



от своих забот и проблем, а с другой стороны, переживает иную, в ряде случаев более сложную и драматическую ситуацию, поэтому многие художественные произведения можно рассматривать как своего рода духовно-нравственные тренинги.

Однако искусство не является идеальным средством воспитания человека в силу ряда обстоятельств: например, в таких видах искусства, как кино или театр, зритель отделен от актера. Он наблюдает за действиями актера со стороны, поэтому может отвлекаться от хода пьесы, сосредоточиваться на чем-то своем, испытывать, а может, и не испытывать переживаний. Кроме того, человек испытывает различные внешние воздействия: в школе ребенку внушают, что он должен быть честным, правдивым, справедливым, благородным, но дома и на улице он может получать совсем другие уроки. В романе Г. Гессе «Игра в бисер» красной нитью проходит мысль о том, что истина должна быть не только преподаана, но и пережита человеком. Причем чтобы истина осталась в сознании, ее в ряде случаев недостаточно пережить один раз, поэтому большое значение имеет фактор повторения и закрепления получаемых духовно-нравственных уроков.

ЭВР как искусственный тип «мягкого» мира дает возможность моделировать любые ситуации, в том числе и трагические. Отсюда следует, что каждый индивид, используя эту реальность, может выбрать свой тип трагедии и рассматривать её либо как развлечение, либо как духовно-нравственную тренировку. При этом содержание трагического может варьироваться в таких направлениях, как выбор ситуации, героя, предполагаемых обстоятельств, собственного субъективного состояния, т. е. готовности воспринять и пережить трагическую ситуацию. Последний фактор является немаловажным в возникновении и формировании катарсиса, поскольку соответствует подвижности психических процессов: например, сегодня я как

зритель способен испытать катарсис, поскольку у меня соответствующий психологический настрой, а завтра у меня может быть другое настроение и трагедия будет восприниматься иначе. То же самое можно сказать об актере, который играет трагическую роль: сегодня он вошел в образ, «в ударе», он живет этой ролью и зритель это чувствует, а завтра по какой-то причине это у него не получается. Проецируя эти процессы на ЭВР, пользователь может быть одновременно актером, режиссером и критиком, в силу чего трагедия как один из наиболее мощных видов человеческих переживаний в условиях ЭВР может быть использована в воспитательно-педагогических процессах с гораздо большей духовно-нравственной отдачей. Кроме того, такая реальность позволяет пережить катарсис несколько раз и закрепить духовно-нравственный урок.

На Востоке говорят, что к мудрости ведут три пути: первый, и самый легкий, – это подражание; второй, самый благородный, – размышление; и третий, самый тяжелый, – опыт. ЭВР дает возможность соединить три пути приобретения и накопления мудрости. Такие возможности, впервые возникающие в истории человечества, требуют теоретического обоснования, которое позволит оптимально реализовать их в практике воспитания. Мы допускаем, учитывая возрастающую скорость внедрения в практику научных изобретений, открытий, что раскрытие возможностей электронно-виртуальной реальности, кажущейся сегодня преждевременной, вполне может потребоваться в обозримом будущем.

Примечания

- ¹ *Стерледева Т. Д.* Мир человека в виртуальной реальности. Пермь, 2003. С. 36–42.
- ² Там же.
- ³ Там же. С. 42–44.

УДК 1 (430) + 929 Гумбольдт

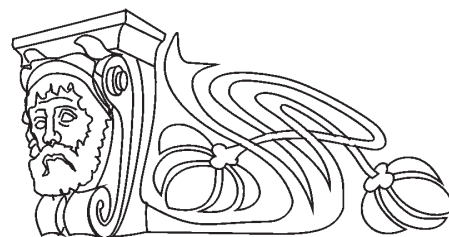
МЕСТО ВИЛЬГЕЛЬМА ФОН ГУМБОЛЬДТА В ИСТОРИИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ИСТОРИЗМА

В. В. Феллер

Саратовский государственный университет
E-mail: feller-vv@mail.ru

Сравнительная антропология В. фон Гумбольдта стала важной составляющей процесса формирования принципа немецкого историзма. Параллельно с Ф. Шлегелем он обосновал онтологическое основание историзма и конкретизировал фихтевскую идею развития. Его учение стало мостом между спекулятивными исследованиями ранней романтики и историческим методом немецкой исторической школы.

