

И. В. Дёмин

**МЕТАФИЗИКА
И ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ
В ЗЕРКАЛЕ ИСТОРИОСОФИИ**

Монография

Самара
2016

УДК 111
ББК 87 + 87.21
Д 30

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *Р. И. Таллер*
доктор философских наук, профессор *А. Ю. Нестеров*

Дёмин, И. В.

Д 30 Метафизика и постметафизическое мышление в зеркале историософии: монография / И. В. Дёмин. – Самара: Самар. гуманит. акад., 2016. – 238 с.

ISBN 978-5-98996-173-3

В монографии выявляются конститутивные характеристики метафизического и постметафизического типов историософской рефлексии. Рассматриваются и типологизируются основные трактовки принципа историзма в европейской философии истории XIX-XX вв. Раскрывается значение историософских идей Льва Карсавина в постметафизическом контексте, проводятся параллели между метафизикой всеединства Карсавина и экзистенциальной аналитикой Хайдеггера. Анализируются некоторые подходы к концептуализации феномена исторической идентичности в постметафизической философии истории.

Монография предназначена для философов и представителей других социально-гуманитарных наук, а также для всех, кто интересуется философией и методологией исторического познания.

УДК 111
ББК 87 + 87.21

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-13-63002 «Философия истории в контексте постметафизического мышления» (Региональный конкурс «Волжские земли в истории и культуре России» 2015 года).

ISBN 978-5-98996-173-3

© Дёмин И. В., 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|------------|
| ВВЕДЕНИЕ | 4 |
| ГЛАВА I. МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ И ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ТИПЫ ИСТОРИОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ | 9 |
| 1. Метафизика, онтология и «постметафизическое мышление» | 9 |
| 2. Специфика метафизического типа историософской рефлексии | 22 |
| 3. Проблема единства истории в контексте метафизической и постметафизической философии | 40 |
| ГЛАВА II. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ КАРСАВИНА | 74 |
| В ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ | 74 |
| 1. Обоснование методологии исторического познания в метафизике всеединства Карсавина..... | 74 |
| 2. Соотношение исторического прошлого и настоящего в метафизике Карсавина и в экзистенциальной аналитике Хайдеггера | 89 |
| 3. Различение первичной и вторичной историчности у Карсавина и Хайдеггера | 102 |
| ГЛАВА III. ПРИНЦИП ИСТОРИЗМА В МЕТАФИЗИЧЕСКОМ И ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОМ КОНТЕКСТАХ | 114 |
| 1. «Романтический» историзм | 115 |
| 2. Гегелевский историзм | 121 |
| 3. Марксистский историзм..... | 125 |
| 4. Историзм в философии Дильтея | 130 |
| 5. Неогегельянство (Кроче, Коллингвуд) и «герменевтический» историзм (Гадамер)..... | 136 |
| 6. «Неоисторизм» Германа Люббе | 144 |
| ГЛАВА IV. ПРОБЛЕМА ИСТОРИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ | 149 |
| 1. Историческая идентичность: постановка проблемы..... | 149 |
| 2. Конструктивистский подход к проблеме исторической идентичности. 154 | |
| 3. Трактовка исторической идентичности в философии Германа Люббе. 163 | |
| 4. Исторический опыт и идентичность субъекта в историософской концепции Франка Анкерсмита | 169 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ | 187 |
| ПРИЛОЖЕНИЕ I. МАРТИН ХАЙДЕГГЕР И РЕНЕ ГЕНОН | 189 |
| ПРИЛОЖЕНИЕ II. СЕМИОТИКА ИСТОРИИ: МЕЖДУ ПРЕЗЕНТИЗМОМ И АНТИКВАРИЗМОМ | 204 |
| СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ | 219 |

ВВЕДЕНИЕ

Философия истории традиционно включает в себя два основных аспекта: теорию исторического процесса и теорию (методологию) исторического познания. Иногда для различения этих аспектов говорят об *онтологии* (метафизике) истории и исторической *эпистемологии*¹, или об историософском и критическом подходах в философии истории². Современная историческая эпистемология (критическая философия истории) ориентирована по преимуществу на философские течения, возникшие под влиянием «лингвистического поворота» (аналитическая философия, постструктурализм, семиотика, философская герменевтика), тогда как в теориях исторического процесса опыт лингвистического поворота либо вообще не учитывается, либо учитывается далеко не в полной мере.

Современная философия истории позиционирует себя как *постметафизическая*. Термины «постметафизическая философия» и «постметафизическое мышление», впервые введённые Ю. Хабермасом³, в настоящее время уже прочно закрепились в дискурсе социально-гуманитарных наук. В русскоязычную философию эти термины вошли после публикации коллективной монографии Е. Борисова, И. Инишева и В. Фурса «Практический поворот в постметафизической философии»⁴. К наиболее характерным особенностям постметафизического мышления относятся: лингвистический поворот, отказ от «логоцентризма» (классического рационализма), пересмотр традиционных представлений о соотношении теории и практики, «реабилитация» феномена повседневности.

¹ Кукарцева М. А., Коломоец Е. Н. Эпистемология и онтология истории // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2007. № 1. С. 24-35.

² Филатов В. П. Историософский и критический подходы к философии истории // Проблемы методологии. Сборник научных статей, посвященных памяти профессора В. Н. Борисова. Самара, 1998. С. 88-104.

³ Habermas J. Postmetaphysical thinking: Philosophical essays. Cambridge; L., 1992.

⁴ Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Практический поворот в постметафизической философии. Т. 1. Вильнюс: ЕГУ, 2008. С. 12-16.

Выражение «постметафизическая философия истории» не столько обозначает какое-то новое направление в историософии, сколько фиксирует факт дистанцирования от базовых презумпций метафизического мышления и метафизического способа философствования.

Любая исследовательская стратегия в постметафизическом контексте представляет собой критику метафизики и попытку её преодоления. Интенция преодоления метафизики в современной философской и культурологической рефлексии проистекает из осознания и концептуального осмысления двух коренных «пороков» метафизического мышления: *редукционизма*, связанного с необоснованной и неоправданной объективацией сущего (объективацией принципиально необъективируемых, разрушающихся в результате объективации феноменов) и *спекулятивности* (неверифицируемости и нефальсифицируемости).

Актуальность проблемы переосмысления дисциплинарного статуса и оснований философии истории в новом – постметафизическом – контексте обусловлена ситуацией, сложившейся в сфере философско-исторического знания. Эта ситуация характеризуется невозможностью преодоления дилеммы реализма (объективизма) и конструктивизма в рамках существующих стратегий историософского мышления. В области философии истории данная дилемма проявляется, пожалуй, более отчётливо, чем в какой-либо иной философской дисциплине. «Реалистическая» установка в философии истории представлена многочисленными теориями исторического процесса (как линейно-стадиальными, так и цивилизационно-циклическими), в целом не выходящими за онтологические и эпистемологические пределы классической европейской метафизики.

Фундаментальной предпосылкой метафизической философии истории выступает понимание исторической реальности как реальности *объективной*. Опыт лингвистического, герменевтического, прагматического и нарративного «поворотов», в совокупности определяющих проблемное поле и фундаментальные ориентиры современной постметафизической философии, в спекулятивных теориях исторического процесса фактически не учитывается.

