

Между тем бурное развитие общественных наук ставило перед литературоведением иные задачи, на решение которых претендовала, в частности, так называемая *культурно-историческая школа* — влиятельное методологическое направление, выдвинувшее плеяду крупных историков литературы, таких как И. Тэн, Ф. Брюнетьер, Г. Лансон (Франция), В. Шерер, Г. Гетнер (Германия), Г. Брандес (Дания), А. Н. Пыпин, Н. С. Тихонравов (Россия) и др. Школа не отличалась строгой однородностью и к тому же претерпела значительную эволюцию за длительный период своего существования, многие ее представители (Брюнетьер и др.) меняли свои позиции, и тем не менее общеметодологические принципы школы вполне ясны.

Прежде всего следует отметить ее антииндивидуалистическую направленность: «Думаете ли вы, — словно возражая Сент-Бёву, писал в 1848 г. Э. Ренан, — что возвысите национальную эпопею, если

откроете имя жалкого индивидуума, который ее сочинил! Что мне за дело до этого человека, который становится между человечеством и мною? Что значат для меня незначительные слоги его имени? Это имя ложно; истинный автор не он, а нация, человечество, работавшее в определенное время и в определенном месте <...>. Прекрасно только человечество. Гении только исполнители его внушений»<sup>13</sup>. Таким образом, важнейшая установка школы заключалась в попытке открыть не эмпирического, а исторического субъекта литературы, создать историю именно литературы, а не литераторов. Если Сент-Бёв понимал произведение как документ, в котором запечатлелась личность его творца, то культурно-историческая школа увидела в нем документ, фиксирующий определенное состояние общества. Для Тэна литература всего лишь «снимок с окружающих нравов и признак известного состояния умов», позволяющий «судить о том, как чувствовали и мыслили люди много веков назад»<sup>14</sup>. Для Лансона роль литературы в том, что «в своем долге и богатом развитии она запротоколировала все движение идей и чувств, которое продолжало разворачиваться в политических и социальных фактах или кристаллизовалось в учреждениях», так что задача историка — «научить читателей узнавать в странице Монтеня, в пьесе Корнеля, даже в сонете Вольтера определенные моменты общечеловеческой, европейской или французской культуры»<sup>15</sup>. Ренан прямо писал: «Прекрасен не Гомер, прекрасна гомеровская жизнь, прекрасны те фазисы человеческого существования, которые описаны Гомером. Прекрасна не сама Библия как книга; прекрасны библейские нравы, форма жизни, описанная в ней. Прекрасна не какая-нибудь индийская поэма, но сама индийская жизнь»<sup>16</sup>.

Культурно-историческая школа, таким образом, искала ценность литературы не в ней самой, а в запечатленном ею предмете, который существует до и независимо от произведения и лишь «отражается» в нем. По самой сути своей методологии эта школа игнорировала тот факт, что литература вовсе не пассивно «запечатлевает» жизнь, но активно ее осмысляет, что произведение — это не сама действительность, послушно отлившаяся в слова, формы или краски, но точка зрения на нее, что автор не «протоколист» чужих «идей и чувств», но также и сам обладает и чувствами, и идеями, идеологическим кругозором, в свете которого изображает внеположный ему мир, и что роль произведения поэтому никак не может сводиться к роли «свидетельства» и «памятника» своей эпохи. Претендуя на создание истории литературы, представители школы на деле тяготели к созданию истории цивилизации, истории общественной мысли или общественных движений, стоящих за спиной

собственно литературного развития. Подлинная диалектическая связь между литературным и социальными процессами школой не была выяснена, тем более что и сам социальный процесс понимался ее представителями в высшей степени спорно.

Положительная черта школы — в ее осознанном разрыве со всякого рода нормативностью и аисторизмом: «Современная эстетика отличается от старой своим историзмом и отсутствием догматизма, то есть тем, что она не навязывает правил, а констатирует законы»<sup>17</sup>; однако законы эти были в свою очередь поняты представителями школы в духе позитивистского натурализма и редукционизма, имевшего весьма широкое влияние в XIX в.

