

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ ФРАЙБУРГСКОЙ (БАДЕНСКОЙ) ШКОЛЫ НЕОКАНТИАНСТВА

Статья посвящена идеям двух выдающихся представителей Баденской школы неокантианства – В. Виндельбанда и Г. Риккерта, осуществивших значительный поворот в европейской философии конца XIX – начала XX века. Их работы сыграли большую роль в развитии таких философских наук, как философия культуры и аксиология. Кроме этого, они внесли значительный вклад в разработку методологии гуманитарного познания. Основные идеи Виндельбанда и Риккерта в области названных отраслей философского знания и рассматриваются в данной статье.

В. Виндельбанд – представитель Фрайбургской (Баденской) школы неокантианства, видевший сущность культуры в продуцировании ценностей. Он был одним из первых европейских мыслителей, поставивших вопрос о необходимости изучения культуры как мира ценностей и предложивших оригинальный метод такого исследования – метод исследования неповторимых исторических явлений. Продолжил разработку этого метода, как метода «отнесения к ценностям», Г. Риккерт, показавший глубокую специфику гуманитарного познания по сравнению с естественнонаучным.

В настоящий период идеи Виндельбанда и Риккерта, связанные с анализом специфики социально-гуманитарного познания, являются весьма актуальными, что подчеркивается исследователями неокантианства и проблем методологии социально-гуманитарного познания. Например, Л.А. Микешина – один из ведущих отечественных специалистов по методологии социально-гуманитарного познания – пишет: «Многократно раскритикованная теория ценностей неокантианцев, в частности Г. Риккерта, как мне представляется, включает ряд моментов, значимых для понимания особенностей ценностей в науках о культуре и историческом познании» [6, с. 63]. В свою очередь С. Неретина и А. Огурцов в своей работе «Время культуры» отмечают, что философия культуры Виндельбанда и Риккерта была первым вариантом философии культуры [7, с. 41-42], что само по себе важно и требует внимательного анализа идей этих мыслителей, особенно тех идей, которые не утратили своей актуальности.

Особенностью данной статьи, по сравнению с имеющимися исследованиями по неокантианству Баденской школы, является более

подробный анализ работы Виндельбанда «История и естествознание» и работы Риккерта «Границы естественнонаучного образования понятий», что может быть полезным для студентов и аспирантов, изучающих тему «Неокантианство».

1. Философия культуры и методология исторического познания В. Виндельбанда

В XIX веке было осознано, что методология наук о духе существенно отличается от методологии естественных наук (наук о природе). Ряд западных философов взялся за разработку методологии гуманитарных наук. Это были прежде всего В. Дильтей и Г. Зиммель – представители «философии жизни», а также неокантианцы Фрайбургской (Баденской) школы В. Виндельбанд и Г. Риккерт. Дильтей и Зиммель различали науки о духе и науки о природе *по предмету*. Неокантианцы же видели различия между двумя основными группами наук прежде всего *по методу*.

Виндельбанд излагает свое видение философии культуры в статье «Философия культуры и трансцендентальный идеализм» (*Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus*, 1910). Немецкий философ полагает, что «...философское понимание культуры начинается лишь там, где кончается психологическое или историческое установление фактического ее содержания; оно отвечает на *quaestio juris* (вопрос права. – Л.П.), причем руководствуется единственно лишь точкой зрения имманентной предметной необходимости. Но в этом именно и заключается, по моему мнению, критический метод Канта; и вытекающий отсюда основной способ понимания культурных функций и есть трансцен-

дентальный идеализм» [1, с. 8]. То есть, согласно Виндельбанду, система критицизма Канта является всеобъемлющей философией культуры.

Канта всегда интересовал вопрос о происхождении априорных синтетических суждений, имеющих всеобщий и необходимый характер, что позволяет распространить их на все знание и тем самым упорядочить это знание. При этом Кант стремился выявить основания основных областей культуры: «...«Критика чистого разума» дала основную структуру науки, как ее нашел и понимал Кант; «Критика практического разума» и построенная на ней «Метафизика нравов» – царство разумных целей в морали и праве; «Критика способности суждения» – определение сущности искусства и эстетического творчества жизни; и только тогда можно было поставить дальнейший критический вопрос, какие из характеризующих культурные ценности моментов чистого разума содержатся в религиозной форме общественной жизни» [1, с. 9].

Все многообразие культуры (религию, науку, философию, искусство, право, мораль), согласно Виндельбанду, невозможно свести к какому-то одному началу, но можно выявить структуру разума, которая определяет структуру всякого познания и структуру деятельности человека. Это и сделал Кант, выявив принципы трансцендентального синтеза применительно к науке, а затем и применительно к другим областям культуры, поэтому «...критицизм, по методу своему возникший сначала из проблемы науки, невольно получил более широкое значение философии культуры, даже стал философией культуры *par excellence*» [1, с. 14].

Философия культуры опирается в критицизме Канта на такое основание, как «...трансцендентальный синтез соответственно законам «сознания вообще», соответственно сверхэмпирическим, предметно значащим формам разума» [1, с. 13]. На этом основании можно, согласно Виндельбанду, провести разграничение между науками по «...различным принципам отбора и систематизации», то есть по их методу. Формы разума («закон интеллекта») определяют струк-

туру любой творческой деятельности человека, в том числе и эстетической. В порождении предметов согласно законам сознания и заключается существо человеческого культурного творчества, основанного на принципе предметного единства трансцендентального идеализма. Согласно Виндельбанду, порождение предметов из закона сознания является очевидным в любой сфере человеческой деятельности – в нравственной деятельности, в правовой области, в художественном творчестве. «Всякое художественное творчество порождает свои предметы из активности сознания, которую Кант называл силой воображения гения, приписывая ей оригинальность и образцовость, а тем самым и объективную сообщаемость...» [1, с. 13].

То есть порождение предметов согласно формам разума – это основополагающий принцип всякой творческой деятельности, а значит, и основополагающий принцип философии культуры, и этот принцип позволяет мыслить все многообразие культуры как единое целое, как деятельность разума, порождающего свои предметы, поэтому культуру Виндельбанд понимает «...как совокупность всего того, что человеческое сознание в силу присущей ему разумности вырабатывает из данного ему материала...» [1, с. 12]. Эта совокупность мыслится Виндельбандом как «царство значимости», что говорит о понимании им культуры как мира ценностей. Такое понимание культуры характерно уже для Канта, у которого мир свободы – это царство целей и ценностей. «Сфера нравственности, согласно Канту, устанавливается свободным законодательством, т.е. принципами, которые человек устанавливает сам, но которым, поскольку они носят всеобщий характер, он подчиняет свою волю, а потому автономия (самозаконность) воли есть основа ценностей» [3, с. 496]. Общезначимость ценностей у Канта обеспечивается сверхэмпирическим статусом трансцендентального субъекта.