Конструктивистская установка в современной историософии представлена различными версиями и направлениями нарративной (постструктуралистской и аналитической) философии истории. Реализация этой установки, с одной стороны, открывает перед исследователями (историками и методологами истории) новые предметные области и перспективы, но, с другой стороны, бросает вызов рационалистически ориентированной исторической эпистемологии, так как ставит под вопрос само понятие исторической реальности, а, следовательно, и возможность научного исторического познания.

Кризис философии истории метафизического типа связан не только с осознанием её спекулятивного характера и невозможностью верифицировать глобальные теории исторического процесса. Этот кризис имеет корни в самой современной культуре, в которой радикальной трансформации подвергаются традиционные способы соотнесённости субъекта со своим прошлым, изменяется господствующий «культурно-исторический тип сознания»⁵, что позволяет некоторым теоретикам говорить о «конце истории» и состоянии «постистории»⁶.

Соотнесённость социального субъекта со своим прошлым является неотъемлемой характеристикой социального бытия как такового. Однако способы и формы такой соотнесённости могут быть различными (историческая память, исторический опыт, художественная литература, идеологический дискурс). Историческое познание («научная историография») является лишь *одним из* способов понимания социальным субъектом собственной историчности, который не обеспечивает привилегированного доступа к прошлому. С «историей» и «историческим» человек сталкивается не только (и даже не в первую очередь) в ходе знакомства с текстами профессиональных историков. Историчность несводима к «историографичности». Из этого следует, что постметафизическая фи-

⁵ Соколов Б. Г. Культура и традиция // Метафизические исследования. Вып. 4. Культура. СПб.: Алетейя, 1997.

⁶ Можейко М. А. Феномен постистории: трактовка социального времени в современной культуре // Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта культуры і мастацтваў. 2005. № 5. С. 22-30.

лософия истории не может ограничиваться лишь областью исторической эпистемологии, выступая в качестве методологии и общей «теории историографии».

Хорошо известно, что непредсказуемым может быть не только будущее, но и *прошлое*. Так, Россию часто называют страной с «непредсказуемым прошлым». В этом метафорическом высказывании заключен целый спектр философских (онтологических) проблем, заслуживающих самого серьезного теоретического осмысления. В чём причина того, что прошлое может быть «непредсказуемым», открываться с неожиданной стороны и ставить под вопрос идентичность той или иной социокультурной общности, хотя все источники, раскрывающие и характеризующие это прошлое, уже прочитаны и изучены? Почему история любого народа регулярно переосмысливается, переписывается, переинтерпретируется, но при этом в общественном сознании сохраняется устойчивое представление о недопустимости «фальсификации» истории? Чем *переписывание* истории с позиций настоящего, в свете тех или иных событий, отличается от идеологической *фальсификации* и можно ли вообще провести здесь чёткую границу? Может ли обращение к прошлому обогатить наш опыт, чему-то нас «научить» или же, говоря словами В. О. Ключевского, «история учит только тому, что ничему не учит»? Это лишь некоторые вопросы, которые не могут получить адекватного осмысления ни в рамках традиционной метафизической историософии (теории исторического процесса), ни в контексте критической философии истории (исторической эпистемологии, теории историописания).

Приведённые вопросы не входят и в компетенцию дисциплины, которая в отечественной традиции именуется «методологией истории» («методологией исторического познания»). Дисциплинарный статус самой методологии истории до сих пор остаётся неопределённым: относится ли эта область знаний к *историческим* наукам или же является частью *философии*? Проблема соотношения философии истории и методологии исторического познания в контексте постметафизического мышления остаётся не только нерешённой, но даже толком и непрояснённой.

Современная историческая наука и теория исторического познания стоят перед необходимостью разработки новой онтологии исторического, способной преодолеть крайности метафизического объективизма и постструктуралистского конструктивизма и релятивизма.

ГЛАВА I.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ И ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ТИПЫ ИСТОРИОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

1. Метафизика, онтология и «постметафизическое мышление»

Различение метафизического и постметафизического типов историософской рефлексии не лежит на поверхности, но представляет собой исследовательскую задачу. Интуитивно различие между историософскими построениями Гегеля или Маркса, с одной стороны, и нарративной философией истории (Х. Уайт, П. Вен) или философской герменевтикой (Г.-Г. Гадамер), с другой, представляется вполне очевидным. Однако попытка ответить на вопрос, *что именно* лежит в основании этого различия, наталкивается на целый ряд трудностей. Что выступает в качестве *основания* для сравнения этих двух типов историософской рефлексии? На основании каких *критериев* мы должны их различать? Можно ли считать метафизический тип рефлексии полностью преодоленным в современной философии истории? Это лишь некоторые вопросы, которые возникают в процессе концептуального размежевания метафизики и постметафизики.

В современной русскоязычной литературе широко распространено различение трёх типов научной и философской рациональности – классического, неклассического и постнеклассического⁷. Является ли это различие оправданным и продуктивным применительно к области *философско-исторического* знания? Целесообразно ли выделять в философии истории классическую, неклассическую и постнеклассическую парадигмы?

М. А. Кукарцева и А. Мегилл полагают, что развитие философско-исторической рефлексии можно «представить цепочкой

⁷ См.: *Стёпин В. С.* Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб.: Мирь, 2009. С. 249-295; Новейший философский словарь. Постмодернизм / Гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. Мн.: Современный литератор, 2007. С. 229-234.

“классическая – неклассическая – постнеклассическая” философия истории»⁸.

Классическая парадигма философии истории «замыкается в пределах стремления выработать общее историческое мирозерцание, понимаемое как философское выяснение принципов самой истории и принципов познания истории»⁹. Эта парадигма включает в себя средневековую христианскую историософию, новоевропейские теории исторического процесса (Вико, Монтескье, Тюрго, Вольтера, Гердера, Маркса), «цивилизационные» концепции истории (Данилевский, Шпенглер, Тойнби), аналитическую философию истории, осуществляющую «анализ специфики дискурса истории как научной дисциплины»¹⁰.

К неклассической парадигме философии истории Кукарцева и Мегилл относят историософию немецкого романтизма (В. фон Гумбольдт, Шлегель, Новалис), а в XX в. «антропологическую» философию истории Э. Ротхакера и историческую герменевтику «раннего» Хайдеггера. «Неклассическая парадигма в философии истории первоначально была инспирирована размышлениями Гегеля о возможности исторического осуществления логически постигаемых идей»¹¹. В неклассической философии истории на первый план выходит онтологическая проблематика, эпистемологические вопросы не играют существенной роли.

В постнеклассической парадигме в центре внимания историков и философов истории оказывается текст (исторический нарратив). «В противоположность классической и неклассической философии истории постнеклассическая постулирует не-очевидность и не-прозрачность исторического текста, подчеркивает важность и сложность его написания и прочтения»¹². Постнеклассическая философия истории фактически совпадает с лингвистической (нарративной) философией истории, это скорее *философии историогра-*

⁸ Кукарцева М. А., Мегилл А. Философия истории и историология: грани совпадения // История и современность. 2006. № 2. С. 27.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 27-28.

¹¹ Там же. С. 28.

¹² Там же. С. 29.

