



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-527-540>  
EDN: CBORGE

Научная статья / Research Article

## Рождение «критики исторического разума»: В. Дильтей и И. Кант

К.В. Ануфриева  

Тверской государственный университет,  
Российская Федерация, 170100, Тверь, ул. Желябова, д. 33  
 [carina-oops@mail.ru](mailto:carina-oops@mail.ru)

**Аннотация.** Программа «критики исторического разума» В. Дильтея сложилась в полемике с наследием И. Канта на базе трансцендентальной рефлексии данных описательной психологии. Она была ориентирована на постижение радикального отличия наук о духе от наук о природе. Отправляясь от критического переосмысления учения Канта в границах собственного варианта академической философии жизни, Дильтей заговорил о том, что направляющий познавательную активность субъекта разум характеризуется, прежде всего, не «чистой» теоретичности, а своей вовлеченностью в «открытый» поток истории, которую он при посредстве языка наделяет значением и смыслом. Он взаимодействует с историческим опытом, который возникает при посредстве синтеза переживаемых субъектом во времени актуальных событий и образов памяти с реальными категориями и конструируемыми рассудком понятиями. Способность суждения о происходящем в истории, его оценка в гуманистической перспективе также мыслятся Дильтеем как неотрывные от работы исторического разума. Разум, вовлеченный в поток времени и жизни, не может быть носителем теоретической «чистоты» и выступает как изначально герменевтический по своей сути. Дильтей представил аналитику основных уровней герменевтической процедуры — переживания, выражения и понимания — нацеленных на описание многообразия духовно-культурных миров в синхронии и диахронии их существования. Отрицая возможность постижения значения и смысла истории путем конструирования субстанциальных схем, он утверждал важность нарративного постижения минувшего в свете настоящего. Проект «критики исторического разума» Дильтея опирался на мысль об «открытости» смысла минувшего, в силу его укорененности в самом способе человеческого существования во времени. Эта идея была воспринята и переосмыслена в горизонте фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и других современных мыслителей герменевтической ориентации.

**Ключевые слова:** наследие И. Канта, трансцендентализм, жизнь, история, герменевтика, исторический опыт, переживание, выражение, понимание, интерпретация, герменевтика М. Хайдеггера

© Ануфриева К.В., 2023



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

**История статьи:**

Статья поступила 09.02.2023

Статья принята к публикации 25.06.2023

**Для цитирования:** Ануфриева К.В. Рождение «критики исторического разума»: В. Дильтей и И. Кант // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 3. С. 527—540. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-527-540>

## Birth of ‘Criticism of Historical Reason’: W. Dilthey and I. Kant

Karina V. Anufrieva  

Tver State University,  
33 Zhelyabova St., 170100, Tver, Russian Federation  
 carina-oops@mail.ru

**Abstract.** W. Dilthey’s program of “criticism of historical reason” was formed in a polemic with the legacy of I. Kant on the basis of transcendental reflection of the data of descriptive psychology. It was focused on understanding the radical difference between the sciences of the spirit and the sciences of nature. Starting from a critical rethinking of Kant’s legacy within the boundaries of his own version of the academic philosophy of life, Dilthey began to talk about the fact that the reason, directing the cognitive activity of the subject, is characterized, first of all, not by the theoretical “purity”, but by its involvement in the “open” flow of history, which it gives meaning and sense through language. It interacts with historical experience, which arises through the synthesis of actual events perception in the time flow and memory images with real categories and concepts constructed by the intellect of the human subject. The ability to judge what is happening in history, its assessment in a humanistic perspective, is also considered by Dilthey as inseparable from the work of historical reason. The reason involved in the flow of time and life cannot be a carrier of theoretical “purity” and acts as inherently hermeneutic in its nature. Dilthey presented an interesting analysis of the main levels of hermeneutical procedure — emotional perception, expression and understanding, aimed at comprehension of the diversity of spiritual and cultural worlds in synchrony and diachrony of their existence. Denying the possibility of comprehending the meaning and sense of history by constructing substantialist schemes, he asserted the importance of narrative representation of the past in the light of the present. Dilthey’s project of “criticism of historical reason” was based on the idea of the “openness” of the meaning of the past, due to its rootedness in the very way of human existence in time. This idea was inherited and further developed in the horizon of the fundamental ontology of M. Heidegger and other contemporary thinkers of hermeneutical orientation.