После Канта развернутое учение о ценностях («значимостях») дал Р.Г. Лотце, учеником которого был Виндельбанд, который «...с помощью теории ценностей попытался обосновать общезначимость как теорети-

ческого познания, так и нравственного действия. Именно в понятии ценностей Виндельбанд видел спасение от релятивизма и скептицизма» [3, с. 497]. Мир ценностей создается в сферах науки, искусства, религии, морали, общественной жизни в процессе выбора и обработки человеком «...бесконечной действительности согласно категориям разума» [1, с. 17]. При этом важно отметить, что творчество культурных ценностей осуществляется не отдельным разумом, не психологией отдельного человека. Виндельбанд пишет: «...там, где речь идет об истинных культурных ценностях, мы никогда не действуем как индивиды или даже экземпляры нашего рода, но всегда как хранители и носители сверхэмпирических и потому предметно, на существо самих вещей основанных функций разума» [1, с. 18].

Критерием общезначимости норм и ценностей является, по Виндельбанду, также трансцендентальное «сознание вообще». С. Неретина и А. Огурцов пишут: «Трансцендентальное «сознание вообще» – гарант истинности, морально благого и эстетически прекрасного оказывается теперь нормативным сознанием, задающим общезначимые нормы и ценности» [7, с. 43-44]. Проникнуть в это нормативное сознание помогает, согласно Виндельбанду, философия, которая является наукой о «принципах абсолютной оценки», о чем он пишет в работе «Прелюдии. Философские статьи и речи» (Praludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie, 1883), в которой Виндельбанд наметил контуры своего критицизма. Неретина и Огурцов отмечают, что даже религиозные ценности, святыни Виндельбанд рассматривает как нормативное сознание истинного, доброго и прекрасного, пережитое как трансцендентальная реальность [7, с. 44]. Исследователи философии культуры Виндельбанда дают следующую обобщающую характеристику нормативного сознания: «Согласно Виндельбанду, нормы и общезначимые ценности не могут быть предметом социальной психологии и истории культуры. В случае их психогенетического или культурно-исторического объяснения общезначимость ценностей и норм релятивизируется. Культур-

ра и интерпретируется им как совокупность абсолютных принципов непреложных и обязательных оценок, утверждающих независимые и самостоятельные ценности. Акты оценки коренятся в ценностях, имеющих непреложное и самодовлеющее существование. Через ценности оценки и суждения получают свое оправдание и свою силу. Совокупность этих общезначимых ценностей и абсолютных оценок и составляет нормативное сознание. Это нормативное сознание есть тот идеал, к которому стремится всякое эмпирически-индивидуальное сознание и который задает единство всем наукам о культуре и всем формам культурного творчества. Итак, можно сказать, что культура мыслится им как совокупность общезначимых ценностей и норм, функция которых заключается в том, чтобы служить обоснованием единства многообразных форм культурного творчества и выявлять единые механизмы априорного синтеза чувственно многообразного в различных сферах культуры – от науки до религии» [7, с. 45].

Неокантианство Фрайбургской (Баденской) школы разработало также учение о социальных науках, в частности о специфике исторического познания. В речи, произнесенной при вступлении в должность ректора Страсбургского университета в 1894 году, под названием «История и естествознание» (Geschichte und Naturwissenschaft) Виндельбанд сформулировал специфику своего подхода к разграничению наук. Прежде всего он делит науки на «рациональные» (математика и философия) и «эмпирические». Математика и философия являются рациональными науками потому, что «...они не направлены непосредственно на познание эмпирических фактов...» [2, с. 317]. «Под опытными же науками мы понимаем, наоборот, науки, задача которых состоит в познании данной нам в какой-либо форме и доступной восприятию действительности...» [2, с. 317]. То есть эмпирические науки опираются на чувственные восприятия и исследуют при их помощи именно мир эмпирических явлений.

Опытные науки, в свою очередь, обычно делят на естествознание и науки о духе, но Виндельбанд считает подобное деление

неудачным и полагает, что более эффективным является методологическое разграничение опытных наук. «Принципом деления служит формальный характер познавательных целей наук. Одни отыскивают общие законы, другие – отдельные исторические факты; выражаясь языком формальной логики, цель первых – общее, аподиктическое суждение, цель вторых – суждение единичное, ассерторическое» [2, с. 320].

Согласно В. Виндельбанду, те опытные науки, которые исследуют общее в форме закона природы, представляют собой «номотетическое мышление» или номотетические науки. Это область естествознания. Исторические же науки исследуют однократное содержание неповторимых исторических явлений и событий, и они являются «идиографическими» [2, с. 320]. Один и тот же объект может изучаться как номотетически, так и идиографически, например, природа, но бывает и так, что в одном из этих случаев объект будет изучаться неадекватно.

Логическая теория традиционно предпочитала, отмечает Виндельбанд, номотетическую форму мышления. Уже Платон склонялся к приоритету общего перед отдельным в виде неизменных родовых понятий. «Греческая философия, – пишет Виндельбанд, – выросла из зачатков естествознания, из вопроса οφύσις, т. е. о пребывающей сущности изменяющихся явлений, и по аналогии с этим... современная философия достигла самостоятельности также под руководством естествознания. Таким образом, логическое размышление неизбежно должно было прежде всего обратиться к номотетическим формам мышления и надолго поставить в зависимость от последних свои общие теории» [2, с. 322].

Теперь же настало время, по мнению Виндельбанду, разработать методологию исторической науки, то есть идиографический метод, который имеет свою специфику. При помощи этого метода отдельные предметы и события берутся не как представители множества (класса), а как отдельные и неповторимые явления. «Для естествоиспытателя отдельный данный объект его наблюдения, как таковой, никогда не имеет науч-

ной ценности; он нужен ему лишь постольку, поскольку он считает себя вправе рассматривать его как тип, как специальный случай родового понятия, которое можно развить, исходя из него; он останавливается только на тех признаках объекта, которые важны для уяснения общей закономерности. Историк же имеет своей задачей идеально воссоздать какой-либо продукт прошлого со всеми его индивидуальными чертами. Задача, которую он должен выполнить по отношению к реальным фактам, сходна с задачей художника по отношению к продуктам его фантазии. На этом основано родство исторического творчества с эстетическим, и исторических дисциплин с belles letters» [2, с. 324]. То есть Виндельбанд отмечает определенное сходство между историческим познанием и искусством, так как в этих сферах до минимума сведено продуцирование абстракций и гораздо больше внимания уделяется «воззрительной наглядности (Anschaulichkeit)».

Противоположность между естествознанием и исторической наукой велика: сила истории заключается в наглядном изображении прошлого и в создании истинной картины прошлых событий во всей их индивидуальной жизненности и своеобразии; совсем другой подход в естествознании, где вместо сияющего красочного мира мы видим сухие научные теории, постигающие сущность вещей только на пути создания абстрактных понятий, делающих мир бесцветным и беззвучным. То есть естествознание – это «...триумф мышления над восприятием» [2, с. 325], но Виндельбанд полагает, что «идиографический» метод не менее ценен, чем «номотетический», так как позволяет понять специфику исторического познания, усвоить весь опыт человечества в неусеченном виде и достроить теорию познания до необходимой целостности. По Виндельбанду, «...оба направления мышления одинаково правомерны» [2, с. 326]. Естествознание дает человеку знание общих законов и возможность прогнозировать ход развития природных процессов, способствует развитию орудий воздействия на природу и тем самым увеличивает власть человека над природой. Столь же ценен и истори-

ческий опыт, без которого не обходилось ни одно поколение людей.

