процесс был не чем иным, как процессом каузальным, то не было бы никакого вторжения прошлого в настоящее» [29].

В отличие от каузальной связи, не являющейся вторжением, основные типы подлинных вторжений видны вполне отчетливо.

Первые два вида являются противоположными. Одно из них можно назвать «молчаливым» вторжением, а другое – «внятным», артикулированным вторжением.

«Молчаливое» вторжение простирается на все, что еще живо в нас из прошлого, удерживает нас или владеет нами, но не ощущается как прошедшее. Сюда относится то, что продолжает жить в традиции, поскольку оно ощущается как настоящее, например, с нравами, манерами, обычаями, первоначальный смысл которых забыт и не соответствует более современным воззрениям, но которые еще продолжают существовать и воспринимаются как «сегодняшние». То же самое относится к формам языка и мышления, религиозным или мировоззренческим воззрениям, моральным, правовым, политическим тенденциям, идеям и оценкам, предрассудкам и суевери-

ям. Все это не признается как прошедшее, вообще не дано предметно, но и не исчезает в своем следствии.

«Молчаливому» вторжению противостоит «внятное», артикулированное вторжение. Оно ведет себя по всем статьям противоположным образом. В этом случае живущий знает о том, что прошедшее прошло. Он знает о вторжении, и это его знание принадлежит к одной из форм этого вторжения. Здесь оно словно бы разговаривает с ним голосом из прошлого и время от времени также воспринимается им как таковое. Все пережитое, сохранившееся в воспоминании, в этом смысле внятно вторгается в настоящее; и так же обстоит дело со всем тем, что получают из рассказов, что продолжает жить в семейных и местных преданиях, в легендах или анекдотах, а также с тем, о чем напоминают памятники, постройки, руины, скульптуры.

Особый вид внятного вторжения представляет собой вторжение, опосредованное письменностью. Внятность и предметность чрезвычайно повышается здесь посредством своеобразной способности письменности являть нам не-настоящее. Не случайно историческое исследование в первую очередь придерживается этого источника.

Особым видом внятного вторжения является историческая наука. «Она ни в коей мере не тождественна своим источникам, даже там, где они представляют собой позднейшие формы записи и изображения. Она всегда начинается лишь с их оценки и использования. Она поэтому всегда остается зависимой от основных форм вторжения» [30].

Зависимость науки от основных форм вторжения выражается в двойственной определенности.

«Селективный, ценностноопределенный и задающий проблемное направление момент исторического исследования почти исключительно укоренен в том, что молчаливо вторгается из прошлого в настоящее», – пишет Гартман. В то время как «материал в своей подавляющей массе дан историческому исследованию во внятно-предметном вторжении» [31].

Отсюда следует, что главная методическая трудность и историческая апория исторического сознания целиком заключена в первом виде зависимости, поэтому, делает вывод Гартман, «дальнейшего прояснения положения вещей следует искать в проблеме молчаливого вторжения». В онтологическом плане эта проблемная ситуация связана с рассмотрением того уровня бытия, на котором действует молчаливое вторжение – духовного бытия как сверхличностного, общностного феномена.

Приступая к рассмотрению основной апории исторического познания, связанной с исторической, ценностной обусловленностью

самого исторического познания («познающего»), Гартман исследует селегирующие моменты в сохранении прошедшего, т.е. что из прошедшего, из вторгающегося отбирается для того, чтобы остаться в настоящем.

Не все прошедшее вторгается в настоящее, – пишет немецкий философ, – всякое сохранение исторически ставшего подлежит селекции. Однако не мнение и не оценка решают, что из прошлого может еще вторгнуться, а что уже нет, а содержание и своеобразие самого исторически ставшего как прошедшего, о вторжении которого идет речь, так и настоящего, в которое оно только и может вторгнуться.

Здесь, таким образом, не царит никакого произвола, никакого сознательного выбора; есть лишь историческое изменение существующего. То, что в нем или вопреки ему реализуется, то и сохраняется в новом формообразовании отношений, оставаясь в нем как настоящее.

«Из этого следует сделать вывод, – заключает Гартман, – что существуют два момента, по которым различаются сохранение и забвение».