**Keywords:** legacy of I. Kant, transcendentalism, life, history, hermeneutics, historical experience, emotional perception, expression, understanding, interpretation, hermeneutics of M. Heidegger

**Article history:**

The article was submitted on 09.02.2023

The article was accepted on 25.06.2023

**For citation:** Anufrieva KV. Birth of ‘Criticism of Historical Reason’: W. Dilthey and I. Kant. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(3):527—540. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2023-27-3-527-540>

## Введение

С именем Вильгельма Дильтея (1833—1911) связано рождение «критики исторического разума» — широкого движения философской мысли, сплотившего представителей различных направлений и школ, сфокусировавших свое внимание на выяснении специфики познания минувшего. Создавая свое учение о специфике гуманитарных дисциплин — наук о духе — в формате академической ветви немецкой философии жизни, Дильтей вступил в полемику с эпистемологической платформой Канта, который, на его взгляд, совершив созданием трансцендентальной стратегии радикальный поворот в области философии, сконцентрировался в силу своих эпистемологических интересов на активности теоретического разума, на научном познании, и оставил вне спектра своего внимания переживание и постижение человеком своего существования в потоке времени и жизни. Попытаемся рассмотреть формирование герменевтической стратегии «критики исторического разума» Дильтея в ракурсе его полемики с философией Канта, раскрывая ресурсы его программы и проблемные звенья, которые обнаруживаются на этом пути.

## Стратегия «критики исторического разума»

Созданная Дильтеем стратегия «критики исторического разума», предполагала продолжение кантовского поиска, т.е. критического осмысления возможностей и лимитов познавательной деятельности субъекта. Одновременно обращение к критическому изучению перспектив и границ исторического познания означало последовательную полемику с учением Канта [1. С. 66—83; 2. Р. 2—25; 3. Р. 81]. Уже сама постановка проблемы предполагала обретение радикально нового инструментария изучения исторического измерения познавательной деятельности субъекта, отказ от примата ее рассмотрения как чисто теоретической и переход к последовательной рефлексии переживания субъектом своего пребывания в потоке истории. Вполне резонно, что в этом случае ревизии должны были быть подвергнуты не только основоположения кантовской «Критики чистого разума», но и вставал вопрос о их дополнении и пересмотре в ракурсе идей «Критики практического разума» и «Критики способности суждения».

Приступая к реализации программы «критики исторического разума», Дильтей считал нужным проводить различие между познавательными функциями рассудка и разума. «Разум же, — пишет он, комментируя эпистемологические воззрения Канта, — подчиняет все правила рассудка своему единству: за обусловленными познаниями рассудка разум ищет безусловное» [4. С. 410]. В границах своего замысла создания критической метафизики Кант, как известно, отводит рассудку задачу формирования опыта на основе

данных созерцания, тогда как разум завершает картину познания, придавая финальную осмысленность миру, постигаемому субъектом, на базе идей. Принимая кантовскую категориальную сеть анализа познания, Дильтей предложил переосмысление содержания опыта и деятельности рассудка, равно как и активности разума, погружая их в поток переживания и осмысления истории. «Историзация» задач эпистемологии ведет в построениях Дильтея к рассмотрению разума как фундаментально «герменевтического», способного созидать постоянно меняющуюся перспективу осмысления многообразия существующих в синхронии и сложившихся в диахронии культурных миров в свете открытости горизонта переживания, выражения и понимания вместе с другими людьми.

Размышляя о специфике наук о природе и наук о духе, Дильтей увидел особенность последних в том, что в них не существует барьера между познающим субъектом и постигаемыми им духовно-культурными феноменами, созданными им самим в рамках различных человеческих сообществ. Если постижение природы, по Дильтею, всегда предполагает своеобразное овеществление изначального жизненного опыта и его последующее рассудочное «препарирование», представленное, например, в эпистемологических конструкциях Канта, то в области наук о духе изначально непосредственное понимание воспроизводимой предметности и только затем происходит ее рассудочная проработка: «Основания и структура этих наук совершенно иные, нежели наук о природе. Их объединяют — некие единства, данные нам, а не выводимые путем умозаключения, единства внутренне понятные нам. Мы сначала знаем и понимаем нечто и только потом начинаем это познавать» [4. С. 388]. Дильтей утверждает, таким образом, что сопричастность субъекта области духовно-культурных феноменов, вовлеченность в ее ткань через опыт пребывания в потоке жизни создает специфику наук о духе. Более того, именно герменевтическая способность разума наделять постигаемые явления значением и смыслом, неотрывным от языка, называется им в качестве первичной по отношению к различного рода рассудочным операциям. В этом отношении его воззрения, несомненно, созвучны построениям М. Хайдеггера, Х.-Г. Гадамера, Х. Арендт, П. Рикера, Л. Витгенштейна, Ю. Хабермаса и др. авторов, констатировавших первенство языка по отношению к логико-познавательной деятельности.