Пренебрежение единичным в пользу общего началось еще в Древней Греции. «Это пренебрежение всем, кроме родового, – пишет Виндельбанд, – есть односторонность греческого мышления, перешедшая от *элеатов* к *Платону*, который видел как истинное бытие, так и истинное познание только во всеобщем, и дошедшая от него до нашего времени, для которого *Шопенгауэр* явился глашатаем этого предрассудка, отказав истории в значении истинной науки, потому что она имеет дело только с частным, никогда не достигая общего» [2, с. 328]. Значение единичного в познании заключается в том, что оно выводит нас к миру ценностей, которые тем выше, чем больше неповторимости в жизненных явлениях и в индивидах.

Виндельбанд в связи с этим критикует идею переселения душ, широко распространенную в Греции в древности, так как она противоречит нашему стремлению рассматривать многие явления жизни и людей как нечто не поддающееся копированию, удвоению. Удвоение, повторение, тиражирование все обесценивает, ценность имеет только неповторимое. Виндельбанд пишет: «Как обесценивается жизнь, если она в точно таком же виде Бог знает сколько раз уже была и Бог знает сколько раз должна еще повториться, – как ужасна мысль, что тот же самый я уже однажды жил и страдал, стремился и боролся, любил и ненавидел, мыслил и чувствовал то же самое, и что, когда истечет великий мировой год и настанет срок, я должен буду снова разыграть ту же роль в том же театре» [2, с. 329].

Исторические науки, по Виндельбанду, тоже нуждаются в общих положениях, особенно в осознании законов психических процессов, однако не они определяют сущность исторического познания.

Виндельбанд предложил объемное, не одностороннее понимание человеческого опыта и тем самым заложил основы, на которых затем развивалось учение об «опыте» в прагматизме, представители которого делали акцент на обыденных, ценностных, эстетических сторонах опыта, выводя это

понятие из сферы прежних односторонних подходов, привязывавших опыт к научному, экспериментальному познанию. Однако прагматисты в своем стремлении придать должное значение повседневным, обыденным, утилитарным моментам в познании неоправданно усилили момент релятивизма в познании и этим в значительной степени обесценили свои усилия по реабилитации ценностной сферы жизненного опыта. Фактически они противопоставили свои взгляды всей предшествующей научной и философской традиции.

2. Риккерт об особенностях естественнонаучного образования понятий, принципах исторического образования понятий и роли ценностей в науках о культуре

Г. Риккерт воспринял идеи Виндельбанда, обучаясь у него в 1889 году философии в Страсбурге. В своей работе «Предмет познания. Введение в трансцендентальную философию» (1892 г.) Риккерт продолжает развивать идеи критицизма в направлении очищения трансцендентального субъекта от эмпирического и психологического содержания. Он критикует Декарта за гипостазирование познавательных актов и за придание сознанию онтологического статуса как второй субстанции. Как полагает Риккерт, сознание не может быть реальностью, оно есть только понятие [12, с. 353]. Поэтому он предпринимает усилия по устранению проблем бытия из философского рассмотрения и сосредоточивается на гносеологических проблемах.

Руководствуясь теми же установками, что и Виндельбанд, и развивая его взгляды, Риккерт создает свою «теорию ценностей». Он тоже различает науки не по предмету, а по их методам. Естествознание, с его точки зрения, познает общие законы. Историческое же познание ориентировано на частное, индивидуальное и неповторимое. То есть естествознание пользуется «генерализирующим» методом, а история – «индивидуализирующим». Свой подход к различению наук Риккерт предложил в докладе «Науки о природе и науки о культуре», сделанном в 1898 г. на заседании Культурно-научного общества, впоследствии опубликованном. Затем он развил свои пред-

ставления по этой проблеме в работе «Границы естественнонаучного образования понятий» (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, 1896-1902*), особенно вопрос о значении ценностей для наук о культуре. Поэтому, когда возникла необходимость в переиздании работы «Науки о природе и науки о культуре» в 1910 году, Риккерт пришлось значительно расширить ее содержание. Риккерт отмечает, что названный очерк может служить введением в его книгу «Границы естественнонаучного образования понятий» [11, с. 45].

Логическая классификация наук Риккерта имеет в своей основе кантовскую установку, согласно которой естествознание порождено нашим интересом к общему, а история – интересом к индивидуальному. То есть классификация наук вытекает из свойств познающего субъекта, логическая форма познания создает сам предмет познания, а также дает всеобщность и необходимость научного знания.

Критика теории отражения

Отрицая объективную предметную классификацию наук, Риккерт отвергает и теорию отражения как теорию, которая, на его взгляд, ошибочно трактует процесс познания в виде копирования действительности. «В этом вопросе Риккерт, как и Кассирер, исходит из того, что научные понятия не отражают, а преобразуют действительность» [5, с. 484]. Прежде всего Риккерт отмечает, что ни одна наука не может охватить все богатство и многообразие проявлений действительности и поэтому неизбежно огрубляет и схематизирует процессы и явления. Он пишет: «...Мировое целое вообще не поддается отображению: желать отображать бесконечное и необозримое есть логически бессмысленное предприятие» [8, с. 220].

Риккерт критикует теорию отражения и основанный на ней сенсуализм и эмпиризм, при этом он стремится избежать и крайностей «платоновского реализма». Это ставит перед Риккертом проблему объективности понятий. Понятия, по Риккерт, не отображают действительность, не содержат ее в

себе, но они и не представляют собой неких самостоятельных сущностей. Они истинны и объективны потому, что «...имеют силу по отношению к действительности» [8, с. 221].

Риккерт указывает на традиционное мнение, согласно которому задача познания состоит в отображении действительности. Однако он с этим мнением не согласен. Насколько, согласно Риккерт, естествознание стремится исключить все воззрительное и индивидуальное, настолько же оно не может быть отображением действительности [8, с. 219]. Познание – это логический, а не психологический процесс, и оно имеет форму суждения, а не представления. «Мы познаем, – пишет Риккерт, – не посредством представлений, а посредством суждений, и между действительностью и теми суждениями, которые составляются о ней, никогда не может существовать такого отношения, как между оригиналом и копией» [8, с. 219-220].

Наука, по Риккерт, – это проектирование и конструирование, отбор элементов мира, действительности, но никак не отражение, ибо реальность неисчерпаема. Элементы отбираются в соответствии с заранее заданными теоретическими принципами, установленными исследователями. Поэтому действительность познается под заранее определенным и теоретически оформленным углом зрения, то есть в познании существенное значение имеет телеологическая установка, заранее определенная цель. Этой установкой по-своему руководствуются и естествоведы, и историки. Таким образом, главное в познании – это целесообразность логической организации знания, а не соответствие знаний действительности, так как это в принципе невозможно, согласно Риккерт.

По мнению Риккерта, со времен Сократа утвердилось представление о противоположности между общим и частным; и логика впоследствии сосредоточила свое внимание на общем в ущерб частному, индивидуальному, тем самым она стала логикой естественных наук, что говорит об односторонности научного познания. Риккерт намерен преодолеть эту односторонность путем разработки логики частного (логики исторических наук) в дополнение к уже разработанной логике общего.