Первый момент – «это вступление в силу или дальнейшее продолжение действия (каких-либо нравов, воззрений), т.е. сила «вещи», дела или духа, продолжающего жить и прочно удерживаться с известной постоянностью даже там, где он заметно изменился» [32]. Примером этому может послужить право. Право сохраняет силу в течение того времени, пока оно есть выражение реального чувства справедливости; продержавшись сверх того, оно воспринимается как устаревшее, и тогда возникает тенденция к его вытеснению.

Второй момент – «заключается в типе современности, как бы в силе, способности живущего духа преобразовывать старое, которое он в себе несет, и целесообразно приспособлять его к новым формам жизни» [33]. Лучше всего это видно на примере государственных форм, общественных учреждений. Пока народ развивается в полную силу, они находятся в процессе постоянной перестройки. Практически едва ли возможно создать новую государственную форму, к чему обычно стремятся во времена революций. По настоящему совершенно новое – это всегда отважный поступок, оно нестабильно, неустойчиво в своей неопробованности и может укрепиться только после эксперимента, оплаченного дорогой ценой; но даже это происходит лишь постольку, поскольку старое, опробованное ранее, вновь берется на вооружение. Естественный путь – это органическая перестройка изнутри. Но для этого требуется преоб-

разующая сила нового, находящегося в становлении. Это имеет место при невнятном вторжении.

При внятном вторжении, – продолжает Гартман, – все обстоит иначе, здесь сама «вещь» больше не продолжает жить, непосредственная традиция разорвана. Здесь решающим являются следующие моменты:

Первое: вторгается то, что дольше сохраняется в некоем носителе – посреднике, в котором оно «объективировано» и посредством которого манифестировано. Например, следы прошедшего времени могут остаться на камне или в письменах.

Второе: для того, чтобы сохранившееся было воспринято, требуется определенная установка современности: время должно быть открыто для восприятия этих следов. «Для этого оно должно иметь особый орган. Их должны встретить хороший вкус и интерес» [34]. Так, например, выдающееся произведение литературы или искусства могут проспаться и похоронить во времена, когда не понимают или не знают, о чем оно «говорит», даже если произведение открыто лежит у всех перед глазами.

Третье: существенную роль в оценке старого как почтенного и авторитетного может сыграть ситуация, в которой та или иная современность нуждается в этом для оправдания собственных тенденций. Тогда на созданное исстари ссылаются как на что-то благонадежное и освященное.

Четвертое: легче всего сохраняется то, что согласуется с какой-либо постоянной потребностью, с непреходящей проблемной ситуацией, с общечеловеческой склонностью. С этим связана удивительная историческая стойкость многих религиозных воззрений. Аналогично обстоит дело с фундаментальными философскими проблемами; они сохраняются в пестром многообразии систем и их противоположностей, потому что мир и жизнь постоянно ставят человека перед одними и теми же необъяснимыми вопросами. Предрассудки и сущие пустяки также держатся на этой основе. Так, суеверие относительно счастливых и несчастливых примет выстояло и в самые просвещенные времена, постоянно осмеянное, но таки не искорененное. Человек всегда пребывает в одинаковой растерянности относительно того, что лежит вне его власти, того, что он называет «случаем». Его незнание о том, как сложится ближайшее будущее – неустранимо.

Далее Гартман рассматривает две основные формы вторжения в зависимости от особенности эпохи, в которой они имеют место.

Существуют эпохи, верные традициям, и эпохи, чуждающиеся традиций; эпохи, сохраняющие старое ради него самого, и эпохи, которые отвергают его ради него самого. Для первых прошлое

принципиально благонадежно и священо, для вторых – нечто отжившее и отягощающее. В одном случае действует молчаливая предпосылка: раньше было лучше, древние были умнее, стояли ближе к Божественному; в другом – раньше было хуже, древние еще не знали того, что знаем мы, их влияние сомнительно.

«В противоположности этих установок и оценок, – пишет Гартман, – вновь просматриваются два философско-исторических аспекта – восхождения и нисхождения. ... Это – фундаментальные позиции исторической жизни самой эпохи, основные формы духа времени. Философия же, присоединяющая сюда свои теории, исторически вторична, она несомна ими, есть их мыслительное выражение» [35].

Примером различных форм духа времени могут послужить столетия Средневековья и эпоха Просвещения. В средневековье имеет место глубочайший непререкаемый пиетет к созданному. В эпоху Просвещения – тенденция к самоосвобождению по всем направлениям. И какова фундаментальная позиция, таковы и ее философские выражения.