Одновременно на протяжении всего своего творческого пути Дильтей всегда акцентировал, что процесс обогащения смыслового содержания социокультурного мира связан с разноплановой активностью рассудка, постигающего части целостно переживаемого жизненного опыта. Этот процесс понимался им также под влиянием кантовских аналитики способности суждения и учения о моральной активности практического разума. «Со своих первых шагов науки о духе, — писал Дильтей, — не только изучают существующее, но и несут в себе сознательную систему оценочных суждений и императивов, куда входят ценности, идеалы, нормы, ориентации, образы будущего»

[4. С. 300]. При этом не следует забывать значительные расхождения Дильтея с неокантианством Баденской школы относительно способа конструирования предметности гуманитарного знания, ее ценностного измерения и выражения такового в оценочных суждениях, возможностей понятийной генерализации в этой сфере, специфике ее видения в моральном измерении и т.д.

Дильтей считал, что специфика наук о духе обусловлена стремлением пребывающего в настоящем конечного субъекта, погруженного в поток жизни и открытого будущему, постигнуть смысл многообразия духовно-культурных миров как смысловых целостностей, которые состоялись в прошлом или существуют сегодня. Формулируя задачу «критики исторического разума» в «Построении исторического мира в науках о духе», Дильтей пишет: «Тем самым мы подходим к вопросу, каким образом построение духовного мира субъекта делает возможным познание духовной действительности» [5. С. 239]. Речь идет здесь о том, как может проходить процесс открытого и intersubъективно значимого, подверженного постоянному смыслообновлению видения минувшего, созданного кооперацией усилий людей как носителей духовного начала. Такой декларативно резко антиметафизический взгляд предполагал отказ от видения истории в субстанциалистском и прогрессистском ключе как телеологически ориентированного духовного единства. По своей направленности он был, прежде всего, полемически заострен против просвещенческого мирозерцания, историософских схем Канта, Гегеля и Конта.

Дильтей попытался создать свой особый метод осуществления «критики исторического разума» на базе соединения трансцендентальной установки и подхода описательной психологии, который ориентирован на раскрытие «жизненно-практического априори» [6. С. 64—68]. «Обновленный» трансцендентальный метод Дильтея, рожденный в полемике с Кантом, сфокусирован на рефлексии исторического опыта и тех реальных жизненных категорий, которые его формируют, делая возможной концептуальную и смысловую проработку представлений о минувшем, их выражение в ткани наррации о его событиях. Так формируется корпус герменевтических представлений, обеспечивающий реализацию программы «критики исторического разума».

### **Исторический опыт и конституирование культурных миров**

Развиваемая Дильтеем стратегия «критики исторического разума» опиралась на отличное от кантовского понимание опыта и его роль в конституировании культурных миров. Субъект познания Дильтея всецело принадлежал духовно-культурной реальности и одновременно выступал как ее активная созидательная сила. Дильтей обвинял Канта в отсутствии интереса к пребыванию субъекта в истории, в том, что опыт жизни оказался совершенно чужд ему и заменен теоретическим опытом сугубо научного порядка. Своей задачей он видел возвращение человеческого субъекта в изначально родную ему жизненную среду, исполненную опытом переживания истории. «Герменевтический разум» и руководимый им рассудок нуждались именно в таком типе

опыта, необходимом для осмысления духовно-культурной реальности в ее историческом измерении. Фазис понимания как итог интерпретационной «обработки» опыта оказывается у Дильтея всегда открытым итогом деятельности исторического разума.

Как известно, разрабатывая собственный вариант трансцендентальной философии познания, Кант чрезвычайно высоко оценивал роль опыта в его взаимосвязи с деятельностью рассудка. Исходя из противоположности мира «вещей в себе» и явлений, он полагал, что данные чувственности синтезируются на базе чистых априорных форм — пространства и времени, составляя материал для обобщения понятийным аппаратом рассудка. При этом, пространство рассматривалось им как внешняя априорная форма чувственности, теснейшим образом связанная с производством физического знания, а время как внутренняя априорная форма чувственности, служащая надежным основанием в том числе эмпирической психологии. Центральным звеном арсенала рассудка оказывается совокупность его категорий, синтезирующих чувственные данные. Значимой способностью, опосредующей взаимодействие между рассудком и чувственностью, оказывается продуктивное воображение, которое позволяет выработать на базе механизма схемосозидания понятия, необходимые для синтеза чувственно данного. Опыт виделся Канту итогом кооперации чувственности и рассудочных понятий [7. С. 214]. При этом он полагал, что только идеи разума как вершины человеческой мыслительной способности могут наделять мир высшими смысловыми ориентирами, возвышаясь над опытом и приводя его к финальным основаниям [7. С. 578].