Если бы наука отображала мир, то была бы верна одна – единственная копия действительности, рассуждает Риккерт, и был бы один метод ее познания, но на самом деле существует множество методов. То есть приемы науки могут различным образом конструировать мир. Естествознание делает это по-своему, и Риккерт не умаляет его значения, но он желает преодолеть ту односторонность, которая сложилась в познании, так как естествознание не может дать ответы на вопросы о самой действительности. Наукой, которая ближе всего стоит к действительности, является, по Риккерту, историческая наука. «Только история способна заполнить тот пробел, который должно оставлять в нашем знании естествознание. История рассматривает действительность с совершенно иной точки зрения и пользуется совершенно иным методом» [8, с. 223], – пишет Риккерт. История, во-первых, изображает саму действительность, во-вторых, изображает ее она не через *общее*, а путем представления *частного*. Риккерту, высказавшему эту мысль, сразу же пришлось отвечать воображаемым оппонентам относительно проблемы научности исторической науки, если она имеет дело с частными проявлениями жизни.

Границы естественнонаучного образования понятий

Риккерт отдает безусловное предпочтение исторической науке по сравнению с естественными науками, так как история, не являясь отражением действительности, стоит все же гораздо ближе к действительности, к реальному течению жизни, чем естествознание, оперирующее, согласно Риккерту, чисто логическими понятийными конструкциями. Данные общие понятия не имеют признаков, идущих от самой действительности, а являются лишь формами мышления, общими идеями. Существует же в действительности только конкретное и единичное, а общее не обладает признаком существования, так как это, по мнению Риккерта, «платонизм». Такая позиция Риккерта близка к номиналистической.

Поэтому подлинной наукой является история, а не естествознание. Индивидуальное, изучаемое историей, передает саму дей-

ствительность, а «естественнонаучное образование понятий» имеет предел, который перешагнуть оно не в силах. Это границы эмпирической действительности. «Предел, – пишет Риккерт, – которого никогда не способно перешагнуть естественнонаучное образование понятий, ему полагает не что иное, как сама эмпирическая действительность» [8, с. 215].

Исторической же науке это удастся лучше, так как она создает понятия об индивидуальном, то есть предмет истории – сама действительность. «История, – пишет Риккерт, – никогда не может пытаться привести свой материал в систему общих понятий...», историю «...можно охарактеризовать...как *подлинную науку о действительности* (eigentliche Wirklichkeitswissenschaft)» [8, с. 225].

Однако история, согласно Риккерту, тоже не способна давать отражение действительности, потому что, как и всякая наука, вносит свою целевую задачу в изучение разнородных явлений и проводит необходимые разграничения в непрерывном потоке действительности.

В этом взгляде на историческую науку и в целом на гуманитарное знание Риккерт во многом прав. Он, как крупный мыслитель того времени, уловил основную тенденцию развития естествознания, заключавшуюся в схематизации и идеализации изучаемых объектов, когда в качестве новой онтологии стали рассматривать по сути дела не реальный мир, а логико-математические конструкции, уравнения и т.д. Не только Риккерт, но и другие мыслители того времени – В. Дильтей, Г. Зиммель, Б. Кроче, А. Бергсон, Э. Гуссерль – каждый со своих позиций критикуют естественнонаучный разум именно за его односторонность, абстрактность, неспособность схватить саму реальность. Несколько позже и М. Хайдеггер в своей работе «Время картины мира» выразит эту критическую мысль таким образом: наука создает картину мира (некое подобие географической карты) и эту картину пытается выдать за саму действительность, но она не проникает в само бытие, и по этой причине происходит «забвение бытия».

Все эти мыслители видели, что историческое познание существенно отличается от естественнонаучного, и поэтому они предприняли разработку герменевтических аспектов исторического познания. Кроме этого, они говорили и о преимуществе искусства перед наукой в познании сущности человека и духовных аспектов бытия. В этом, на наш взгляд, есть значительная доля истины, что объясняется тем, что искусство стоит ближе к действительности, чем наука, так как оно не только познает характерные, типичные проявления окружающей действительности, а также субъективного мира человека, но и делает это не в виде идеализированных конструкций и схем, как в науке, а в «формах самой жизни» (Н.Г. Чернышевский).

Возвращаясь к проблеме исторического познания в Баденской школе, нужно сказать, что Риккерт был одним из первых философов, который обосновывал специфику социально-гуманитарных наук, а также роль искусства в познании жизни. В этом заключается значительная ценность его философских представлений.

Главной своей задачей Риккерт считал прояснение вопроса о том, на основе какого принципа образуются культурно-исторические понятия и чем они отличаются от естественнонаучных понятий. «Проблеме, – пишет Г. Риккерт, – о которой сейчас пойдет речь, мы дадим название проблемы исторического образования понятий...», «...нам нужно теперь найти руководящий принцип таких понятий, содержание которых представляет собой нечто особенное и индивидуальное» [10, с. 76].

Естественнонаучные понятия, по Риккерту, необходимы для познания телесного, материального мира, то есть мира природы. Понятия помогают разобраться в многообразии вещей и процессов материального мира, с которым сталкивается человек, так как они преодолевают это многообразие путем общего значения слов. Риккерт называет познание мира в целом экстенсивным многообразием, а познание отдельного аспекта этого мира, в котором открываются свои глубины, – интенсивным многообразием. Оба эти аспекта мира он называет «...экстен-

сивной и интенсивной бесконечностью вещей» [8, с. 81]. Поскольку человек не может «исчислить до конца» все многообразие мира, он должен использовать в познании понятия, в которых ученый отвлекается от частных и оставляет только общее значение. Риккерт сравнивает работу художника (живописца, ваятеля) и ученого: художник упрощает свое восприятие богатства внешних явлений, но не до такой степени, когда вместо конкретного явления остается некая абстракция, так как художник в конечном счете должен показать «...по крайней мере иллюзию того неисчерпаемого богатства, которым всюду обладает сама действительность» [8, с. 85]. Ученый же поступает, согласно Риккерту, иначе. Он отвлекается от частных «воззрительной формы» и образует общие понятия, так как «...без понятий ...всякое познание мира, всякое усвоение телесной действительности нашим духом было бы невозможно» [8, с. 85].

При этом если понятия рассматриваются как потенциальные общие суждения, то именно они и способны преодолеть материальную бесконечность, и особенно ценными, по Риккерту, являются предельно общие суждения. Это «...суждения, имеющие силу для всяких процессов и вещей, где бы и когда бы они ни встречались. Из этого вытекает, что бесконечное многообразие действительности преодолимо благодаря общности суждений. Такие безусловно общие суждения, в которых что-либо высказывается о действительности, мы называем законами природы» [8, с. 101]. Это Риккерт относит и к экстенсивной, и к интенсивной бесконечности вещей. Открытие же законов природы он рассматривает как главное устремление науки.

Смысл и цель естествознания Риккерт видит в том, чтобы выработать предельно общее и абстрактное содержание понятий в противоположность конкретной и богатой признаками действительности, или, как он говорит, «воззрительной действительности». То есть ученому необходимо, чтобы добиться своего результата, максимальное устранение «...индивидуального характера данной действительности» [8, с. 213]. Под словом «индивидуум» он имеет в виду не только оп-

ределенную личность, но и любой материальный или духовный процесс окружающего мира. «Мы должны... принять в соображение, что *всякий* телесный или духовный процесс, как он дан нам в опыте, есть индивидуум, т.е. нечто такое, что встречается лишь один раз в данном определенном пункте пространства и времени и отличается от всякого иного телесного или духовного бытия, что, следовательно, никогда не повторяется и, коль скоро оно разрушается, оказывается навсегда утраченным» [8, с. 213-214].