Ключевые слова: Гумбольдт, немецкий историзм, ранний романтизм.



Wilhelm Von Humboldt in the History of Historicism

V. V. Feller

The comparative anthropology of Wilhelm Von Humboldt was an important element of the German Historicism formation. At the same time with Friedrich Schlegel, Humboldt substantiated the ontological basis of Historicism. He concretized the Fichte's concept



of development. His doctrine linked metaphysical researches of Early Romanticism and historical method of German historical school.

Key words: Humboldt, German Historicism, Early Romanticism.

В. фон Гумбольдт несомненно принадлежит к узкому кругу выдающихся мыслителей, чье творчество в наибольшей степени повлияло на процесс возникновения немецкого идеализма и историзма в конце XVIII – начале XIX в. В статье проясняется сущность и содержание его основополагающих идей, оказавших непосредственное воздействие на формирование принципа и основания историзма, а также сравнительного метода немецкой исторической школы.

Особое значение для последующего формирования идеи «реально-духовного» как онтологического основания немецкого историзма имело сформулированное Гумбольдтом в 1803 г. «правильное понятие Единства». Отталкиваясь от «абсолютного “Я” Фихте и примыкая к пантеизму Шеллинга», он сформулировал романтическую идею единства всего человечества. Человечество это «не что иное как собственное Я»¹. В гумбольдтовской идее «Я-Человечества», по нашему мнению, следует видеть мировоззренческую «смену гештальта», в соответствии с которой изменилась сама перспектива рассмотрения времени. Вместо стремления к «вечному» (тому, что находится «за временем» или «вне времени») устремились к охвату «всех времен» и к постижению закона смены эпох и времен. Это изменение онтологической перспективы и стало событием полного пробуждения исторического самосознания в «естественном разуме» Нового времени и событием «рождения историзма».

Разработав в 1795 г. план сравнительной антропологии, Гумбольдт определяет, что цель последней состоит в том, чтобы «измерить возможное разнообразие человеческой природы в ее идеальности», для чего «сравнительная антропология исследует характеры целых классов людей, в первую очередь – характеры наций и эпох». Своеобразие сравнительно-исторической антропологии состоит для него в том, что она «обращается с эмпирическим материалом спекулятивно, с историческими объектами по-философски, с реальными свойствами человека – в перспективе его возможного развития».

Он формулирует девять основных правил сравнительного метода в антропологии, следует 1) максимально широко охватывать материал, что дает возможность выделить наиболее яркие черты характера индивидуальности. При этом необходимо 2) предпочитать внутреннюю специфику «пригодности» для внешних целей, 3) производить генетическое описание характера, 4) двигаться от фактов к внутренней сущности, 5) упорядочивать признаки «по степени случайности», 6) сводить характер к наивысшему единству «всеобщих устремлений человека». Производя

данные действия, мы должны 7) особое внимание уделять чертам, с трудом сочетающимся «друг с другом в пределах одного характера», 8) выводить характер сообществ из их целей, 9) не ограничивать свободу сообществ «слишком жесткой и узкой общественной идеей»².

Для В. Гумбольдта только энергичная природа духа способна привести к пониманию глубин индивидуального и связать индивидуальность человека (личности) с индивидуальностями наций, эпох и самой всеобщей истории. Именно духовное индивидуализирует понятие развития и открывает возможности для понимания развития эпох и национальных сообществ, внутреннего развития человека и, в частности, языка. Дух – это высшая индивидуальность субъекта и индивидуальность высших субъектов, принимающих формы общечеловеческой и национальных – языковых, религиозно-мифологических, эстетических и научно-философских – общностей.