фии, нежели *философия истории* в собственном смысле слова. «Постнеклассическая философия истории замыкается в пределах методологических процедур познания истории, что в итоге порождает своего рода изоляционизм в философско-историческом знании»¹³.

Нетрудно заметить, что в рамках такой трактовки марксистская философия истории относится к классической парадигме, а предшествующая ей гегелевская теория всемирной истории – к неклассической. Такие *типологически близкие* направления, как аналитическая философия истории и нарративная философия истории, относятся к *различным* парадигмам.

Другой подход к различению типов (парадигм) философии истории предложил А. В. Халапсис. Он различает классический, неклассический и постнеклассический типы *метафизической* рефлексии. Под «метафизикой» автор понимает определённый способ философствования. «Специфика метафизической постановки вопросов заключена в изначальной направленности мысли на трансцендентное, отсюда ее интерес к *первым началам и высшим причинам сущего*»¹⁴. *Конститутивным для метафизического способа вопрошания выступает процедура «удвоения реальности»* (бытие – сущее, трансцендентное – имманентное, Бог – мир): «Проведение этой процедуры оказывается определяющей чертой метафизического мышления»¹⁵.

Может показаться, что вопрос о том, какое наименование предпочесть («постметафизическая философия» или «постнеклассическая метафизика»), имеет сугубо терминологический характер. Но это не так. Во-первых, остаётся открытым вопрос о том, правомерно ли переносить схему, разработанную на материале истории науки (классический, неклассический и постнеклассический типы рациональности), на *историю философии*. Во-вторых, для целого ряда философских направлений XIX и XX вв. (неопозитивизм, философия жизни, феноменология, структурализм и пост-

¹³ Кукарцева М. А., Мегилл А. Философия истории и историология. С. 30.

¹⁴ Халапсис А. В. Постнеклассическая метафизика истории. Днепропетровск: Инновация, 2008. С. 10.

¹⁵ Там же. С. 12

структурализм) конститутивной и определяющей является установка на *преодоление метафизики как таковой*, а не просто на её тематическую и содержательную трансформацию (другое дело, в какой степени эта установка смогла быть *фактически реализована* в указанных философских направлениях). В-третьих, Халапсис в своей типологии построениях не учитывает тот факт, что постклассическая (постнеклассическая) философия не просто по-новому отвечает на старые («вечные») метафизические вопросы, но радикальным образом изменяет характер и направленность философского вопрошания как такового (так, метафизические вопросы о «смысле и цели истории», о «роли личности в истории», о «движущих силах исторического процесса» в контексте лингвистически ориентированной философии истории вообще утрачивают свою легитимность).

Халапсис исходит из презумпции возможности постнеклассической метафизики: «Метафизика нового типа постановку проблем должна взять от классической метафизики, а антропологизм и установку на незамкнутость – от неклассической»¹⁶. Мы полагаем, что метафизика как тип философской рефлексии неразрывно связана именно с *классической* европейской философской традицией, «постнеклассическая метафизика» в этом смысле есть нонсенс.

Более продуктивным, на наш взгляд, представляется различение *классической* (метафизической) и *неклассической* философии истории. При этом *некоторые* из неклассических направлений могут быть отнесены к *постметафизическим*. Выражения «неклассическая философия» и «постметафизическая философия», следовательно, не являются синонимами.

Термин «постметафизическая философия», как неоднократно отмечалось в исследовательской литературе, является не столько *дескриптивным*, сколько *собирательным*. «“Постметафизика” – пишет И. Н. Инишев, – существует в виде многообразия постметафизических проектов, относительно сходных между собой в различных областях и линиях развития современной философии»¹⁷. В

¹⁶ Халапсис А. В. Постнеклассическая метафизика истории. С. 19.

¹⁷ Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Практический поворот в постметафизической философии. Т. 1. Вильнюс: ЕГУ, 2008. С. 7.

качестве общего знаменателя различных постметафизических философских течений Инишев рассматривает «практический поворот». Практический поворот предполагает «практизацию фундаментальной системы координат философского мышления»¹⁸ и переосмысление традиционного понимания соотношения теории и практики: «Классическое соотношение теоретического и практического здесь переопределяется таким образом, что сфера практического не только расширяется далеко за границы традиционных областей этики и политики (охватывая неявное знание, личностное самобытие, социальные практики, языковую коммуникацию и др.), но и понимается как первичная относительно теоретической установки философии»¹⁹.

Очевидно, что если в качестве базового критерия постметафизического типа философствования рассматривать *практический поворот* (в указанном выше смысле), тогда такие *неклассические* философские направления, как неокантианство (в частности, разработанная Г. Риккертом логика образования исторических понятий), неогегельянство (историософские концепции Б. Кроче, Дж. Джентиле, Р. Коллингвуда), философия жизни (концептуализация историчности у Ницше, Дильтея и Зиммеля, историософская концепция Шпенглера), следует отнести к философии истории *метафизического* типа. Однако некоторые обстоятельства не позволяют нам это сделать. Прежде всего, отправной точкой всех перечисленных концепций была критика классической западноевропейской метафизики, прежде всего, гегелевской философии истории²⁰. Кроме того, в указанных концепциях преодолевается линейное понимание исторической процессуальности, характерное для

¹⁸ Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Указ. соч. С. 5.

¹⁹ Там же.

²⁰ Как отмечает Р. Эйкен, с гегелевской историософской концепцией по силе ее влияния на философию истории «не может сравниться никакое другое учение» (Эйкен Р. Философия истории // Философия в систематическом изложении. М.: Территория будущего, 2006. С. 271). Огромное влияние Гегеля на последующую философию истории «объясняется больше всего тем, что там, где большинство останавливалось на полпути, он энергично продумывал свои мысли до конца» (Эйкен Р. Указ. соч. С. 272).

новоевропейской метафизики, и обосновываются новые подходы к осмыслению сущности истории и историописания.

Следует, поэтому, различать понятия «неклассическая философия» и «постметафизическая философия» (по крайней мере, в контексте философско-исторической рефлексии). Основные концепции постметафизической философии истории, разработанные, главным образом, в рамках аналитической, постструктуралистской и феноменолого-герменевтической философии, безусловно, следует отнести к *неклассическому* типу философской рефлексии. Но из этого не следует, что концепции Риккерта, Шпенглера, Дильтея, Кроче, Карсавина следует отнести к разряду *постметафизических*. Понятие «неклассическая философия» является *более широким* по своему объёму, чем понятие «постметафизическая философия». В процессе типологизации основных неклассических историософских концепций решающее значение имеет не сама по себе *интенция* критики и преодоления метафизики, но *мотивы* и *основания* критического пересмотра классической модели историософской рефлексии. В строгом смысле слова, к постметафизическим можно отнести лишь те концепции, которые были инспирированы лингвистическим, онтологическим и прагматическим поворотами²¹.