Естественнонаучное познание упускает из виду именно индивидуальность и, тем самым, оно упускает саму действительность и ее разнообразие и не просто упускает, а сознательно пересматривает эту действительность в сторону обеднения ее конкретных признаков. То есть, согласно Риккерт, «...всякое образование понятий уничтожает индивидуальность действительности» [8, с. 214]. Чем более совершенны научные теории, тем более они удалены от действительности.

Историческое образование понятий

Что же такое, по Риккерт, *индивидуум* в широком значении слова и как происходит историческое образование понятий? Подлинно исторические понятия, то есть понятия с индивидуальным содержанием, образуются только благодаря отнесению объектов к ценностям. При этом необходимо также показать историческую связь индивидуумов и историческое развитие, которые существенно отличаются от связи и развития в естественнонаучном смысле, так как «...историческое развитие состоит из однократных и индивидуальных процессов становления (*Werdegangen*)» [8, с. 258].

Риккерт подразделяет исторические понятия на две группы: абсолютно исторические и относительно исторические. Первые имеют только индивидуальное содержание, а вторые могут иметь общее содержание в силу обобщения множества «индивидуальных действительностей».

Рассматривая методику исторического исследования, Риккерт вслед за Дройзенем и Бернгеймом выделяет четыре его аспекта:

1) *эвристика*, отбор материалов и исторических источников, 2) *критика*, то есть рассмотрение исторических фактов и их связи, 3) *истолкование* фактов, достижение их понимания, 4) *изложение* фактов в их связи в соответствии с требованиями современного уровня научного познания [8, с. 261]. Риккерт отмечает, что на уровне эвристики и критики различие между естествознанием и исторической наукой несущественны, но при понимании и изложении исторического материала обнаруживаются существенные различия между методом естествознания и методом истории.

Естествоиспытатель обычно имеет перед собой много фактического материала, и у него объекты исследования являются основаниями, на которых он образует естественнонаучные понятия. Историк же обычно сталкивается в своем исследовании с ситуацией нехватки материала и на основе источников должен реконструировать факты, то есть умозаключать от следов, источников к фактам. Обычно, полагает Риккерт, источник и факт не совпадают [8, с. 268], то есть историк имеет дело чаще всего с неполнотой исторического материала. Из этого вытекает то, что логический идеал исторического изложения существенно отличается от идеала естественнонаучного образования понятий.

Риккерт показывает различные исходные установки в естественнонаучном познании и в истории. Естествознание исходит из существования своих объектов как из само собой разумеющейся предпосылки. Поэтому естествоиспытателю, который имеет перед собой объекты исследования, надо обосновать *обязательность* понятий. Перед историком же стоит проблема обоснования реального *существования* объектов, о которых повествуется, то есть в исторической науке истинность экзистенциальных суждений («существовало то-то», «было так-то») еще надо обосновать, и «...в противоположность естествознанию, центр тяжести проблем заключается здесь в вопросе о существовании объектов, а не в вопросе об обязательности понятий...» [8, с. 271].

Выражение существования индивидуального события и его неповторимости в поня-

тии, имеющем индивидуальное содержание, на первый взгляд, противоречит природе понятия, которое всегда должно иметь общее содержание. Риккерт пишет: «Не заключается ли в задаче, состоящей в образовании понятий, имеющих индивидуальное содержание, внутренних противоречий? Может ли существовать мышление без общих понятий? Не связана ли, напротив того, всякая научная обработка действительности с устранением индивидуального?» [8, с. 277]. По этой проблеме Риккерт придерживается такого мнения, что исторические тексты, как и все научные тексты и язык вообще, состоят из слов и предложений, имеющих общее значение. Даже о многих индивидуальных событиях историк вынужден сообщать общими словами, чтобы его сообщение было понятно другим людям. И в этом смысле, пишет Риккерт, «...всякое научное мышление должно быть мышлением в общих понятиях...» [8, с. 278]. Однако, с точки зрения Риккерта, общие понятия в исторической науке являются только средством, то есть при помощи общих понятий историческая наука вырабатывает представление об индивидуальном. Речь у Риккерта идет о разных *целях* познания в естествознании и в исторической науке, о том, что совокупность суждений в естествознании выражает нечто общее, а в истории «...нечто однократное и особое» [8, с. 279]. Доказательство этой мысли Риккерт находит, сравнивая историю и искусство, особенно поэзию, которая пользуется общими значениями слов для передачи смысла читателям, но при этом и изображает индивидуальное [8, с. 279].

Индивидуум

Индивидуумы, в понимании Риккерта, – это и личности, и материальные тела, и души. Большую часть материальных тел он рассматривает как элементы определенного множества, так как они имеют мало отличительных признаков, в них мало индивидуальности. Однако существуют и тела неповторимые, единственные и цельные. «Пусть, – пишет Риккерт, – этими телами будут определенный кусок угля и определенный большой алмаз, например известный кохинур.

Этот кусок угля столь же мало существует дважды в мире, как и алмаз, так как, подобно алмазу, он по своим индивидуальным особенностям отличается не только от всех иного рода вещей, но от всех кусков угля. Итак, что касается единственности в своем роде, оба тела суть индивидуумы в совершенно одном и том же смысле. Совершенно иным образом, напротив того, обстоит дело относительно их цельности (*Einheitlichkeit*)» [8, с. 285]. Кусок угля разбить не жалко, поясняет Риккерт, и он может быть заменен другим куском, тогда как алмаз не только единственен в своем роде, но представляет собой такую целостность, которую нельзя нарушить без утраты самого алмаза. Так существование алмаза свидетельствует об его единственности и незаменимости, об его индивидуальности. Именно подобные объекты – телесные, духовные, личности – и изучаются историческими науками. Объекты, подобные куску угля, Риккерт называет индивидуумами в широком смысле, а объекты типа алмаза – индивидуумами в тесном (узком) смысле слова.

Какой же принцип лежит в основе выделения подобных объектов, индивидуумов в узком смысле, в качестве объектов изучения исторической наукой? Таким принципом, по Риккерт, является *ценность* (*Werth*) индивидуума. Он пишет: «Алмаз не *должен* быть разделяем на части, и это должно также иметь силу для всех тех тел, которые суть индивидуумы: лишь благодаря тому, что их единственность в своем роде приводится в связь с некоторой ценностью, может возникнуть охарактеризованный род единства» [8, с. 286]. Не могут быть разделяемы на части живые организмы (если они рассматриваются как индивидуумы, как ценность), машины, внутреннее единство личности. Риккерт при этом отмечает, что индивидуальность любого человека всегда представляет собой ценность.