В. Гумбольдт определяет понятие духа через 1) его принадлежность к таким фиксируемым в наших ощущениях и вместе с тем мобилизующим наше эмоциональное состояние феноменам как «крепость спирта», 2) отрицание, что дух имеет какое-либо отношение к вневещному (не дух и тело, а душа и тело), 3) подобие духа привидению как «телесно-вневещному». Он настаивает на том, что 4) дух более реален, чем привидение. Дух проясняется также через 5) отрицание какой-либо связи с чем-то механическим, 6) неизменное указание на характеристику вещи во всем ее целом, 7) выделение действий, в которых «глубина чистой интеллектуальной силы сочетается с живостью чувственной силы воображения», 8) указание на дух как противоположность букве (дух указывает на подлинную сущность), 9) понимание духа как силы (дуновения, ветра)³.

В гумбольдтовском понятии «я» мы обнаруживаем не суверенную критическую инстанцию, а лишь посредника между природой и духом. Историческое познание для него возможно лишь через растворение «я» историка, через медиатизацию субъекта в живом понятии «Я-Человечества». Здесь он очень близок к романтикам, в частности к Ф. Шлегелю. В лекциях 1800 – 1801 гг. тот предлагал отыскать понятие, которое «определил одновременно форму и материю истории». Шлегель находит таковое в понятии «реально-духовного», т. е. духовной силы, которая «может быть вечной реальностью, следовательно, существовать не только в индивидуе, но и в универсуме»⁴.

Ключевую для понимания немецкого историзма статью «О задачах историка» (1821) Гумбольдт начинает с того, что декларирует основную цель историка. Она заключается всего лишь в *изображении происшедшего* – казалось бы, просто, даже банально. Однако кажущаяся надуманность проблемы изображения «как это было на самом деле» является лишь оборотной стороной



мнимой «беспроблемности» философского вопроса о бытии, того, что такое «есть» или «быть». Если в истории истина достигается в постижении *только действительности*, то в художественном изображении – через стремление *полностью освободиться от действительности*. Художник ищет *истину образа*, а историк – *истинное сцепление событий*. Поэтому нельзя смешивать их задачи. Ученый утверждает также, имея в виду учение Гегеля, что «философская история» еще более опасна, чем «художественная история», ведь поиски «конечных причин, пусть даже их выводят из сущности человека и самой природы, служат препятствием и искажают всякое свободное воззрение на своеобразное действие сил»⁵.

Как достигается это соединение свободы и тонкости воззрения на «своеобразное действие сил» в истории? Гумбольдт отвечает: стремление к воссозданию образа целого, каковым может быть только целое некоего события, всегда имеющего отношение к целому всеобщей истории, может быть плодотворным только на пути такого раскрытия способности воображения, которое было бы подчинено «опытным данным и исследованию действительности». Эту способность надо определить «как способность предугадывать и правильно устанавливать связь». Историк в этом действии должен стремиться к охвату «всех нитей земной деятельности и всех отпечатков неземных идей»; «предметом его изучения служит вся сумма бытия в более близкой или более отдаленной степени и потому он должен следовать всем направлениям духа. Умозрение, опыт и художественное творчество являются не обособленными, противоположными друг другу и взаимно ограничивающими сферами деятельности духа, а различными аспектами его излучения»⁶. Здесь и востребовано такое понятие духа, которое имеет аспекты сильного, захватывающего чувства и, наоборот, «нечувственного телесного», воспроизводящего саму реальность и ее сущность как не вполне доступную чувственному постижению. Дух – это формообразующее действо. В нем глубина понимания соединяется с сильным чувством реальности. В этом и проявляет себя сама сущность идеи «реально-духовного»⁷.