Вырвавшись еще в эпоху Галилея и Ньютона из-под власти антропоморфистской и антропоцентристской метафизики, выделив собственный предмет и конституировавшись в самостоятельную область знания, естественные науки добились в XIX столетии столь выдающихся успехов, что породили стойкое убеждение, будто они способны ответить на все без исключения вопросы<sup>18</sup>. Не видя качественного различия между природой и культурой, позитивизм полагал, что последняя полностью подпадает под действие абсолютных детерминант, всеобщих «естественных сил», которые не только не зависят от воли и сознания людей, но и определяют их.

Найти такие «естественные силы», управляющие литературой, как раз и поставил своей задачей Ипполит Тэн. Показателен сам ход его рассуждений в предисловии к «Истории английской литературы»: по Тэну, литературное произведение как таковое есть «пустая раковина», «мертвый обломок», чья ценность состоит лишь в том, что он сохранил следы, отпечатки живого человека, поэта, который в свою очередь является не более чем слепком со «способности мыслить и чувствовать»<sup>19</sup>, присущей данному народу в данную эпоху, и т. д. и т. п., — в итоге Тэн упирается в «конечные причины» любого духовного явления: в особенности «расы» и физико-географической «среды», сформировавших рассматриваемый народ. А отсюда — общий позитивистский вывод: «Независимо от того, имеют факты физическую или нравственную природу, у них всегда есть причины; подобно тому как существуют они для пищеварения, мускульного движения или животного тепла, есть они и для честолюбия, для отваги и для правдивости. Порок и добродетель — это такие же продукты, как купорос или сахар»<sup>20</sup>. Какими крайними выводами оборачивался этот натуралистический редукционизм, хорошо показывает пример Золя, вдохновлявшегося теориями Тэна и попытавшегося применить его принципы в художественной практике:

«В “Терезе Ракен” я хотел изучить темпераменты, а не характеры <...>. Я выбрал героев, целиком подчиненных своим нервам и крови, лишенных свободы воли, увлекаемых в каждом их жизненном действии фатальным воздействием плоти. Тереза и Лоран — животные организмы, ничего более <...>. Любовь моих двух героев является удовлетворением потребности; убийство, совершенное ими, является следствием адюльтера, следствием, к которому они относятся так же, как волки относятся к истреблению овец. Наконец, то, что я принужден был назвать угрызаниями их совести, является простым органическим расстройством, реакцией нервной системы, доведенной до чрезмерного напряжения. Душа вполне отсутствует — это я охотно сознаю, так как я этого и хотел»<sup>21</sup>.

Ошибка натуралистического толкования культуры — не в самом по себе поиске «причин» человеческого поведения, а, во-первых, в сведении этих причин исключительно к природным закономерностям, по аналогии с которыми мыслились и закономерности собственно социальные, и, во-вторых, в игнорировании того фундаментального факта, что человек как «субстанциальная сила природы» реализует себя «вне власти непосредственной природной детерминации — как “существо” культурное, то есть образованное всецело и исключительно культурой»<sup>22</sup>, что люди, обладающие одинаковым природным «темпераментом», принадлежащие к одной и той же «расе» и помещенные в идентичную «среду», будут вести себя, строить свою жизнь по-разному именно в зависимости от своих идеалов и ценностей. Исходя из верного наблюдения, что природа предшествует культуре, позитивизм делал ошибочный вывод, будто первая до конца определяет вторую, будто самые сложные духовные образования можно свести к простейшим «естественным» началам и не только отказать им в самостоятельном существовании, но и разоблачить в качестве иллюзии, как это и попытался сделать Э. Золя. Натуралистический редукционизм заключался, таким образом, в недооценке или прямом отрицании специфики гуманитарных наук, в их растворении в науках социальных и в сведении последних к наукам о природе, а это, разумеется, ставило заметные преграды на пути плодотворного развития литературоведения.