Немецкий мыслитель указывает на то, что люди часто забывают о своей реальной установке в процессе восприятия внешнего мира, когда человек воспринимает при помощи своей мыслительной способности общее в вещах и явлениях, но вместе с этим он

видит и частное, неповторимое. Это типичный и характерный путь ориентации в мире с целью подготовки преобразовательных действий. Существенным моментом такой ориентации, по Риккерт, является выбор объектов на основе отнесения к ценности (*Wertgesichtspunkte*) [8, с. 288]. Поэтому реальный человек в реальном мире является не только мыслящим, но и «хотящим», «производящим оценку», «ориентирующимся», а в более общем смысле – понимающим действительность. «Поэтому, – пишет Риккерт, – надлежит сперва отчетливо уяснить себе, что этот мир, равным образом как и художественно созерцаемая или мыслимая в общих понятиях действительность, также представляет собой лишь определенное *понимание* (*Auffassung*), которое мы можем поставить наряду с естественнонаучным и художественным пониманием как третье, принципиально от них отличающееся, и охарактеризовать как мир действительной жизни» [8, с. 288].

Такое понимание жизни и индивидуумов присуще всякому человеку вообще, согласно Риккерт, но позицию историка отличает от обыденной позиции интерес к индивидуумам, имеющим общую ценность, общее значение. Такова, например, индивидуальность Гете, имеющая большую общечеловеческую ценность. «В Гете имеющим значение становится именно то, что отличает его от всех других экземпляров понятия «человек», и не существует никакого общего понятия, под которое его можно подвести. ...индивидуум Гете оказывается ин-дивидуумом в том самом смысле, как индивидуум кохинур...» [8, с. 290].

То, что индивидуум является общей ценностью, не означает сходства исторического познания с естествознанием, так как в данном случае ценность не объединяет в себе несколько индивидуумов в качестве некоторого типа, но просто имеет общее значение, признается «ценностью для всех». Такова характерная черта ценностей вообще, чаще всего именно индивидуальное, отличающееся от всего остального, является подлинной общей ценностью. При этом индивидуум не является тем типическим объектом, изображения которого часто требуют от историка. Риккерт считает необходимым прояснить эту

установку. Слово «тип» многозначно, и Риккерт рекомендует избегать его применения в историческом познании. С одной стороны, тип – это типичный элемент некоторого множества. С другой – некоторый образец в платоновском смысле. Риккерт считает, что Гете и Бисмарка никак нельзя назвать типами, людьми массы. Только если говорить о них как об образцах, о чем-то уникальном, единственном. «Конечно, – пишет Риккерт, – отказ от выражения «тип» не должен означать, что история никогда не повествует о средних типах...» [8, с. 293]. Она это делает, когда идет речь не об абсолютных исторических понятиях, а об относительных.

Согласно Риккерт, определение понятия исторического индивидуума проходит через три стадии: 1) первая стадия заключается в фиксации отличия исторического понятия от естественнонаучного, как имеющего дело не с общим, а с индивидуальным в смысле его единственности; на этой стадии фиксируется мысль, что описывается действительное событие, здесь историческое означает «действительное»; 2) далее Риккерт говорит о необходимости отнесения этого индивидуума к ценности, такое отнесение в повседневной жизни делает любой человек («хотящее существо»), в исторической науке его осуществляет историк; понятие историческое здесь означает «важное»; 3) для того чтобы отделить повседневное, обыденное отнесение к ценности от научного, Риккерт добавляет третий этап, состоящий в отделении существенного от несущественного; при этом существенное представляют собой индивидуумы, имеющие общую ценность, здесь понятие историческое приобретает значение «существенное», «не подлежащее спору», научное. Только такое понятие исторического индивидуума (абсолютно исторического) является, по Риккерт, адекватным [8, с. 297-298].

Две первые ступени для Риккерта не представляют интереса, он концентрируется на третьей ступени, вбирающей в себя две предыдущие, и дает следующее определение истории: «...история есть наука, имеющая дело с *действительностью*, поскольку она имеет дело с однократными индивидуальными действительностями как таковыми; она

есть наука, имеющая дело с действительностью, поскольку она становится на общеобязательную для всех точку зрения рассмотрения и поэтому делает объектом своего трактования лишь имеющие значение, благодаря отнесению их к некоторой общей ценности, индивидуальные действительности или исторические индивидуумы» [8, с. 297].

Ценность индивидуума, о котором повествует историческая наука, согласно Риккерт, является «...или фактической или нормативной» [8, с. 423]. И фактические и нормативные ценности являются человеческими ценностями, то есть в центре той действительности, о которой говорит историк, всегда стоит человек, он является подлинным историческим центром исследований в исторической науке. И в этом смысле предметом истории являются процессы развития человеческой духовной жизни. При этом люди в истории берутся Риккертом не как изолированные друг от друга существа, а в связи, в «общении друг с другом», как существа социальные [8, с. 423-424]. «Итак, – пишет Риккерт, – с помощью, с одной стороны, принципов исторического образования понятий и, с другой стороны, тех трех факторов, что ценящие существа суть существа духовные, что общие ценности суть человеческие ценности и что общие человеческие ценности суть социальные ценности, мы дошли до такого понятия истории, которое и с предметных точек зрения зачастую уже признается ее адекватным понятием и применяется для ее отграничения от естествознания» [8, с. 424-425]. Сформулировав такое понимание истории, Риккерт ищет последний решающий признак, отделяющий историю теперь уже не только от естествознания, но и от социологии. Этот признак связан с определением понятия общей ценности. Общее признание ценностей, считает Риккерт, не должно базироваться на естественном влечении, а должно быть «...общим делом членов некоторой общественной группы» [8, с. 425].

В этом случае исчезает и различие между фактическими и нормативными ценностями, так как этими ценностями люди руководствуются в обоих смыслах. Такими ценностями (когда совпадают фактический и нормативный смыслы) являются, по Риккер-

ту, церковь, нация, право, государство, экономическая организация, религия, наука, искусство и т.д. Индивидуумы, о которых рассказывает история, руководствуются этими ценностями, и те, кто воспринимает данное историческое повествование, тоже руководствуются данными ценностями, то есть данные ценности являются общезначимыми.

Риккерт подбирает для этих ценностей общее имя. Понятие «дух» и вытекающее из него «науки о духе» его не устраивает, так как дух включает в себя психическую жизнь, а элементы психической жизни исследуются в том числе и естественнонаучными методами. Кроме этого, история, по Риккерт, исследует не только духовные индивидуумы, но и телесные. Поэтому он ищет другое понятие, более точно передающее смысл противоположности всему природному. У Риккерта «...природному, как не имеющему ценности, противопоставляется нечто ценное...» [8, с. 426], но не как сверхприродное, сверхчувственное, трансцендентное, ибо речь у Риккерта идет об определении принципов истории как эмпирической науки. Ценное, противопоставляющееся природе, но не сверхприродное «...может быть названо лишь культурой» [8, с. 426].

Культурные ценности являются одновременно и фактическими ценностями (каждый культурный объект ценен сам по себе), и нормативными (данные ценности прививаются всем представителям данного народа). «Культура есть общее дело в жизни народов, она есть та ценность, по отношению к которой вещи получают их индивидуальное значение, которое должно быть признано всеми, и историческое изложение и образование понятий руководится общими культурными ценностями» [8, с. 426-427].