Согласно В. Гумбольдту, «историк, достойный этого имени, должен описывать каждое событие как часть целого». «Следовательно, – завершает он обоснование метода, – историк должен обратиться к действующим и творящим силам. Здесь он находится в своей собственной стихии. *Привнести* форму в лабиринт событий всемирной истории, отпечатавшийся в его душе, – форму, в которой только и проявляется подлинная связь событий, он может только в том случае, если *выведет* эту форму из самих событий. Противоречие, которое как будто в этом заключается, при ближайшем рассмотрении исчезает. Понимание каждой вещи уже предполагает в качестве условия своей возможности наличие в познающем

субъекте некоего аналога того, что впоследствии действительно будет понято, требует изначального совпадения между объектом и субъектом, предшествующего этому акту».

Гумбольдт утверждает, что «всемирная история не может быть понята вне управления миром», но историку не дано органа, посредством которого тот мог бы «непосредственно проникнуть в замыслы управления миром»; ему остается только возможность духовного перенесения в ту сферу, из которой явления берут свое начало. В исследовании начальной причины – «последнее условие задачи историка». Это условие можно открыть через исследование идей, во-первых, как «незаметно возрастающих направлений» и, во-вторых, как «силы, которая по своим размерам и своему величю не может быть выведена из сопутствующих ей обстоятельств». В конечном счете «дело историка заключается в решении его последней, но самой простой задачи – изобразить стремление идеи обрести бытие в действительности...»⁸.

В. Дильтей, критически рассмотрев учение В. Гумбольдта, пришел к выводу, что тому следовало бы сделать шаги к прояснению гносеологических предпосылок немецкого идеализма и исторической школы. Сравнив их, он якобы увидел бы их полную несовместимость⁹. По нашему мнению, ничто так не показывает ограниченности «критического» историзма и самого В. Дильтея, как недооценка им учения Гумбольдта. Вопреки его утверждению немецкий идеализм и немецкий историзм в их романтической завершенности как раз и обнаруживают общее онтологическое основание в шлегелевской и гумбольдтовской, а затем и ранкеанской идее «реально-духовного», которая фундирует *гносеологический принцип развития* и, в свою очередь, произрастает из почвы *теологической идеи спасения*. Последняя есть позитивная идея восстановления утраченного человеком подобия Богу. *Это не призыв к очищению образа*, на который ориентирована идея гуманности, а *призыв к восстановлению подобия*, т. е. инвариантности истории-судьбы человечества истории-творения Бога.

В самый канун Первой мировой войны К. Бурдах вдохновенно рассказывает о периодическом возрождении культа Адама, в котором и «проявляется романтический элемент Ренессанса», об «общности душевной настроенности» немецких романтиков, Данте, Риенцо и римских мыслителей эпохи императора Августа. Эта общность выражена в программных словах, которыми Ф. Шлегель «открыл свое предисловие к лекциям, прочитанным в Вене по “философии истории” (в 1828 г.) <...> “Ближайший предмет и первая задача философии – *восстановление утраченного подобия Бога в человеке*”. Это и есть *reformatio* или *возрождение!*»¹⁰.

Подводя общий итог рассмотрению учения В. Гумбольдта в его непосредственном отношении к процессу возникновения немецкого исто-



ризма, обратим внимание на замечание известных российских историков И. М. Савельевой и А. В. Полетаева. Они утверждают, что «романтическая историография в целом больше соответствовала духу йенской школы», а то, что «романтическая конструкция истории вообще состоялась», имеет особое значение для становления немецкого и общеевропейского историзма¹¹.

По нашему мнению, заслуга В. Гумбольдта в создании «романтической конструкции истории» особенно велика. Его учение стало мостом между спекулятивным исследованием ранней романтики и историческим сравнительным методом, с начала двадцатых годов XIX в. взятым на вооружение куновской «нормальной наукой» немецкой исторической школы.

Примечания

¹ См.: *Рамшивили Г. В.* От сравнительной антропологии к сравнительной лингвистике // Гумбольдт. Язык и философия культуры. М., 1985. С. 310 – 311. Особое место В. Гумбольдта в становлении немецкого идеализма и историзма отмечал авторитетный биограф Гумбольдта Р. Гайм (см.: *Гайм Р.* Вильгельм фон Гумбольдт. Описание его жизни и характеристика. М., 1898. С. 91, 130–131, 519– 520). И. Г. Дройзен даже назвал его «Бэконом исторических наук» (см.: *Дройзен И. Г.* Очерк истории. СПб., 2004. С. 457–458).