Дильтей, принимая многие ходы кантовской философии познания, попытался переосмыслить взаимосвязь опыта, рассудка и разума, рассматривая последний в его смыслопорождающей, неотрывной от семантики языка функции, в тесном единстве с переживанием исторически трансформирующегося опыта и способностью суждения. Кантовская трактовка опыта рассматривается им как воспроизводящая реалии теоретического познания естественнонаучного типа, излишне абстрактная и удаленная от переживания субъектом жизни, немислимой вне ее временного измерения. В результате такого истолкования опыта мир предстает лишь совокупностью чистых феноменов, тогда как, по мнению Дильтея, реальность в не меньшей степени производна также от воли и переживания происходящего. Он заключает, что «вместе с нашим жизненным единством нам сразу дан и целый внешний мир, даны и другие жизненные единства» [4. С. 275]. Опыт жизни оказывается, подобно с таким пониманием, неотрывным от пребывания во времени истории: «Жизнь самым тесным образом связана с наполненностью временем. Ее целостный характер, присущие ей процессы распада и то, что одновременно образует взаимосвязь и единство (самость), — все это определено временем» [5. С. 278]. Внутреннее и внешнее содержание опыта выглядят, в понимании Дильтея, неразрывным образом взаимосвязанными и задающими горизонт исторического видения мира.

Жизненный опыт представляется Дильтею отличным по способу своего конституирования от его последующих преобразований путем объективации, необходимой для постижения природных явлений. Также в науках о духе опыт, с его точки зрения, оформляется концептуально не так, как это происходит в науках о природе. Производя феномены духовного порядка, субъект, по убеждению Дильтея, концептуализирует поток жизненных явлений на базе “реальных” категорий (ценность и цель, целое и часть и т.д.), которые описывают его существование во времени. Объективация этого первоначального жизненного опыта приводит, в его понимании, к рождению аппарата формальных рассудочных категорий, которые применимы для характеристик объектно-вещных реалий природного порядка. В этой перспективе особым образом выглядит роль исторического разума, который изначально в своей открытости из настоящего будущему, фиксируемой в семантическом контуре языка, влияет на формирование опыта, способность суждения относительно социокультурных явлений, их ценностных характеристик и значения в постоянно меняющейся картине истории.

Исторический опыт, по Дильтею, рождается у субъекта, который сопричастен определенному духовно-культурному миру, разделяет его с другими людьми. Этот интерсубъективно значимый мир понимается им как объективно существующий, воплощающий наличный коллективно значимый духовный опыт. Жизнь объективируется в наличных духовно-культурных мирах: «Идея объективации жизни впервые открывает нам доступ к сущности исторического. Здесь все возникает благодаря духовному деянию и несет в себе поэтому характер историчности» [5. С. 193]. Чувственно явленные и доступные переживанию индивидуально особенные и многообразные феномены культуры всегда даны на фоне объективного духа, явленного в том или ином духовном мире. Дильтей говорит о том, что объективные способы организации духовных миров предстают в самом различном облики: от устройства парков и городских построек до юридических установлений, которые регулируют жизнь людей. «Любые единичные жизнепроявления репрезентируют в царстве этого объективного духа нечто общее» [5. С. 192], — заявляет он, вступая в скрытую полемику с историческим номинализмом Баденской школы неокантианства.

В своих размышлениях о специфике духовно-культурных миров Дильтей во многом опирается на гегелевские конструкции, но одновременно и выражает резкое несогласие с субстанциально-прогрессистским способом представления истории [3. Р. 15; 8. С. 41]. Кант и в еще большей степени Гегель подчиняют, на его взгляд, историю рефлексивно-метафизическим, телеологически ориентированным схемам, что недопустимо. Для Дильтея история состоит из многообразия духовно-культурных миров, приводимых к открытому смысловому единству лишь усилием разума, опирающегося на «разомкнутый» по отношению к будущему и прошлому опыт ее постижения субъектом, существующем в настоящем.

## Исторический разум: герменевтическая процедура и открытость истории

Исторический разум реализует свою смылосозидающую деятельность, согласно Дильтею, через различные герменевтические процедуры в свете постоянно обогащающегося опыта пребывания человека потоке времени. В трактовке этого вопроса существует преемственность между «ранними» и «поздними» трудами Дильтея, между идеями «Введения в науки о духе» и герменевтической концепцией, запечатленной в «Построении исторического мира в науках о духе», что обстоятельно продемонстрировал Б. Гротгейзен [9. С. 39]. Расширяя традиционное понимание герменевтики как искусства интерпретации текстов до общей теории понимания [10. С. 235—262], Дильтей выделяет основные ступени ее осуществления: переживание, выражение, понимание.

В качестве первого шага герменевтической процедуры Дильтей называет переживание. Оно предшествует акту объективирования явлений данных в поле сознания, который служит предпосылкой создания знания о мире. Дильтей рассматривает акт переживания в качестве жизненного опыта, связывающего момент настоящего с свершившимся ранее событием, значение которого складывается в его созвучии современности.