Результатом резкой реакции на позитивизм культурно-исторической школы явилось возникновение так называемой *духовно-исторической школы* в литературоведении. Ее общие основы были заложены немецким философом Вильгельмом Дильтейем («философия жизни» и «критика исторического разума») во второй половине XIX в., а расцвет относится в основном уже к первой трети XX столетия (Р. Унгер, Ф. Гундольф и др.). Главную свою задачу Дильтей видел именно в

обосновании принципиальной специфики гуманитарного знания, или, как выражались в его время в Германии, «наук о духе» в их отличии от «наук о природе». Отсюда название важнейшей работы Дильтея — «Введение в науки о духе» (1883).

Различие между естественными и гуманитарными науками, по Дильтею, вытекает как из разницы их предметов, так и из различия предполагаемых этими предметами форм опыта, способов познания. Природа не одушевлена изнутри, не имеет целей и не обладает никакой смысловой структурой; это конгломерат безгласных и бесчувственных «вещей». В естественных науках природа (объект познания) и человек, наделенный чувством, разумом и волей (субъект познания), выступают как две качественно различные реальности: природа оказывается для человека материалом сугубо «внешнего» опыта. Напротив, в гуманитарных науках, изучающих самого человека, субъект и объект познания принципиально совпадают, в связи с чем Дильтей и поставил вопрос об условиях и возможности познания человеческим субъектом самого себя, иными словами — о возможности гуманитарного знания как такового.

Познать человека, по Дильтею, значит проникнуть в его мотивы, идеалы, представления, в его целостный духовный мир, и единственным средством такого проникновения может служить только эмпатическое «вживание», симпатизирующая идентификация с «другим», своеобразное перевоплощение, короче — «понимание», которое является делом уже не «внешнего», а сугубо «внутреннего» опыта: если естествоиспытатель всего лишь созерцает (пусть и заинтересованно) свой предмет как предстоящее ему зрелище, то гуманитарий с необходимостью должен пережить свой предмет изнутри. И это, безусловно, верно. В частности, литературоведение как гуманитарная наука было бы попросту невозможно, если бы исследователь не умел «вчувствоваться» в изучаемый им художественный мир, отождествить себя с ним, отрешившись от самого себя.

Поскольку литературовед, согласно Дильтею, должен уметь «жить» в любом художественном объекте (точнее, заставить жить этот объект в собственной душе), поскольку его задача — проникнуть именно в бесконечное множество художественных миров, рождаемых историей, постольку — по самому своему призванию — он способен быть только Протеем, находящимся в состоянии вечного перевоплощения, подобно, впрочем, всякому историку культуры, который может надеяться на профессиональный успех только в том случае, если поочередно умеет стать и Цицероном, и Августином, и Лютером, и Вольтером, и

т. п. Тезис Дильтея «природу мы объясняем, а духовную жизнь понимаем»<sup>23</sup> обосновывает одну из важнейших особенностей гуманитарных наук, не сводимых ни к социальным, ни, тем более, к естественным наукам.

И все же парадоксальным образом дильтеевская теория «понимания» столько же способствует обоснованию гуманитарного знания, сколько препятствует ему, ибо «понимание» как акт сугубо психологический ни в коей мере не тождественно познанию как акту прежде всего интеллектуальному и являющемуся целью всякой науки. «Стать» Шекспиром, подчинить себя шекспировскому чувству жизни далеко еще не значит познать Шекспира, ибо познание предполагает, в частности, выявление специфических, структурных черт познаваемого феномена — выявление, которое остается попросту невозможным до тех пор, пока исследователь находится «внутри» этого феномена. «Система, описанная имманентно, не может иметь специфики»<sup>24</sup>. Чтобы уяснить специфику такой системы, необходимо сопоставить ее с другими системами: чтобы обнаружить специфику «Гамлета», надо сопоставить его с другими трагедиями Шекспира; чтобы исчерпывающе описать специфику трагедий Шекспира, надо сопоставить их со всеми трагедиями других авторов; чтобы обнаружить специфику трагедии как жанра, надо сопоставить ее со всеми прочими драматургическими жанрами, и т. п. Иными словами, для познания требуется познавательный контекст, и чем более он будет широк, чем в большее число со- и противопоставлений сумеем мы включить изучаемое произведение, тем глубже, разностороннее сумеем его познать. Это значит, что всякий акт гуманитарного познания по существу является двуединым актом, предполагающим наряду с максимальным вчувствованием в объект столь же максимальное отстранение от него, ценностное дистанцирование.