² *Гумбольдт В.* План сравнительной антропологии // Гумбольдт. Язык и философия культуры. С. 324–330.
³ См.: *Гумбольдт В.* О духе, присущем человеческому роду // Там же. С. 343–345.
⁴ См.: *Шлегель Ф.* Трансцендентальная философия // Ф. Шлегель. Соч.: в 2 т. М., 1983. Т. 1. С. 440.
⁵ *Гумбольдт В.* О задаче историка // Гумбольдт. Язык и философия культуры. С. 292–293, 296–299.
⁶ Там же. С. 293–294.
⁷ Обнаружить в себе «гармоничное изначальное» – вот то, что несет в самом своем средоточии понятие духа. Но именно в истории *post factum* гармонизируется человеческая деятельность, обнаруживая в воспоминании гармоничное духовное начало, т. е. действительность как таковую, как форму всеобщей истории или то, что «человек как бы творит мир, не зная об этом» (см.: *Шлегель Ф.* Указ. соч. С. 440).
⁸ См.: *Гумбольдт В.* О задаче историка. С. 295–306.
⁹ Дильтей утверждает, что В. Гумбольдт и следовавшие за ним мыслители «не смогли осознать взаимосвязь между недавно сформировавшимися науками о духе, проблемой критики исторического разума и построением исторического мира в науках о духе» (см.: *Дильтей В.* Построение исторического мира в науках о духе // Дильтей В. Собр. соч.: в 6 т. М., 2004. Т. 3. С. 159).
¹⁰ *Бурдах К.* Ренессанс. Реформация. Гуманизм М., 2004. С. 198–199.
¹¹ См.: *Савельева И. М., Полетаев А. В.* История и интуиция: наследие романтиков. М., 2003. С. 13–15, 18–19.

УДК 159.964.22

ГЕНЕАЛОГИЯ ПСИХОАНАЛИЗА: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

Н. А. Басова

Педагогический институт Саратовского государственного университета
E-mail: salutnadia@gmail.com

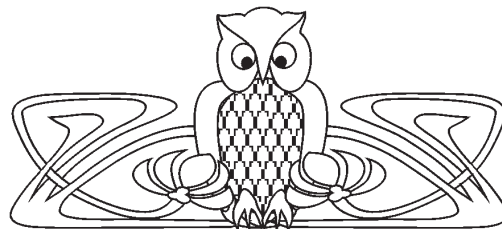
Статья посвящена рассмотрению психоанализа философским методом генеалогии, который, сближаясь с герменевтикой, позволяет определить отношения пола и возраста как исток социального бытия. Раскрывая взаимосвязь психоанализа и детства – как человека, так и человечества в целом, – генеалогический подход устанавливает зависимость современного мышления от мифа и символа, что определяет диалектическую область сознательного и бессознательного.

Ключевые слова: генеалогия, психоанализ, социальная философия, герменевтика, детство, миф, символ.

Genealogy of Psychoanalysis: Socio-Philosophical Aspect

N. A. Basova

The article considers psychoanalysis by philosophical method of genealogy. This method dealing with hermeneutics makes it possible to determine the relations of age and sex as sources of



social existence. Revealing the links between psychoanalysis and childhood, both human and humanity in general, the genealogical approach establishes the dependence of modern thinking on myth and symbol that defines the dialectical area of conscious and unconscious.

Key words: genealogy, psychoanalysis, social philosophy, hermeneutics, childhood, myth, symbol.

Психоанализ, возникший в результате исследования индивидуальной психики, уже на этапе своего формирования обратился к изучению аффективных основ отношений индивида с обществом, заявив о своем социально-философском значении. Формируя свою систему знаний о человеке, он не просто основал иное направление научного мышления, а образовал кардинально новую его форму.

Обращаясь к истокам психоанализа как философского направления, исследуя его генеалогию и