Следующая основа различения связана с особенностями различных сфер духовной жизни: религии, техники, права, морали, экономики, науки, философии и некоторых наук о духе и искусства. На последующих страницах своей книги немецкий философ анализирует их различное отношение и роль в отношении к прошлому, его вторжению в настоящее [36].

По своей внутренней форме эти сферы характеризуются в высшей степени различной открытостью в отношении их собственного прошлого. С этим связано то, что и сопутствующее им историческое сознание в принципе различно. Существуют сферы духа, которые принципиально обращены к истории и которые от нее принципиально отвращены. И в зависимости от того, какая из этих сфер доминирует или отстывает в том или ином духе времени, последний также оказывается либо обращенным к истории, либо отвращенным от нее.

Крайнюю позицию в этой градации, несомненно, занимает сфера религиозной жизни. Она не только обращена к прошлому, но она прямо-таки живет прошлым, ощущает его как вечно современное, вознесенное над временем. В основе всего этого лежит предметно-артикулированный первичный факт как таковой, локализованный во времени, и эта основа никоим образом не снимается религиозным способом представления, которым она понимается как вневременное бытие настоящего. Этому соответствует абсолютная авторитетность документа, Священной книги. Религия, теряющая совре-

менность прошедшего, теряет саму себя, перестает быть тем, что она есть, становится реминисценцией.

Если сравнить с этим другой полюс – сферу практического овладения природой, технику, то противоположность будет разительной. Техника использует достижение в той мере, в какой оно ее продвигает, но ничего не знает о нем как о прошедшем. Она всюду идет к своим меняющимся целям кратчайшими путями, полностью погружена в них, живет актуальной современностью, отвращена от прошлого. Она, правда, имеет свою историю, но не имеет исторического сознания. Старое для нее – отжившее, новое – истина.

Между двумя этими полюсами лежит длинная цепь градаций. Известно, насколько могущественным в сфере права является авторитет старого, как обдуманно он всегда используется, как упорно противостоит новаторскому правотворчеству.

Аналогично дело обстоит с общественной формой, моралью, господствующими правами, языком. С тем разве отличием, что в этих сферах вторжение прошедшего почти повсюду молчаливо, в то время как право хотя бы уже посредством поиска прецедентов – живет в обращенности к прошлому, знает о нем предметно.

Куда более подвижна и равнодушна к тому, что когда-то было, экономика. Правда, верность традиции во многих ее отраслях чрезвычайно устойчива, но экономика привязана к старому не ради него самого, она просто держится на нем – живет по накатанной колее. В ней действуют, однако, влиятельные силы, выбивающие ее из этой колеи. Одной из таких сил является техника, другой – открытие новых материалов, третьей – производственные и оборотные кризисы. Все это неудержимо противодействует инерции традиционно установленного.

Особое место занимают науки. Естествознание, к примеру, совершенно не интересуется собственным прошлым. То, что не подтверждает свою истинность, оно скрупулезно исключает, оставшееся, однако, столь же заботливо собирает. Таким образом, у него есть как бы зримая верность традиций; на самом же деле это не что иное, как его «уверенный шаг», в котором сохраняются только достижения. По отношению к сохранению исторически ценного оно совершенно неисторично.

Иначе обстоит дело с философией и некоторыми науками о духе. Здесь нет никакого уверенного шага, есть лишь продвижение наощупь, всегда сопряженное с ошибками, источники которых остались незамеченными. Поэтому преобладает известная нерешенность относительно прошлого. Продвигаясь вперед, философия не отбирает достижений, она не сохраняет непрерывно все исторически ценное, так как не может в любой момент с уверенностью иден-

тифицировать его как таковое. Она должна, таким образом, продвигаясь вперед, постоянно вести критический разбор того, что оставляет позади, снова и снова решать, как ей все это оценить. Она живет в обращенности к прошлому. Но она живет не им.

Намного сложнее дело обстоит с искусствами. В них глубочайший пиетет к произведениям старых мастеров может идти рука об руку с интенсивным стремлением к новому, причем иногда в сознательном противопоставлении к ним. Где старые стилистические формы владеют самим творчеством, там они молчаливо вторгаются в современность; где они как таковые артикулируются, там они уже стали «объективными» – стали предметами сознания, которое уже знает, как отделить себя от них. Старое тогда уважают, им восхищаются, но его больше не ощущают как свое. Пробивающееся к свету новое уже оставило его позади себя. Новый способ видения, слышания, восприятия неудержимо рвется к тому, что адекватно ему. Поскольку он представляет собой нечто исторически подвижное, у него есть собственный закон движения, по которому он и живет. В этом смысле он, несмотря ни на что, чужд прошедшему. Он являет самого себя в своих произведениях как вечно современный.