На этой основе Риккерт уточняет понятие исторического центра, под которым он подразумевает людей, как существа духовные, проявляющие свое отношение к нормативно общеобязательным ценностям. В понятие исторического центра он вносит идею развития. Каждая стадия развития культуры вырабатывает ценности, выступающие основой для развития культуры на последующих стадиях. При этом каждая стадия развития

культуры имеет существенные индивидуальные отличия. Риккерт здесь говорит о том, что развитие культуры – это «телеологически-историческое развитие» [8, с. 428]. «Таким образом, – пишет Риккерт, – понятие культуры и истории взаимно обуславливают друг друга и некоторым образом находятся в двоякой связи друг с другом. Лишь культурные ценности делают возможной историю как науку, и лишь историческое развитие порождает культурные ценности» [8, с. 428]. Историческим центром в этом смысле у Риккерта выступает «развитие человеческой культурной жизни» [8, с. 428].

И еще один аспект интересует Риккерта: какое имя будет наиболее подходящим для ценностей, определяющих предметное содержание истории. Духовные или телесные ценности? А может, культурные ценности? Исторические центры всегда, по Риккерту, духовны, но он требует еще более точного понятия, так как объектом исторического исследования не может быть только духовная жизнь. Области социальной жизни весьма многообразны: экономика, политика, мораль, техническое развитие и т.д. Риккерт напоминает, каким образом понятие «дух» трактует Гегель, который имел в виду под этим право, мораль, искусство, религию, философию, то есть все то, согласно Риккерту, что мы сегодня называем культурой. «Дух народа для нас есть культура народа» [8, с. 431], – заключает Риккерт.

Объективность исторических знаний

Весьма существенным, с точки зрения Риккерта, является вопрос об истинности и объективности исторической науки, причем объективности, «равной объективности естествознания» [8, с. 441]. Критически рассматривая натуралистическую философию истории в таком ее варианте, как социальная динамика О. Конта, Риккерт отмечает, что Конт имел прямое намерение превратить историческую науку в естествознание, открывающее естественные законы исторического прогресса. В соответствии с этим намерением французский философ формулирует закон трех стадий, согласно которому человеческий дух проходит следующие стадии в своем

развитии: 1) теологическая, 2) метафизическая и 3) позитивная (научная) стадия.

В данном «законе» Риккерт не находит ничего естественнонаучного, так как, по его мнению, Конт исходил не из естественной тенденции, и даже не из объективной ценности, а из своего мировоззрения, из своего понимания ценностей, среди которых особой ценностью для него является положительная наука, выступающая средством преобразования общества. В этом смысле Конт использует представление о науке не на основе естественных закономерностей, а как представление о культурной ценности [8, с. 446], что делает подход Конта близким историческому исследованию, но все-таки не историческим, поскольку Конт не придерживается общезначимых ценностей.

Согласно Риккерту, эмпирическая объективность истории несколько не меньше, чем эмпирическая объективность естествознания, что объясняется близостью истории к действительности, а также тем, что ее понятия выводятся непосредственно из опыта. В естествознании же на первый взгляд кажется, что общие понятия, исключаящие индивидуальное, не подлежат сомнению и что они выведены непосредственно из опыта, на самом же деле, показывает Риккерт, «...и для чисто эмпирического естественнонаучного сравнения нужна руководящая точка зрения...» [8, с. 460], которая заключается в исходной установке, принятой в данном научном сообществе. То есть Риккерт имеет в виду, что естествоиспытатель руководствуется определенными исходными теоретическими принципами и положениями, предваряющими и направляющими исследовательскую работу. Таких точек зрения может быть множество, и познающий субъект сам решает, что ему выбрать, что существенно, а что нет. А это уже определенный произвол. «Итак, и в сравниваемом естествознании всегда должно быть *заранее* установлено, какую точку зрения для сравнения желают выбрать, и, если держаться эмпирической точки зрения, этот выбор точно так же, как и в истории, нуждается в одобрении всех тех, для кого должны иметь силу понятия» [8, с. 460].

Поэтому историческая наука не находится в более худшем (в смысле объективности) положении, чем естествознание. «Напротив того, – пишет Риккерт, – историк, ограничивающийся тем, чтобы при посредстве исторических понятий, имеющих индивидуальное содержание, излагать прошлое в его однократном индивидуальном течении, руководясь при этом эмпирически данными культурными ценностями, признаваемыми определенным кругом людей нормативно общими, достигает при этом наивысшей объективности, которая с эмпирической точки зрения вообще может быть достигнута в науке» [8, с. 460-461].

Ограничение Риккерт накладывает только на «безусловно всеобщую обязательность» понятий истории, для чего необходима обязательность «безусловно всеобщих ценностей», то есть одно дело – писать историю конкретного народа, другое дело – писать «всемирную историю», когда индивидуумы, имеющие ценность, должны получить признание многих культурных сообществ.

В этом Риккерт видит безусловную объективность исторической науки как эмпирической дисциплины, сравнимую с объективностью естествознания, или даже большую объективность, чем у естествознания. И только один аспект этой проблемы не дает ему закончить рассмотрение этого вопроса. Этот аспект состоит в выяснении возможности *метафизической* объективности положений истории по сравнению с метафизической объективностью естествознания. Однако сначала Риккерту необходимо выяснить вопрос о том, опирается ли история на какую-либо метафизику. Естествознание говорит нам об истинном бытии, о его сущности, о его вечных законах. А что же нам говорит история о метафизической сущности?

Риккерт считает, что такую метафизическую сущность выявить затруднительно. Трактовка истории с существенной опорой на метафизику была характерна для гегелевской философии, у которого абсолютная идея приходит к самой себе в виде Абсолютного Духа и в виде свободы. Но доказать такую метафизическую реальность невозможно, как, впрочем, невозможно, по Рик-

ккерту, и «...представить доказательство в пользу того, что *не может* существовать абсолютного мира, постепенно осуществляющегося в течение истории» [8, с. 471].

Можно только мысленно представить себе, что существуют две реальности – абсолютная и эмпирическая, – и попытаться очертить контуры исторической науки, имеющей метафизическую объективность. Такая метафизика должна быть, по Риккерту, эволюционистической, ибо история показывает индивидуумы в развитии, и рационалистической, определяя тот закон, по которому развивается метафизическая сущность и проявляется в эмпирическом мире.

Ценности и культура

Задача историка, согласно Риккерту, не обобщение многообразия культурно-исторических явлений и не описание всего этого многообразия, а выявление специфических, ярких и неповторимых явлений жизни. В социальной жизни, полагает Риккерт, наибольшую важность имеют не общности, а ценности. Он пишет: «В объектах культуры... заложены (*haften*) ценности», «...если от объекта культуры отнять всякую ценность, то он станет частью простой природы» [10, с. 70]. Риккерт убежден, что «...во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти явления или созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком...» [10, с. 70]. Поэтому методом исторического познания у Риккерта является метод *отнесения к ценности*. «Благодаря «отнесению к ценности» удерживаются именно те моменты из необозримого многообразия эмпирических данных, которые имеют значение с точки зрения определенной ценности. При этом действительность организуется аналогично тому, как она организуется в обычной жизни живым, волящим и действующим индивидуумом» [4, с. 39].

То есть Риккерт рассматривает следующую дихотомию: естественные науки изучают природу, а история изучает культуру как мир ценностей. Понятие «ценность», согласно Риккерту, является наиважнейшим, так как оно позволяет разграничить две сферы

бытия: 1) мир природных явлений, изучаемых естествознанием, и 2) мир ценностей, мир культуры, изучаемый исторической наукой. Индивидуальные процессы в ней рассматриваются через призму ценностных значений и проявлений. История изучает лишь такую индивидуальность, которую можно отнести к ценности.