Что понимается под «метафизикой» в контексте постметафизической философии и как обосновывается необходимость её критического пересмотра и преодоления? Как соотносятся между собой понятия «метафизика» и «философия», «метафизика» и «онто-

²¹ Е. В. Борисов рассматривает прагматический поворот в качестве одного из конститутивных моментов постметафизического мышления и постметафизической философии языка (как в аналитической, так и в феноменолого-герменевтической её редакциях). В рамках прагматического подхода к языку в качестве конститутивной характеристики *языкового значения* рассматривает его изначальную включённость в речевую практику. Отсюда – такие характеристики лингвистического значения, как *контекстуальность* («холистичность»), *медиальность* и *фактичность* (Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Указ. соч. С. 84-85). В горизонте постметафизического мышления, инспирированного лингвистическим поворотом, стираются границы между онтологией и теорией значения (философской семантикой). Влияние «прагматического поворота» на социальные науки рассматривается в монографии В. Волкова и О. Хархордина (См.: Волков В., Хархордин О. Теория практик. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008).

логия»? В. Ю. Кузнецов в статье «Преодоление метафизики как проблема современной философии»²² предлагает следующую трактовку соотношения этих понятий. «Философия» включает в себя не только западные, но и восточные, не только рациональные, но и мистические, не только классические, но и современные интеллектуальные традиции²³. За «метафизикой» Кузнецов предлагает закрепить «исторически конкретный набор западноевропейских стратегий, господствовавших в мысли классического периода»²⁴. «Метафизика» представляет собой «определенный тип философствования, исторически господствовавшая в Европе стилистика мышления, конкретная философская программа или проект всеобъемлющего универсального учения»²⁵. «Философия», таким образом, *включает в себя* «метафизику» и является большим по объёму понятием. За термином «онтология» Кузнецов предлагает сохранить его устоявшееся значение: это фундаментальная философская дисциплина (учение о бытии), составляющая основу любой философской концепции.

В ходе дальнейшего обсуждения основных вопросов постметафизической философии истории под «метафизикой» будет пониматься не «раздел философского знания», не определённая «область философских исследований», существующая наряду с другими «философскими дисциплинами», но *тип философствования и стиль философского мышления*²⁶, предполагающий определённый способ постановки и разрешения философских проблем.

Термин «онтология» в ходе дальнейшего исследования будет использоваться не в значении «одной из философских дисциплин наряду с другими», но в значении *ядра* или *сердцевины* любой философской концепции и всякой философской дисциплины. Такое

²² Кузнецов В. Ю. Преодоление метафизики как проблема современной философии // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 28-38.

²³ Там же. С. 36.

²⁴ Там же. С. 36.

²⁵ Там же.

²⁶ Понятие *стиля философского мышления* было разработано А. Л. Никифоровым: Никифоров А. Л. Стили философского мышления // Философия, наука, гуманитарное знание. Сборник статей. М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2014. С. 5–21.

понимание онтологии наиболее последовательно проводилось в герменевтической феноменологии М. Хайдеггера.

Предложенная трактовка соотношения понятий «философия», «метафизика» и «онтология» позволяет, во-первых, осмысленно говорить о «конце метафизики» и обсуждать различные стратегии критики и преодоления метафизики в рамках *философского* дискурса («конец метафизики» не означает конца философии как таковой), а, во-вторых, понять, как возможен «онтологический поворот» в рамках неклассической (постметафизической) философии.

Сказанное, однако, не означает, что «метафизика» в современном постметафизическом контексте представляет собой уже «пройденный этап», преодолённый и отвергнутый тип философского мышления. «Постметафизическое мышление» и «постметафизическая философия», как уже отмечалось, – это понятия скорее *нормативные* и *проективные*, нежели *дескриптивные*²⁷, следовательно, задача преодоления метафизики по-прежнему сохраняет свою актуальность. В некоторых постметафизических философских направлениях XX в. (фундаментальная онтология Хайдеггера, французский постструктурализм) «метафизика» предстаёт не столько в качестве исторически определённого типа философствования, сколько в качестве некоей *имманентной склонности человеческого мышления*. Метафизика в этом смысле есть попытка объективировать необъективируемое, попытка объективировать то, что разрушается в ходе любой объективации. Приняв такую трактовку метафизики, мы должны будем признать, что «преодоление метафизики» является не разовым актом, но постоянной задачей, всегда и неизменно сохраняющей свою актуальность для философского мышления.

Любая исследовательская стратегия в рамках постметафизического мышления представляет собой *критику метафизики* и попытку её *преодоления*. В свою очередь, как было показано Инишевым, всякая попытка *преодоления* метафизики всегда являлась также и стратегией её *позитивного определения*²⁸. «Метафизиче-

²⁷ Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Указ. соч. С. 10.

²⁸ Там же. С. 11-12.

ское» и «неметафизическое» (или «постметафизическое») – это взаимосвязанные и соотносительные понятия.

Остановимся теперь на двух подходах к концептуализации и различению метафизического и неметафизического (неклассического, постметафизического) типов историософской рефлексии. В современной исследовательской литературе эти подходы, как правило, смешиваются, чёткое различие между ними не проводится.

1. Различие между классической (метафизической) и неклассической философией истории определяется различными ответами на *одни и те же* философские вопросы.

Такой подход наиболее последовательно реализуется в монографии Б. Л. Губмана «Смысл истории: Очерки современных западных концепций»²⁹. Автор проводит различие между классической философией (метафизикой) истории нового времени и неклассическими историософскими концепциями XIX-XX вв. Основанием для различения становится характер ответов на основные историософские вопросы. К их числу следует отнести следующие:

- Способен ли человеческий разум постичь историю в её целостности и завершённости?³⁰
- Что позволяет говорить о всемирной истории как смысловой целостности?
- Что является основой единства и многообразия истории?

Из этих вопросов первый представляется наиболее важным. Положительный ответ на него позволяет однозначно квалифицировать ту или иную конкретную версию философии истории как *метафизическую*.

Согласно Губману, неклассическая философия истории отвечает на *те же самые вопросы*, что и классическая метафизическая историософия, делает это *иначе*. Если в контексте классической субстанциалистской философии истории смысл всемирной истории полагался как нечто раз и навсегда *данное* и/или *заданное* че-

²⁹ Губман Б. Л. Смысл истории: Очерки современных западных концепций. М.: Наука, 1991. 192 с.

³⁰ Вопрос о целостности истории в контексте метафизической философии истории принципиально совпадает с вопросом о смысле всемирно-исторического процесса.

ловеку, то в контексте неклассической рефлексии смысл истории предстаёт, скорее, в качестве «открытого вопроса, требующего конкретного ответа в определенной жизненной, исторической ситуации»³¹. Само понятие «всемирной истории» остаётся, вопрос о *смысле* всемирной истории сохраняет свою легитимность, но осмысливается и решается в неклассической историософии по-новому.

Для метафизической историософии гегелевского типа характерна презумпция единства всемирноисторического процесса, связанная с идеей господства разума в истории, и *однозначная* трактовка сущности и смысла истории (например: «всемирная история есть прогресс в сознании свободы»³²). Для неклассической же философии характерно «неприятие идеи присутствия в истории некоего смысла, *доступного однозначному постижению*» (курсив мой – И. Д.) и «плюрализм смысловых интерпретаций истории»³³.

Ключевое отличие неклассических версий философии истории от классических Губман усматривает в том, что первые утверждают идею множественности «смысловых картин прошлого», «плюральность» исторического процесса и обусловленность наших интерпретаций «всемирной истории» ценностно-целевыми структурами.