Переживаются как отдельные состояния явленного в поле жизненного опыта на фоне событий, вершащихся в мире, так и более обширные единства фрагментов жизни в контексте ее целостности. Дильтей подчеркивает, что «существует переживаемая взаимосвязь, которая связывает члены течения жизни от рождения до смерти» [5. С. 116]. Своеобразный сплав чувственных, рациональных, эмоциональных и волевых компонентов, присутствующих в жизненном опыте, составляет отличительную характеристику переживания. При этом речь идет как о переживании внешнего, так и внутреннего (эмоциональные состояния, ценностные и целевые побуждения) опыта субъекта. Дильтей считает важным наличие внутриспсихического механизма порождения переживаний, задающего цепь их жизненного единства.

Предметная объективация опыта жизни и его означения, сопутствующих переживанию, представляют собой особый акт сознания, именуемый Дильтеем «выражением». Ссылаясь на Гуссерля, Дильтей констатирует, что выражение — продукт речевой активности, оно предметно по своей сути и закреплено в языке [5. С. 83]. Оно всегда нечто подразумевает, номинирует и означает, выводя предмет из психического потока переживания. Тем самым Дильтей ассимилирует представления об интенциональности сознания, выдвинутые Brentano и Гуссерлем [5. С. 195]. Он подчеркивает, что момент схватывания смысла и значения вершится в идеальном пространстве, возвышающемся над непосредственным потоком жизни. Тем не менее, между Дильтеем и Гуссерлем остаются серьезные расхождения относительно трактовки акта выражения, ибо феноменологическое понимание философии как

«строгой науки» исключает как психологизм, так и историзм философии жизни [11. С. 22]. Дильтей же всегда оставался привержен утверждению о неразрывности связи выражения с переживанием.

Выражение представляется Дильтею сопряженным с логико-лингвистическим оформлением содержания переживания. При этом продвижение переживания или отдельного созерцания происходит «в направлении ко всеобщему, так как положение дел может быть прояснено только посредством имен, понятий, суждений» [5. С. 84].

Языковая форма, согласно ему, несет в себе априорную упорядоченность и интерсубъективную значимость, позволяя обобщать исторический опыт, складывающийся в многообразных жизненных мирах. В полемике с историческим номинализмом Баденской школы неокантианства Дильтей утверждает, что любое единичное проявление жизни может быть выражено как репрезентирующее нечто общее, присутствующее в различных культурных мирах, воплощающих на свой лад породивший их объективный дух. При этом выражение может опираться как на определяющие, так и на рефлексивные — в кантовском смысле — суждения, находящие общее в исторически конкретном [12. С. 115].

Формируясь на базе переживания и выражения, стадия понимания сфокусирована на постижение целостного содержания интересующего субъекта феномена в свете имеющегося у него индивидуального жизненного опыта на базе коллективного. «Понимание, — пишет Дильтей, — вырастает в первую очередь из интересов практической жизни. В ней люди зависят от общения друг с другом. Они должны взаимно понимать друг друга. Один человек должен знать, чего хочет другой» [5. С. 255]. Понимание предстает в произведениях Дильтея как наивысшая способность исторического разума. Характерно, что первоначально во «Введении в науки о духе» Дильтей, находясь под влиянием Д.С. Милля, соотносил феномен понимания с традуктивной стратегией, процедурой установления аналогии между изучаемыми явлениями и обращением к индукции. Несколько иначе понимание трактуется в «Построении исторического мира в науках о духе», где оно определяется в контексте работы с реальными категориями герменевтического плана и приобретает даже экзистенциальное звучание [6. С. 218]. Эволюционируя, трактовка Дильтеем понимания сохраняла и определенные моменты преемственности на протяжении его академической карьеры.

Понимание характеризуется Дильтеем путем обращения к реальной категории значения, которая позволяет постигнуть место и роль определенного явления в целостности исторического опыта индивидуального или коллективного субъекта [5. С. 287]. Для Дильтея специфично семантическое разграничение значения (*Bedeutung*) и смысла (*Sinn*), их соотнесение через полярность целого и части. При таком подходе, «целое наделяет части значением, тогда как части придают целому смысл» [13. С. 29]. Значение и смысл рассматриваются в их единстве и полярности в качестве характеристик некоторой разделенной на части целостности, взятой в потоке времени опыта.

Интерпретация Дильтеем проблемы значения весьма отличается от ее истолкования Г. Фреге или Э. Гуссерлем своим акцентированием рождения значения в процессе переживания субъектом времени. Значение слова у Фреге — коррелирующий с ним предмет, а смысл — способ мыслительной данности предмета. Значение слова мыслимо Гуссерлем как результат его интенционального полагания. В скрытой полемике с Дильтеем последний пишет, что «историцизм рождает к жизни релятивизм, весьма родственный натуралистическому психологизму и запутывающийся в аналогичные же скептические трудности» [11. С. 222]. Заметим, однако, что обращение Гуссерля к проблематике «жизненного мира» в поздний период его творчества привело его к рассмотрению значения как предметного синтеза, имеющего временной характер. Характерно, что позиция Дильтея относительно значения и смысла, открывающихся через историческое понимание, во многом предвосхищает подход к аналитике исторических предложений, развитый позднее в рамках лингвистической философии.