Отсюда, согласно Риккерт, следует, что понятие «бытие» не охватывает всей действительности. Кроме бытия, то есть всего того, что существует, что представляет собой «не-что», Риккерт выделяет еще мир ценностей (значений, смыслов). Согласно Риккерт, ценность – это «смысл, лежащий над всяким бытием» [9, с. 46].

Согласно Риккерт, ценность не зависит ни от бытия, ни от реальных вещей, ни от субъекта. Подлинная ценность есть ценность «совершенно независимая от какой бы то ни было отнесенности к бытию и тем более к субъекту, к которому она обращается» [9, с. 55], – считает он. То есть прежде всего Риккерт, как и Виндельбанд, показывает несводимость ценностей к оценкам, показывает самодовлеющую сущность ценностей. отождествление ценностей и оценок неправомерно, так как в этом случае ценности теряют свой объективный, общезначимый характер, релятивизируются и становятся частью психического мира эмпирического субъекта. В таком случае наукой, обосновывающей мир ценностей, должна выступить психология, но это, согласно Риккерт, невозможно. «Продолжая линию Виндельбанда, он также критикует психологизм, который выводит ценности из психических актов оценивающего субъекта и превращает психологию в способ обоснования всей культуры и всех наук о культуре» [7, с. 45]. отождествление общезначимой ценности с оценкой недопустимо, по Риккерт, «...поскольку под духом будет подразумеваться психическое. Необходимо, напротив, между духовным бытием, или психическими актами оценки, с одной стороны, и самими ценностями и их значимостью – с другой, проводить... резкое логическое (*begriffliche*) различие...» [10, с. 74].

Эта проблема, то есть проблема общезначимости ценностей, для Риккерта очень важна. Во-первых, говоря об общезначимо-

сти ценностей и их отличии от субъективных и релятивных оценок, он фиксирует их статус как особого мира, отличного от мира субъективных предпочтений. Во-вторых, обоснованием общезначимости ценностей он подготавливает почву для утверждения объективного характера исторического познания, что имеет принципиально важное значение для разработки методологии наук о культуре. П.П. Гайденок отмечает, что и М. Вебера будет интересовать этот момент, то есть вопрос общезначимости исторического и социологического знания, прежде всего [4, с. 39]. Согласно Риккерт, в историческом познании нас должны интересовать не мнения отдельных людей, а общезначимые ценности и индивиды, то есть неповторимые весьма значимые индивидуальные события, в которых запечатлен дух эпохи. П.П. Гайденок так характеризует позицию Риккерта в этом вопросе: «...исследователь культуры, считает он, выделяет не то, что естествоиспытатель, то есть *не общее для всех* (изучаемых объектов), а *значимое для всех* (изучающих субъектов). А исторический индивид, подчеркивает Риккерт, имеет тем большее значение для всех, чем больше он отличается от всех остальных исторических индивидов. Именно уникальности и неповторимости, единственности в своем роде он и оказывается обязанным своей всеобщей значимостью, а стало быть, существенностью для историка» [4, с. 40].

Мир ценностей образует особое автономное царство, не тождественное ни бытию, ни культуре. Именно ценности делают возможными объекты и явления культуры. «В объектах культуры... заложены (*haften*) ценности. Мы назовем их благами (*Guter*), чтобы таким образом отличить их как ценные части действительности от самих ценностей как таковых, не представляющих собой действительности...» [10, с. 70]. Если от объекта культуры отделить ценность, то мы получим, согласно Риккерт, просто природный объект.

Таким образом, мир ценностей у Риккерта образует особое царство по подобию платоновского мира идей. Но Риккерт по другому поводу уже высказал номиналистическую по своему духу критику в адрес есте-

ственных наук с их ориентацией на общие понятия и называл это «платонизмом». Теперь он говорит о существовании мира ценностей над бытием. Точнее, Риккерт говорит, что о ценностях нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но следует говорить, что «...они значат (gelten) или не имеют значимости. Культурная ценность или фактически признается общезначимой, или же ее значимость и тем самым более чем чисто индивидуальное значение объектов, с которыми она связана, постулируется, по крайней мере, хоть одним культурным человеком» [10, с. 70].

С этим трудно согласиться. Можно говорить о многообразных ценностях окружающей нас природной, социальной и культурной жизни. И уж тем более ни о каких ценностях без участия субъекта (субъекта истории, субъекта практического действия и субъекта познания) говорить не приходится. В противном случае надо признать сверхъестественное существование ценностей.

Покритиковав «платонизм» с его дуализмом мира вещей и мира идей, Риккерт создал собственную дуалистическую картину, заявив, что существует две сферы – сфера «бы-

тия» и сфера «ценностей». Первая сфера – это сфера существующей действительности, а вторая – сфера несуществующих (!), но имеющих большое значение для субъекта ценностей. Данное заявление Риккерта парадоксально.

Бытие изучают специальные науки, но они изучают его не в целом, а только фрагменты бытия под своим углом зрения. Мир же в целом изучает только философия. Изучает она и мир ценностей в его отношении к миру бытия. Причем философия ищет пути примирения этих двух сфер бытия и возможности их объединения в одно целое. Полное же решение этой проблемы недоступно для философии. Устранить дуализм двух сфер – «бытия» и «ценностей» – невозможно. Всякое научное и философское познание тем самым, по Риккерт, неизбежно дуалистично.

Указанный дуализм на языке этики есть дуализм сущего и должного. Риккерт полагает, что все, что в реальном мире недостижимо и несбыточно, относится к сфере должного, сфере ценностей, сфере «трансцендентного смысла». Это идеал, уходящий в бесконечное будущее. Иерархия ценностей восходит в конечном счете у Риккерта к религиозным ценностям.

Список использованной литературы:

1. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история / В. Виндельбанд. - М.: Юрист, 1995.
2. Виндельбанд В. История и естествознание // Прелюдии. Философские статьи и речи / В. Виндельбанд. - СПб.: Издание Д.Е. Жуковского, 1904.
3. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум / П.П. Гайденко. - М.: Прогресс-Традиция, 2003.
4. Гайденко П.П. История и рациональность: Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс / П.П. Гайденко, Ю.Н. Давыдов. - М.: КомКнига, 2006.
5. История философии / Под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова и Д.В. Бугая. – М.: Академический проект, 2005.
6. Микешина Л.А. Трансцендентальные измерения гуманитарного познания // Вопросы философии. - 2006. - № 1.
7. Неретина С. Время культуры / С. Неретина, А. Огурцов. - СПб.: Издательство РХГИ, 2000.
8. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий / Г. Риккерт. - СПб.: Наука, 1997.
9. Риккерт Г. Два пути теории познания // Новые идеи в философии. Сб. 7. - СПб.: [б.и.], 1913.
10. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век: Антология. - М.: Юрист, 1995.
11. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт. - М.: Республика, 1998.
12. Фалев Е.В. Неокантианство // Западная философия XIX века / Под ред. А.Ф. Зотова. - М.: Высшая школа, 2005.