Согласно рассмотренному подходу, традиционные вопросы философии истории как теории исторического процесса сохраняют свою значимость и в рамках неклассической рефлексии и могут быть адресованы представителям таких направлений, как философия жизни (Ницше, Дильтей, Шпенглер), неокантианство (Риккерт), неогегельянство (Кроче, Коллингвуд), философская герменевтика (Гадамер, Хайдеггер). Сильной стороной такого подхода является сохранение *единого предметного поля философии истории*. Однако в контексте этого подхода специфика и оригинальность неклассических версий философии истории неизбежно нивелируются, так как здесь не учитывается то принципиальное обстоятельство, что в контексте неклассической философии многие

³¹ Губман Б. Л. Указ. соч. С. 42.

³² Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. VIII. М., 1948. С. 19.

³³ Губман Б. Л. Указ. соч. С. 35.

(если не все) ключевые вопросы метафизической историософии вообще утрачивают свой смысл и свою «легитимность»³⁴.

2. В рамках второго подхода различие между метафизикой и постметафизической философией истории связывается с пересмотром самой предметной области и круга основных вопросов философии истории. Такой подход предполагает, что традиционная метафизическая историософия и постметафизическая философия истории имеют дело с одними и теми же, но с *различными* вопросами, ставят перед собой различные исследовательские задачи и только в силу недоразумения могут обозначаться одним и тем же термином – «философия истории». В этом случае, чтобы избежать путаницы, предлагают говорить об «онтологической» или «материальной» философии истории (теории исторического процесса) и «исторической эпистемологии». Так, А. В. Гурьянова предлагает различать «онтологическую» и «гносеологическую» философию истории, соответственно, «историософию» и «эпистемологию истории»: «Каждая из них специализируется на собственном круге вопросов, имеет свою предметную область и теоретико-методологический инструментарий. Задачи историософии заключаются в экспликации сущностного содержания, процессуальной формы и смысла истории; историческая же эпистемология имеет дело не с историей самой по себе как особого рода реальностью, ограниченной рамками прошлого, а с историческим знанием и познанием, с наукой “историей”»³⁵. Такой подход к различению метафизики и постметафизики наиболее распространён в современной исследовательской литературе³⁶. Постметафизическая фило-

³⁴ Постановка вопроса об истории «как целостности» *заранее уже* руководствуется определённым пониманием истории, существа исторического, которое, как будет показано далее, укоренено в западноевропейской метафизике нового времени.

³⁵ Гурьянова А. В. Философско-методологические основания синтеза ключевых парадигм современной эпистемологии истории. Автореф. дисс. ... докт. филос. наук. Чебоксары, 2009. С. 15.

³⁶ Жёсткое разграничение двух предметных областей «философии истории» (теории исторического процесса и исторической эпистемологии, методологии исторического познания) проводится в работах А. И. Виноградова, О. Ф. Русаковой и других авторов (См.: Виноградов А. И. Философские модели

софия истории в рамках этого подхода однозначно отождествляется с исторической эпистемологией³⁷.

Можем ли мы, однако, ограничиться простой констатацией, что область философско-исторического знания, традиционно именуемая «философией истории», включает в себя две относительно автономные и самостоятельные дисциплины, которые имеют дело с *различными* вопросами и ориентированы на различные типы философского мышления (соответственно, классический и неклассический)? Приняв такое решение, можно было бы сказать, что в классической (метафизической) философии истории в центре внимания находятся вопросы, связанные с осмыслением единства истории, движущих факторов исторического процесса, роли личности в истории, тогда как в неклассической, постметафизической историософской рефлексии на первый план выходят вопросы эпистемологические и методологические, направленные на выявление специфики исторического познания³⁸. Такое решение кажется простым и привлекательным, но оно не учитывает как минимум два существенных обстоятельства: 1) в целом ряде неклассических историко-философских концепций (неокантианство, аналитическая философия истории, постструктурализм, философская герменевтика) вообще отвергается легитимность глобальных теорий всемирной истории, вырабатываемых в рамках спекулятивной историософии; 2) невозможно свести постметафизическую философию истории только к исторической эпистемологии и/или теории исторического нарратива, так как разработка эпистемологических и методологических вопросов предполагает осмысление историчности человеческого бытия, а всякая *эпистемология истории* под-

истории: опыт классификации философско-исторических концепций. Мурманск: Мурманский государственный институт, 2003. 140 с.; Русакова О. Ф. Историософия: структура предмета и дискурса // Вопросы философии. 2004. № 7. С. 48-59).

³⁷ Такой подход характерен по преимуществу для негативной стратегии критики метафизики.

³⁸ См.: Кукарцева М. А., Мегилл А. Философия истории и историология: грани совпадения // История и современность. 2006. № 2. С. 24-46.

спудно опирается на *онтологию исторического*³⁹. Сказанное означает, что оба рассмотренных подхода являются недостаточными для понимания различия двух типов историософской рефлексии – метафизического и неметафизического (постметафизического).

Наметим третий возможный подход к проблеме различения двух способов осмысления истории, который и будет реализован в ходе дальнейшего рассмотрения ключевых историософских проблем.

В основании всякого вопроса, традиционно включаемого в область *философии истории*, лежит определённое понимание самой *сущности исторического*. Для обозначения этой сущности, существа исторического как такового мы будем в дальнейшем использовать термин «историчность» (нем. *Geschichtlichkeit*, англ. *historicity*). Всякий историософский вопрос (будь то вопрос, относящийся к компетенции теории всемирной истории или методологии исторического познания) опирается на *определённое понимание историчности*. Наш тезис заключается в том, что исходным и глубинным основанием различения двух типов историософской рефлексии (метафизического и постметафизического) выступают не различные ответы на те или иные традиционные историософские вопросы («можем ли мы постичь историю как смысловую целостность?»; «какова роль человека в истории?»; «как соотносятся “история” и “природа”?» и т.д.) и даже не сам характер вопросов, но именно *способ понимания и осмысления историчности* как изначальной и сущностной характеристики человеческого бытия.

³⁹ Важнейший вопрос онтологии истории – это *вопрос об историчности*. В общем виде его можно сформулировать так: что придаёт тому или иному существу *специфически исторический* характер, что делает историческое историческим? В тех версиях эпистемологической философии истории, в которых эта онтология внятно не артикулирована, обычно некритично принимается традиционное метафизическое понимание истории как процесса изменения/развития во времени.

2. Специфика метафизического типа историософской рефлексии

Поскольку в ходе дальнейшего исследования будут рассматриваться различные стратегии критики метафизического типа историософии в контексте постметафизического мышления, необходимо хотя бы в общих чертах обрисовать контуры метафизики истории, выявить её исходные онтологические и методологические презумпции.