Процесс понимания предполагает также видение деятельности людей в ее синхронии и диахронии как обладающей ценностным измерением. Несмотря на связь ценности с процессом переживания, Дильтеем не считается возможным говорить о чисто психологическом источнике ценностных представлений. В равной мере он не принимает и трансценденталистский взгляд на природу ценностей, предложенный в неокантианстве Баденской школы. Дильтеем подчеркивается, что важно «исходить из выражения, в котором уже заключено каждое отдельное наделение ценностью, и, продвигаясь таким образом, уяснить себе все эти ценности» [5. С. 291]. Полагая, что, в силу невозможности преодолеть предвзятость отношения судящего к оцениваемому им предмету, оценка всегда субъективна, Дильтеем предлагается опираться в поиске арсенала ценностей на выражение. Именно в выражении ценности, согласно ему, запечатлевается ее наличное присутствие и доступность для сообщества. Последовательная обработка ценностных выражений позволяет, по его мнению, выявить иерархию ценностей того или иного исторического мира, их корреляцию с психическими актами и деяниями исторических субъектов.

Исторический разум стремится к пониманию значимости отдельных исторических феноменов в контексте постоянной трансформации исторического опыта. Значение и смысл тех или иных исторических феноменов открывается в контексте круговой структуры понимания, так как понимание части всегда предполагает динамически трансформирующееся во времени понимание целостности духовной традиции. Природа не знает, по мнению Дильтея, подобной связи форм во времени, не задает предпосылок их герменевтического осмысления. «Жизнь же, напротив, в любой своей форме внутренним образом сопряжена как часть с определенным целым, поэтому ее формы никогда не безучастны...» [5. С. 293]. Смысловой горизонт понимания сопрягает настоящее и минувшее в свете переживаемого субъектом наступающего будущего. Понимание восприимчиво к вторгающемуся неожиданно

и способному обретать символическое значение событию, как подчеркивает Дильтей, и трансформируется под его воздействием. Каждое новое состояние горизонта понимания представляется ему заданным в своей неповторимой конечности и устремленности в будущее «волей к власти» и «волей к внутренней свободе» [5. С. 294]. Обращение Дильтея к этим ницшеански окрашенным категориям выглядит вполне продуманным и служит углублению его трактовки имманентной динамики горизонта понимания.

Понимание, реализуемое историческим разумом, может быть сопряжено с обращением как к индивидуальным фрагментам исторического опыта, запечатлеваемым в продуктах операции выражения, так и к разнообразным по своему характеру ситуациям межчеловеческого взаимодействия, а также к масштабным и общим по своему значению феноменам культурных миров. Оно может реализоваться в синхронии и глобальной по своему охвату диахронии всеобщей истории. Глобально-историческое видение при этом оказывается у Дильтея главным истоком осуществления возможностей исторического разума.

«Царство жизни, понятое как объективация жизни во времени, как выстраивание жизни в соответствии с отношениями времени и творческого порождения, является историей. Она — то целое, которое никогда не может быть завершено» [5. С. 290], — пишет Дильтей, намечая контур постижения минувшего историческим разумом. Из определения истории, принимаемого им, вытекает неразрывная сопричастность исторического разума открытому опыту истории, его кооперация с суждениями о минувшем, предполагающая их соотнесение с целостностью. Здесь вновь разрабатывается тема культурно-творческих ресурсов познания, намеченная Кантом [14. С. 64] без чего отдельные фрагменты истории не могли бы обрести значения и смысла, обладать ценностным измерением и быть поняты в морально-гуманистическом плане.

При таком взгляде на прошлое исторический разум предлагает его видение как наделенной значением и смыслом, спаянной взаимосвязями динамической целостности, которая сопрягает воедино деятельность отдельных людей, жизнь наций, культурных миров, эпох истории и т.д. История отдельных духовно-культурных образований, миров, по Дильтею, может обладать общими моментами, которые важны для экспликации ее событий. Отвергая исторический номинализм, он отрицает одновременно возможность постижения универсальной логики истории в духе Гегеля. Непозволительным допущением, на его взгляд, является отыскание универсальных законов истории, необходимо диктующих ее ход. Следовательно, Дильтей принципиально исключает возможность создания универсальной метанаррации.