Между тем вопрос о таком дистанцировании и его природе Дильтей даже не поставил, а потому он и не сумел методологически твердо и прочно обосновать «науки о духе», которые в конце концов ему пришлось растворить в так называемой «понимающей психологии».

И тем не менее мысль Дильтея несла в себе плодотворные возможности. Делая упор на автономию «духа», философ в то же время настаивал на его историчности — будь то «дух» отдельного индивида или (что важнее) дух целых исторических образований, поскольку самого индивида Дильтей рассматривал прежде всего как «точку пересечения различных культурных систем, организаций, в которые вплетено его существование»<sup>25</sup>. Подобные культурные системы, по Дильтею, внутренне едины именно в той мере, в какой люди, к ним принадлежащие,

разделяют общие или сходные верования, представления, ценности, и в этом смысле вполне правомерно говорить, например, о «духе» античности и о «духе» Средневековья, о «духе» протестантизма и о «духе» Просвещения, о «духе» классицизма или романтизма, ибо «каждое духовное единство сосредоточено в самом себе. Подобно отдельному индивиду, каждая культурная система, каждое общество имеет свой центр в себе самом»<sup>26</sup>.

Поскольку Дильтей утверждал человека не как функцию истории, а как ее творца, поскольку сам человек был для него исторически изменчивым существом, а сама историческая жизнь — процессом непрерывного созидания, естественно, что для него принципиально важным было признание индивидуального и неповторимого характера любых культурных систем. Этот индивидуализирующий подход к истории был плодотворен по меньшей мере в двух отношениях.

Во-первых, он обосновывал абсолютную необходимость гуманитарного знания как единственно возможного способа постижения культурно-исторического мира; ведь если судьба отдельной личности (в том числе и самого историка), нации, эпохи, культуры реализует всего-навсего одну из бесконечного числа возможностей человеческого бытия (нашему современнику не дано непосредственно испытать не только духовный опыт античности или Средневековья, но даже опыт предшествующего поколения, горожанину — опыт крестьянина, и ни одному из нас — опыт даже самого близкого человека) — возможностей, в полной мере воплотившихся или могущих воплотиться в чужих судьбах и культурах, то это значит, что именно и только исторический принцип «понимания» позволяет человеку, «вжившемуся» в Цицерона или в Лютера, «погрузившемуся» в Гомера, Данте или Шекспира, хотя бы в воображении пережить все то, в чем отказали ему его собственная современность и его личная судьба; в пределе — пережить совокупный опыт всего человечества.

Во-вторых, дильтеевское индивидуализирование позволяло провести еще одну границу между историческими и естественными науками. Очевидно, что явления природы многократно повторяются, а потому и поддаются воспроизведению в эксперименте (восход солнца наступит завтра в точно исчисленное время; тела имеют одно и то же ускорение свободного падения, и это можно проверить, бросая их с разной высоты и в разных условиях), тогда как специфика исторического факта в том, что он однократен, уникален и не может быть воспроизведен ни в каком эксперименте (ни существование Цицерона, ни конкретные условия его времени в истории никогда не повторяются). А это значит,

что если науки о природе имеют дело с абстрактными обобщениями, то науки исторические — исключительно с конкретными индивидуальностями, — мысль, которую со всей определенностью через одиннадцать лет после Дильтея сформулировал В. Виндельбанд: «<...> опытные науки ищут в познании реального мира либо общее, в форме закона природы, либо единичное, в его исторически обусловленной форме; они исследуют, с одной стороны, неизменную форму реальных событий, с другой — их однократное, в себе самом определенное содержание. Одни из них суть науки о законах, другие — науки о событиях; первые учат тому, что всегда имеет место, последние — тому, что однажды было»<sup>27</sup>.