Метафизическая философия истории представляет собой *теорию всемирно-исторического процесса*. Истоки классической историософии лежат в христианском мировоззрении и христианской картине мира⁴⁰. Родоначальником классической европейской фи-

⁴⁰ Тезис о христианских корнях классического историзма и линейной модели исторической процессуальности был поставлен под вопрос в монографии Ю. А. Шичалина (*Шичалин Ю. А. Античность – Европа – история*. М., 1999. 208 с.). Автор полагает, что классический европейский историзм и характерный для европейской философии XVIII-XIX столетий тип историософской рефлексии, возникает не в недрах библейского учения о Боге и человеке, но скорее *в полемике с христианством*, в результате пересмотра традиционной христианской картины мира: «Путь, пройденный Европой XVIII-XIX столетий, был последовательным отказом от идеи Богочеловечества в пользу идеи исторической эволюции человечества» (*Шичалин Ю. А. Указ. соч. С. 149*). «Европейский историзм стал интенсивно разрабатываться только тогда, когда для Западной Европы начало мира оказалось проблематичным и во всяком случае неопределенно удаленным в прошлое, реальность Христа была поставлена под сомнение, а мысль о конце света и Страшном суде решительно перестала заботить Запад» (Там же). «Европейский историзм возникает из критики представленного католицизмом христианства и стремится противопоставить христианской картине созданного Богом мира, у которого есть начало, центр и завершение, идею естественным образом эволюционирующего, проходящего определенные циклы, возвращающегося на новом этапе к своим пройденным моментам человечества, которое неведомым образом возникло в мире, не имеющем твердого начала <...> и в принципе могущем существовать бесконечно» (Там же. С. 155). На наш взгляд, Ю. А. Шичалин неправомерно отождествляет историзм с *эволюционизмом*. Эти мировоззренческие принципы, несмотря на кажущуюся близость, возникают в различных идейных контекстах и имеют различные философские, методологические, идеологические импликации. Вопреки тому, что утверждает Шичалин, все глобальные теории исторического процесса предполагают *конечность* исто-

лософии истории, как известно, является Блаженный Августин. В учении Августина о «двух градах» уже отчётливо прослеживается конститутивное для всякой теории исторического процесса различение *эмпирической* истории («истории земной») и истории *онтологической* («истории небесной»). Связь между этими уровнями (измерениями) истории в концепции Августина обеспечивается благодаря личности и богочеловеческой природе Иисуса Христа⁴¹.

Классическая философия истории, как было показано Б. Г. Соколовым, стремится понять исторический процесс как «ход событий, подчиненный единой формуле»⁴². Конкретное содержание этой формулы может мыслиться по-разному, что порождает многообразие теорий всемирной истории и задаёт проблематику классической историософии.

В числе важнейших атрибутивных характеристик философии истории метафизического типа, необходимо выделить следующие: 1) трансцендентализм и априоризм; 2) презумпция «единства истории» и констатация принципиальной возможности для человека постичь смысл всемирной истории как целостности; 3) постановка вопроса о начале и генезисе истории, о внеисторических основаниях и истоках исторической реальности; 4) телеологизм и эсхатологизм, постановка вопроса о «конце истории» и констатация его принципиальной разрешимости.

Выделенные признаки метафизической философии истории теснейшим образом связаны между собой. Так, рациональное постижение истории как смысловой целостности возможно не иначе, как в рамках трансценденталистской модели историософской реф-

рии (исторического времени), если не в качестве реально достижимого состояния (Маркс, Гегель, Ф. Фукуяма), то в качестве регулятивной идеи (Кант, неокантианство).

⁴¹ Козарезова О. О. Концепция «двух градов» Августина и тринитарный вопрос в историософии иоакимизма // Теория и практика общественного развития. 2013. № 4. С. 187-190.

⁴² Соколов Б. Г. Дильтей и универсальная история: начало распада // Studia Culturae. Альманах кафедры философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Вып. 4. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 28.

лекции, предполагающей различие двух уровней исторической процессуальности: трансцендентального (постигаемого априорно или через «откровение») и эмпирического⁴³. Представление о «начале» человеческой истории с необходимостью предполагает также и идею «конца истории». Всемирная история может «закончиться» только потому, что некогда она «началась», и это «начало истории» является рационально постижимым. Верно, разумеется, и обратное: о начале человеческой истории можно судить только в перспективе идеи «конца истории». В свою очередь, философский дискурс о начале и конце (завершении) всемирной истории как целостности становится возможным только на почве классического трансцендентализма.

Сочетание указанных характеристик позволяет квалифицировать ту или иную историософскую концепцию как метафизическую. Рассмотрим более подробно каждую из них.

1. Трансцендентализм и априоризм

Конститутивным для всякой метафизической философии истории (будь то традиционная христианская эсхатология или историософские построения философов нового времени – Гердера, Вико, Гегеля, Конта, Маркса) выступает фигура «трансцендентального означаемого». «Трансцендентальное означаемое» представляет собой то «смысловое ядро, которое означивается через реальный исторический процесс»⁴⁴. В христианской историософии функцию трансцендентального означаемого выполняла идея Бога, а исторический процесс представал в качестве реализации «Промысла Бо-

⁴³ В контексте гегелевской философии истории принципиальное значение приобретает различие двух уровней или «пластов» истории, которые обозначаются различными терминами – «historische» и «geschichtliche». Термин «historische» используется Гегелем в тех случаях, когда речь идёт об исторически несущественном, о «только историческом». Термин «geschichtliche» указывает на сущностно-историческое, на историческое в его единстве с логическим (См.: *Перов Ю. В., Сергеев К. А.* «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности // *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 23).

⁴⁴ *Соколов Б. Г.* Дильтей и универсальная история. С. 26.

га» и подлежал телеологическому и теологическому объяснению. В новое время идея Бога заменяется идеей «исторической закономерности», презумпцией законосообразности исторической эволюции (презумпцией наличия в эмпирической истории определённой «логики»). Однако, как справедливо отмечает Б. Г. Соколов, «смена сценария “закона Бога” на сценарий “естественного закона” или “закона эволюции” <...> не изменяет <...> существенных конститутивных моментов» классической философии истории⁴⁵. Как будет показано далее, все стратегии в рамках постметафизической философии истории так или иначе связаны с пересмотром или даже деструкцией фигуры «трансцендентального означаемого».

В контексте рассматриваемой нами темы важно отметить принципиальное типологическое сходство и структурную однородность двух основных версий метафизической философии истории: «линейной» или «линейно-стадиальной» (христианство, Гегель, Маркс и др.) и «циклической» (Данилевский, Шпенглер, Тойнби). В исследовательской литературе, как правило, делается акцент на различиях и даже несовместимости этих двух подходов к описанию и объяснению исторического процесса⁴⁶. Нельзя, однако, не заметить, что в основании циклических («цивилизационных») версий философии истории также лежат априорные схемы, структурно и типологически идентичные тем, которые фундируют линейные концепции исторического процесса⁴⁷. Так, в философии

⁴⁵ Соколов Б. Г. Дильтей и универсальная история. С. 26.

⁴⁶ См.: Василенко Ю. В. Соотношение формационной и цивилизационной концепций исторического процесса. Дисс. ... канд. филос. наук. Пермь, 1999. 169 с.

⁴⁷ Структурное и концептуальное единство линейных и циклических моделей исторического развития отмечалось и в рамках метафизической историософии, в частности, Л. П. Карсавиным. Карсавин показывает, что само по себе наличие самобытных культур и цивилизаций не отрицает идеи единства всемирной истории, но является *косвенным подтверждением* этого единства. Аргументация Карсавина в общих чертах сводится к следующему: «Если действительно существуют “законы развития”, общие всем историческим индивидуальностям, в частности – всем культурам, существует и всеединый исторический субъект, т. е. человечество. В “законосообразности” развития заключается самое полное и убедительное доказательство реальности всеединого субъекта истории» (*Карса-*

истории Шпенглера в роли «трансцендентального означаемого» выступает *культурная традиция*⁴⁸. Культура, по Шпенглеру, как и любой организм, проходит определенные, закономерные и не могущие быть измененными периоды своей жизни (весна, лето, осень и зима)⁴⁹. В теории «локальных цивилизаций» А. Тойнби развитие всякой цивилизации подчиняется логике «вызова и ответа»⁵⁰.