Повествование об истории в ее открытости для разума, вписывающего отдельные духовно-культурные образования в целостную картину прошлого в поиске его значения и смысла, предполагает репрезентацию понимаемого в возможном многообразии форм. Оно рисуется Дильтею как потенциально

неоконченное, чреватое раскрытием новых смысловых горизонтов через интерпретацию, ведущую к новому уровню понимания. Наррация, воплощающая понимание, может обретать различные повествовательные формы — от автобиографии и биографии до истории отдельных национально-культурных миров, и даже повествования о всемирной истории. Таким образом люди ищут свою самоидентичность. В любом случае, как пишет Дильтей, предвосхищая идеи не только современной герменевтики, но и многих современных историософских направлений, настоящее диктует перспективу истолкования и понимания минувшего. С этой точки зрения, временная обусловленность разума, его союз с опытом истории задают парадоксальным образом и смысловую «открытость» не только будущего, но и минувшего.

«Открытость» способов нарративной самореализации исторического разума потенциально несет в себе панрелятивистскую перспективу. Дильтей хорошо осознает это обстоятельство и пытается выйти из подобного рода затруднения через выдвижение онтологического допущения, которое имеет экзистенциальное звучание: «Мы не вносим никакого смысла из мира в жизнь. Мы открыты возможности того, что смысл и значение возникают только в человеке и в его истории. Но не в отдельном, а в историческом человеке. Ведь человек есть историческое существо» [5. С. 345]. История представляется, следовательно, Дильтею как способ раскрытия смысла и значения жизни через понимание человека, творящего ее. Такой взгляд, ставший итогом «критики исторического разума», оказывается чрезвычайно близким Хайдеггеру. «Вот-бытие, — констатирует он, — есть история» [15. С. 16]. А если так, то бытие открывается через человеческое присутствие в нем в горизонте времени. «Таким образом, смысл бытия толкуется во времени» [15. С. 135]. Читая Дильтея, Хайдеггер переводит его «критику исторического разума» в онтологический план, выявляя имманентно присущий ей глубокий экзистенциальный потенциал.

## Выводы

«Критика исторического разума», предпринятая Дильтеем, явилась своеобразным ответом на эпистемологические проблемы, поставленные Кантом. Опираясь на собственный вариант трансцендентальной рефлексии данных описательной психологии, Дильтей убедительно продемонстрировал историческое измерение активности разума, первичность таковой по отношению к чисто теоретическому познанию мира по лекалу его объектно-вещного постижения, представленного в науках о природе. Науки о духе, изучающие социокультурную реальность, побудили Дильтея поставить под вопрос те представления об опыте, рассудочной деятельности и активности разума, которые сформулировал Кант.

В построениях Канта деятельность разума служит своеобразным завершающим звеном познания, создающим возможность целостного осмысления мира, которое дополняет данные чувственного созерцания и рассудочного

мышления, их синтеза, результирующего в опыте. Дильтей исходит из иной стратегии видения роли исторического разума: для него разум представляется способностью субъекта быть «открытым» потоку жизни и истории, в который он вовлечен, запечатлевая значение и смысл его событий в ткани языка. Разум представляется ему неразрывно сопряженным с историческим опытом, питаемым им и одновременно участвующим в его конституировании, облекая в форму наррации его событийное содержание в горизонте видения целостной картины настоящего и минувшего. Этот процесс предполагает, по Дильтею, постоянную кооперацию исторического разума с ресурсами памяти и воображения, синтезируемыми при помощи операций рассудка.

Такое понимание Дильтеем историчности разума неминуемо ведет к утверждению его герменевтической сущности. Это видно по тому, как подробно Дильтей прорабатывает основные процедуры реализации герменевтической активности исторического разума — переживание, выражение и понимание. Отрицая любые версии субстанциального истолкования смысла истории, Дильтей писал о возможности его поливариантного прочтения сквозь призму различных типов наррации. Его «критика исторического разума», опиравшаяся на мысль об «открытости» смысла минувшего, в силу его укорененности в самом способе человеческого существования во времени, стала прологом к интерпретации этого вопроса в горизонте фундаментальной онтологии Хайдеггера и других современных мыслителей герменевтической ориентации.