В заключении работы немецкий философ подводит общий итог произведенному им анализу [37]. Этот итог можно свести к нескольким основным положениям:

- Историчность данной современности зависит от вторжения прошедшего.

- Различия, которые здесь выявились, не есть временные различия, а такие, которые возвращаются в любой временной ситуации. Они, следовательно, не есть и различия исторические.

- Эти различия, обуславливают структуру исторического процесса.

Следовательно, подводит он общий итог: «Существуют условия структуры исторического процесса, которые сами вовсе не есть исторические условия. Осязаемыми эти условия могут стать только в таком рассмотрении, которое идет в другом измерении, как бы перпендикулярно по отношению ко времени. Ибо они лежат в сущностных структурах – будь-то духовного бытия вообще, будь то сфер духа и их отношений друг к другу... история в строгом смысле слова – это не частичные процессы, разыгрывающиеся в отдельных сферах духа, а их пересечение, их взаимодействие, их слоистое устройство и взаимообусловленность в одном времени и в одном общем событии, короче говоря, их конкретное единство» [38].

Общие методологические следствия из этого обобщения таковы:

Предварительная по отношению к историческому анализу работа предполагает следующее:

Во-первых, нужно знать, что такое «дух» в историческом смысле вообще, – дух как то, на чем и в чем разыгрываются эти самые частичные процессы.

Во-вторых, следует внести ясность в то, что заключено в объективациях духа, которые в «произведениях», словно в капсулах, проносят и сохраняют духовные ценности через все изменения исторического духа. Их способ бытия и закономерности, очевидно, иные, нежели у живого, меняющегося исторического духа.

И, в-третьих, необходимо создать предпосылку для того и другого: понять, что же такое индивидуальный или личностный дух.

Примечания:

1. Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследование к обоснованию философии истории и наук о духе. / Культурология. XX век: Антология. М.: Юрист, 1995. С. 609.
2. См. там же. С. 610–613.
3. Там же. С. 613.
4. Там же. С. 618.
5. Там же. С. 619.
6. Там же.
7. Там же. С. 621–622.
8. Там же. С. 625.
9. Там же. С. 624.
10. Там же. С. 626.
11. См.: Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М.: Юрист, 1995.
12. См.: Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Культурология. XX век: Антология. М.: Юрист, 1995. С. 69–103.
13. Гартман Н. Проблема духовного бытия. С. 632.
14. См.: Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах / Культурология. XX век: Антология. М.: Юрист, 1995. С. 213–255.
15. Гартман Н. Проблема духовного бытия. С. 632.
16. Там же. С. 632–633.
17. Там же. С. 633.
18. Там же. С. 634.
19. Там же. С. 635.
20. Там же. С. 635.
21. Там же.
22. Там же. С. 636.
23. Русский философ Иван Ильин в книге, признанной многими конгениальной Гегелю, обосновывает положение, согласно которому «диалектический метод» Гегеля не что иное, как форма интуитивизма. См.: Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В двух томах. СПб.: Наука, 1994.
24. Гартман Н. Проблема духовного бытия. С. 637.
25. Там же. С. 637–639.
26. Там же. С. 638.
27. Там же. С. 639.
28. Там же.
29. Там же.

30. Там же. С. 641.
31. Там же.
32. Там же. С. 642.
33. Там же.
34. Там же.
35. Там же. С. 644.
36. Там же. С. 644–646.
37. Там же. С. 646–648.
38. Там же. С. 647.

UDC 101.1

PHILOSOPHY OF HISTORY
IN 'CRITICAL ONTOLOGY' BY NIKOLAY HARTMANN

Evgeny T. Teslya
PhD (Philosophy)
Assistant Professor

Sochi State University for Tourism and Recreation
26a Sovetskaya Str., Sochi city, 354000, Krasnodar Region, Russia

The article concerns the philosophy of history major problems of Nikolay Hartmann. Special attention is attached to his autobiography and philosophical views.

Keywords: philosophy of history, H. Hartmann, critical ontology.