Как в линейных, так и в циклических версиях философии истории «реальные» исторические события объясняются и структурируются с помощью той или иной априорной схемы, которая имеет внеисторическую или сверхисторическую природу. Как отмечает В. П. Филатов, сколь бы велика ни была историческая интуиция и эрудиция авторов историософских концепций, «они поневоле вынуждены интерпретировать значительную часть исторического материала через свои априорные схемы»⁵¹.

2. Презумпция единства истории

Основные трактовки единства истории в контексте метафизической и постметафизической философской рефлексии будут рассмотрены в следующем параграфе.

3. Идея «начала истории». Внеисторические истоки исторической реальности

вин Л. П. Философия истории. СПб.: АО Комплект, 1993. С. 92). Именно структурное и типологическое сходство линейных и циклических (цивилизационных) схем исторического процесса делает возможной дискуссию между сторонниками «цивилизационного» и «формационного» подходов в классической философии истории, а также создаёт предпосылки для их продуктивного синтеза.

⁴⁸ *Соколов Б. Г.* Генезис истории. СПб.: Алетейя, 2003. С. 236.

⁴⁹ *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1998. 499-500.

⁵⁰ *Тойнби А. Дж.* Постигание истории. Сборник / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М.: Рольф, 2001. 640 с.

⁵¹ *Филатов В. П.* Историософский и критический подходы к философии истории // Проблемы методологии. Сборник научных статей, посвященных памяти профессора В. Н. Борисова. Самара, 1998. С. 93.

Наряду с презумпцией единства истории, укоренённой в трансцендентальной философии, к числу важнейших конститутивных характеристик метафизической историософии следует отнести также постановку вопроса о *начале истории*, о происхождении истории из *неисторического*⁵².

В исследовательской литературе неоднократно отмечалось конститутивное значение идеи «конца истории» для философии истории метафизического типа, «финалистский», телеологический характер всех теорий исторического процесса⁵³. Что же касается идеи «начала истории», то её значимость для метафизики истории, как правило, оставлялась исследователями без внимания. Между тем, во всех теориях всемирной истории предполагается как идея конца (цели) истории, так и идея её начала (истока).

Неисторическое (как основание и источник истории, исторического) может рассматриваться как *внеисторическое*, природа (в натуралистических и материалистических версиях философии истории) или как *сверхисторическое*, Бог, мировой дух (в идеалистических и религиозно-метафизических концепциях). В обоих случаях философия истории выражает *неисторическую* точку зрения на историю. Отсюда – постановка вопросов о том, чем является история с точки зрения логики, религии, метафизики, биологии, географии и т.д.?

В основании метафизического типа историософии лежит представление о внеисторических (сверхисторических) истоках истории. Для нас важны не столько конкретные варианты решения проблемы начала истории, сколько сам факт постановки этой проблемы как проблемы *осмысленной*, то есть принципиально *разрешимой*. Не ставя перед собой задачу рассмотрения и систематизации основных метафизических концепций генезиса истории, остановимся лишь на двух трактовках проблемы начала человеческой истории – О. Шпанна и Б. Ф. Поршнева.

⁵² Речь не идёт о происхождении *исторического сознания*, принципа историзма и «идеи истории». Речь идёт об истории как некоей *реальности*, отличной от природы, об истории как *культурно-историческом мире*.

⁵³ См.: *Истюфеев А. В.* Исторический финализм: социально-философский анализ. Дисс. ... канд. филос. наук. Оренбург, 2007. 177 с.

В работе «Философия истории» (1932 г.) Отмар Шпанн даёт идеалистическую трактовку проблемы начала истории. Системообразующим принципом историософской концепции Шпанна выступает *универсализм*, последовательное проведение *принципа целостности*, точки зрения целого.

Шпанн подчёркивает концептуальную зависимость философии истории от *метафизики*, под которой он понимает учение о «сверхвременном»: «Начало времени не может существовать во времени; начало истории не может быть обнаружено на уровне самой истории. Начало истории возможно благодаря возвращению к сверхвременному»⁵⁴.

Шпанн в своей историософской концепции различает собственно *теорию исторического процесса*, и *метафизику истории*. Вопрос о генезисе и основании истории, вопрос о том, почему вообще есть нечто такое, как история, относится к области *метафизики*. Этот вопрос не может быть поставлен и решён в рамках теории исторического процесса, которая имеет дело с самой исторической действительностью и не задаётся вопросом о её сверхисторических (метафизических) основаниях и истоках.

Натуралистическому подходу к проблеме генезиса истории, согласно которому «естествознание может пролить свет на первоначало и ход развития истории»⁵⁵, О. Шпанн противопоставляет собственный, идеалистический, подход. Согласно этому подходу, источником истории является *творчество*: «Понятие творчества раскрывает нам бытие как историю»⁵⁶.

Признание, что в основании истории лежит творческое начало, приводит Шпанна к выводу о том, что «у разворачивающейся в нашем мире истории есть некие сверхмировые предпосылки, что события нашего мира определенным образом связаны с домировым бытием»⁵⁷. В предельно концентрированном виде позиция Шпанна по вопросу о сверхисторических (метафизических)

⁵⁴ Шпанн О. Философия истории. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005. С. 428.

⁵⁵ Там же. С. 384.

⁵⁶ Там же. С. 389.

⁵⁷ Там же. С. 391.

истоках истории выражается в следующем тезисе: «История не творится “на небесах”, но намечается она именно там»⁵⁸.

Для прояснения истока и основания истории, исторического времени, Шпанн вводит различие между тремя типами творчества: «изначальным», «сохраняющим» и производным. Под «изначальным творчеством» Шпанн понимает творчество Бога, которое проявляется в акте изначального сотворения мира (природной и исторической действительности). Изначальное творчество «не связано ни с какими предварительными условиями и предпосылками» и «ничем не ограничено», в этом смысле оно принципиально *неисторично*⁵⁹. Под «сохраняющим творчеством» Шпанн понимает «Божественную творческую деятельность, продолжающуюся <...> после основания мира»⁶⁰. К производному творчеству относится человеческая деятельность, которая и составляет основное содержание исторического процесса. Сохраняющее Божественное творчество, как и человеческая деятельность, принципиально исторично, так как оно представляет собой «переделывание уже наличного», совершающееся во времени. «Только самый первый творческий процесс представляет собой изначальную структуризацию, все, что следует за ним, есть и останется до конца времен реструктуризацией»⁶¹. А «реструктуризация» в историософской концепции Шпанна – это и есть сущность истории как таковой⁶².

⁵⁸ Шпанн О. Указ. соч. С. 391.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же. С. 395.

⁶¹ Там же. С. 398.