### Список литературы

- [1] *Соболева М.Е.* Философская герменевтика: понятия и позиции. М. : Гаудеамус, 2014.
- [2] *Hodges H.A.* Philosophy of Wilhelm Dilthey. London : Routledge, 2013.
- [3] *Nelson E.S.* Introduction: Dilthey in Context // *Interpreting Dilthey: Critical Essays*. Cambridge : Cambridge University Press, 2019. P. 1—18.
- [4] *Дильтей В.* Введение в науки о духе // *Собр. соч.:* в 6 т. Т. 1. М. : Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 271—727.
- [5] *Дильтей В.* Построение исторического мира в науках о духе // *Собр. соч.:* в 6 т. Т. 3. М. : Дом интеллектуальной книги, 2004. С. 43—405.
- [6] *Плотников Н.С.* Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея // Дильтей В. *Собр. соч.:* в 6 т. Т. 1. М. : Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 15—264.
- [7] *Кант И.* Критика чистого разума // *Собр. соч.:* в 6 т. Т. 3. М. : Мысль, 1964. С. 69—774.
- [8] *Губман Б.Л.* Смысл истории. Очерки современных западных концепций. М. : Наука, 1991.
- [9] *Гротгейзен Б.* Предисловие немецкого издателя // Дильтей В. *Собр. соч.:* в 6 т. Т. 3. М. : Дом интеллектуальной книги, 2004. С. 35—40.
- [10] *Дильтей В.* Возникновение герменевтики // *Собр. соч.:* в 6 т. Т. 4. М. : Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 235—262.
- [11] *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // *Избр. произведения*. М. : Изд. дом “Территория будущего”, 2005. С. 185—240.

- [12] Кант И. Критика способности суждения // Собр. соч.: в 6 т. Т. 5. М. : Мысль, 1965. С. 311—527.
- [13] Куренной В.А. Предисловие редактора // Дильтей В. Собр. соч.: в 6 т. Т. 3. М. : Дом интеллектуальной книги, 2004. С. 11—34.
- [14] Белов В.Н. Введение в философию культуры. М. : Академический проект, 2008.
- [15] Хайдеггер М. Понятие времени. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2021.

## References

- [1] Soboleva ME. *Philosophical Hermeneutics: Concepts and Approaches*. Moscow: Gaudeamus publ.; 2014. (In Russian).
- [2] Hodges HA. *Philosophy of Wilhelm Dilthey*. London: Routledge; 2013.
- [3] Nelson ES. *Introduction: Dilthey in Context*. In: *Interpreting Dilthey: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press; 2019. P. 1—18.
- [4] Dilthey W. *Introduction to the Sciences of the Spirit*. In: *Collected Works in 6 Vol.* Vol. 1. Moscow: Intellectual Books House publ.; 2000. P. 271—727. (In Russian).
- [5] Dilthey W. *The Constitution of Historical World in the Sciences of the Spirit*. In: *Collected Works in 6 Vol.* Vol. 3. Moscow: Intellectual Books House publ.; 2000. P. 43—405. (In Russian).
- [6] Plotnikov NS. Life and History: Wilhelm Dilthey's Philosophical Program. In: Dilthey W. *Collected Works in 6 Vol.* Vol. 1. Moscow: Intellectual Books House publ.; 2000. P. 15—264. (In Russian).
- [7] Kant I. *The Critique of Pure Reason*. In: *Collected Works in 6 Vol.* Vol. 3. Moscow: Mysl' publ.; 1964. P. 69—774. (In Russian).
- [8] Gubman BL. *The Meaning of History. Essays on Contemporary Western Theories*. Moscow: Nauka publ.; 1991. (In Russian).
- [9] Groethuysen B. *German Editor's Preface*. In: Dilthey W. *Collected Works in 6 Volumes*. Vol. 3. Moscow: Intellectual Books House publ.; 2004. P. 35—40. (In Russian).
- [10] Dilthey W. *The Rise of Hermeneutics*. In: Dilthey W. *Collected Works in 6 Vol.* Vol. 4. Moscow: Intellectual Books House publ.; 2000. P. 235—262. (In Russian).
- [11] Husserl E. *Philosophy as an Exact Science*. In: *Selected Works*. Moscow: Publishing House 'Territory of the Future'; 2005. С. 185—240. (In Russian).
- [12] Kant I. *The Critique of Judgement*. In: *Collected Works in 6 Vol.* Vol. 5. Moscow: Mysl' publ.; 1965. P. 311—327. (In Russian).
- [13] Kurennoy VA. *Editor's Introduction*. In: Dilthey W. *Collected Works in 6 Vol.* Vol. 3. Moscow: Intellectual Books House publ.; 2004. P. 11—14. (In Russian).
- [14] Belov VN. *Introduction to Philosophy of Culture*. Moscow: Academic Project publ.; 2008. (In Russian).
- [15] Heidegger M. *The Notion of Time*. Saint Petersburg: Vladimir Dal' publ.; 2021. (In Russian).

## Сведения об авторе:

Ануфриева Карина Викторовна — кандидат философских наук, доцент, кафедра философии и теории культуры, Тверской государственный университет, Тверь, Россия (e-mail: carina-oops@mail.ru). ORCID: 0000-0002-9539-3630

## About the author:

Anufrieva Karina V. — Candidate of Sc. in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver, Russia (e-mail: carina-oops@mail.ru). ORCID: 0000-0002-9539-3630