Оборотная сторона такого подхода заключалась в том, что любые исторические «индивидуальности» с неизбежностью превращались в замкнутые в себе, едва ли не взаимонепроницаемые исторические монады, между которыми нет и не может быть необходимых связей. Справедливо отрицая натуралистический детерминизм, подчеркивая важность субъективного момента в истории, Дильтей оказался перед вопросом: почему в одних обществах рождаются именно такие духовные комплексы, а в других — иные; почему совершается последовательная историческая смена этих комплексов, каковы законы этой смены и т. п.

Таким образом, если культурно-историческая школа абсолютизировала естественные науки, то школа Дильтея абсолютизировала автономию наук гуманитарных, справедливо оторвав их от наук о природе, но несправедливо — от наук социальных.

Главное же заключается в резком противоречии между задачей (выработка научного подхода к явлениям духа), которую поставил перед собой Дильтей, и выдвигавшимся им методом. Любая наука с необходимостью предполагает смысловую дистанцию между познающим субъектом и познаваемым объектом, любая наука возможна только тогда, когда она имеет дело с регулярными, повторяющимися явлениями и способна получить общезначимые результаты; в данном отношении наука всегда объективна. Метод же Дильтея, привилегирующий чисто субъективное «вчувствование» в «других» и их сугубую уникальность, перекрывает дорогу для объективности. Именно поэтому дильтеевские «науки о духе» оказались недостроенными, и именно поэтому духовно-историческая школа в конце концов угасла и распалась, хотя ее достижения и открытия полностью сохранили свое значение и так или иначе оказались ассимилированы всеми теми направлениями гуманитарного знания XX в., которые не пошли на полный разрыв с психологизмом, вплоть до современной герменевтики.



<sup>13</sup> Ренан Э. Будущее науки. Киев: Издание Б. К. Фукса, 1902. Т. 1. С. 128.

<sup>14</sup> Тэн И.-А. История английской литературы. Введение // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. С. 72.

<sup>15</sup> Лансон Г. Метод в истории литературы. М.: Товарищество «Мир», 1911. С. 4.

<sup>16</sup> Ренан Э. Будущее науки. С. 126.

<sup>17</sup> Тэн И. Философия искусства. М.: ОГИЗ ИЗОГИЗ, 1933. С. 8.

<sup>18</sup> Ср.: «<...> наука представляет из себя религию. В будущем лишь наука будет давать символ веры, и она одна сможет дать человеку разрешение вечных проблем, которого так настоятельно добивается человеческая природа» (Ренан Э. Будущее науки. С. 76).

<sup>19</sup> Тэн И.-А. История английской литературы. Введение // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. С. 73.

<sup>20</sup> Там же. С. 78.

<sup>21</sup> Золя Э. Предисловие ко второму изданию романа «Тереза Ракен» // Литературные манифесты французских реалистов. Л.: Издательство писателей в Ленинграде, 1935. С. 98.

<sup>22</sup> Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М.: Наука, 1969. С. 90.

<sup>23</sup> Dilthey W. Gesammelte Schriften. Leipzig; Berlin, 1914—1936. Bd. 5. S. 144.

<sup>24</sup> Лотман Ю. М. О типологическом изучении литературы // Проблемы типологии русского реализма. М.: Наука, 1969. С. 125.

<sup>25</sup> Dilthey W. Op. cit. Bd. 7. S. 251.

<sup>26</sup> Ibid. S. 154.

<sup>27</sup> Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб.: Издание Д. Е. Жуковского, 1904. С. 320.