⁶² К исходным понятиям историософской концепции Шпанна следует отнести понятия *целостности* (Ganzheit), *структуры* (Gliederbau) и *структурного элемента целостности* (Glieder), *структуризации* (Ausgliederung), *деструкции* (Rücknahme) и *реструктуризации* (Umgliederung). Всякая целостность выражается, полагается и формируется посредством определенности своих отдельных структурных элементов. Этот процесс обозначается термином «структуризация». Структуризация помимо прочего есть процесс опосредования целостности (непосредственного). Структуризация (опосредование) представляет собой временной процесс, а то, что структурируется в этом процессе (целостность), обладает сверхвременным характером. «Путь опосредования непосредственного есть тем самым и путь темпорализации сверхвременного, а в конечном счете – путь

Нетрудно заметить, что в прояснении генезиса истории из «сверхвременной праистории» Шпанн идёт «дальше» Гегеля, который в своей историософской концепции ограничивался простой констатацией того, что всемирная история есть процесс диалектического развёртывания абсолютной идеи во времени (подобно тому, как природа есть процесс развёртывания абсолютной идеи в пространстве).

Обратимся теперь к другому варианту решения проблемы начала истории. Натуралистические и материалистические версии историософии (прежде всего, марксизм и позитивизм Конта и Спенсера), как неоднократно отмечалось в исследовательской литературе⁶³, не являются подлинной *альтернативой* метафизическим схемам всемирной истории гегелевского типа, поскольку воспроизводят тот же самый ход мысли.

Мысль о структурном и типологическом единстве идеалистических и натуралистических (материалистических) трактовок всемирной истории в современной литературе наиболее последовательно проводится Б. Г. Соколовым. Соколов усматривает в марксистской теории исторического процесса все основные признаки «универсальной истории». Функцию «трансцендентального означаемого» в марксизме выполняет диалектика производительных сил и производственных отношений. История, по Марксу, развивается согласно объективным законам: «Хотя от формации к формации законы и меняются, но в целом основной мотор – классовая борьба и борьба и единство производительных сил и производственных отношений – действует с неотвратимостью механизма»⁶⁴.

Проблема начала истории в материалистической философской традиции сводится к проблеме происхождения человека. Это проблема, относящаяся к компетенции палеоантропологии, имеет, однако, и *философско-методологическое* измерение. В рамках марксистской материалистической традиции наибольшее внимание

от целостности как таковой к структуризации и ее продолжению, реструктуризации» (Шпанн О. Указ. соч. С. 423).

⁶³ См.: Бибихин В. В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.

⁶⁴ Соколов Б. Г. Генезис истории. С. 230-231.

проблеме начала истории уделял советский историк и социолог Б. Ф. Поршнев. Он отмечает, что понятие начала человеческой истории имеет теоретическую важность не только для наук о древнейшем прошлом человечества (палеоархеологии, палеопсихологии, палеолингвистики), но и для социально-гуманитарного познания в целом: «Вся совокупность гуманитарных наук имплицитно несёт в себе это понятие начала человеческой истории»⁶⁵. Поршнев подчёркивает методологическое и мировоззренческое значение этой проблемы и отмечает, что в социально-гуманитарном познании сложилась парадоксальная ситуация, при которой важнейший методологический и мировоззренческий вопрос остаётся не только нерешённым, но даже и непрояснённым. Проблема начала человеческой истории – это «своего рода водосброс, место стока для самых некритических ходячих идей и обыденных предрассудков по поводу социологии и истории»⁶⁶.

Поршнев справедливо отмечает, что для всякой идеалистической философии (метафизики) постановка вопроса о том, «что было до появления субъекта», становится тяжким испытанием: «Если вся дочеловеческая история природы – конструкция разума, то в какой момент и как к этой конструкции разума подключается история конструирующего разума?»⁶⁷. В ходе рассмотрения историософской концепции О. Шпанна было показано, что вопрос о начале человеческой истории в рамках идеализма может быть решён только через ссылку на идею Бога и абсолютное (изначальное) божественное творчество, под которым понимается *creatio ex nihilo*.

Проблема начала истории, согласно Поршневу, не сводится к нахождению признака (или совокупности признаков), который радикально отделяет человека от животного мира. «Все попытки определить отношение человеческой истории к остальной природе тем или иным атрибутом <...> связаны либо с одним, либо с другим представлением: либо с бездонной пропастью, либо с плавным

⁶⁵ Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). М.: ФЭРИ-В, 2006. С. 30.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Поршнев Б. Ф. Указ. соч. С. 33.

мостом»⁶⁸. Обе точки зрения представляются Поршневу неприемлемыми. Первая (точка зрения непрерывности, согласно которой происходит постепенное, «эволюционное» становление человека) основана на целом ряде логических ошибок⁶⁹ и фактических подтасовок. Вторая точка зрения, утверждающая радикальный разрыв между человеческим и животным состояниями, неизбежно ведёт к признанию происхождения человека «чудом», к креационизму и «метафизике».

Способом разрешения этой антиномии («прерывность – непрерывность») должно стать, согласно Поршневу, последовательное проведение принципа *диалектического становления*: «Если история есть развитие, если развитие есть превращение противоположностей, то из животного возникло нечто противоположное тому, что развилось в ходе истории. Речь идёт о том, чтобы реконструировать начало истории методом контраста с современностью и её тенденциями»⁷⁰. Отсюда следует вывод о необходимости различать два понятия начала истории – *внешнее* и *внутреннее*.

Различение *внутреннего* и *внешнего* определений понятия начала истории является главной методологической новацией, которую применяет Поршнев в ходе обсуждения вопроса о генезисе истории. «Начало истории, рассматриваемое с чисто методологической точки зрения, должно быть подразделено на внешнее и внутреннее, т. е. на начало чего-то нового сравнительно с предшествующим уровнем природы и на начало чего-то, что будет изменяться, что будет историей»⁷¹.

⁶⁸ Поршнев Б. Ф. Указ. соч. С. 43.

⁶⁹ Источник всех логических ошибок эволюционной теории происхождения человека заключается в том, что «постоянный атрибут человека и начало истории выводятся друг из друга» (Поршнев Б. Ф. Указ. соч. С. 36). В результате «получается <...> замкнутый круг, если сначала переносить на животных некоторые свойства человека, затем утверждать, что у животных эти свойства стоят на более низком уровне, чем у человека, а затем определять сущность человека по его способности поднять эти свойства на более высокий уровень» (Там же. С. 38).

⁷⁰ Поршнев Б. Ф. Указ. соч. С. 46.

⁷¹ Там же. С. 31.

В ходе прояснения этих двух понятий («внутреннего» и «внешнего» начала истории) Поршневу руководствуется двумя трактовками истории, каждая из которых выводится им из марксистского «исторического материализма» и является значимой для понимания проблемы генезиса человека и истории. Во-первых, человеческая история есть *ускорение*. Во-вторых, человеческая история есть *превращение противоположностей* (поэтому «прогресс Б есть одновременно регресс А»⁷², где символом «Б» обозначается собственно *человеческое начало*, которое утверждается и прогрессирует в истории, а символом «А» – начало *дочеловеческое*, «первобытное», которое, впрочем, уже не является началом животным, сугубо биологическим).

Внешнее определение начала истории представляет собой переход от зоологического уровня к «дочеловеческому», «первобытному» состоянию. Следуя диалектической формуле «прогресс Б есть одновременно регресс А», Поршневу замечает, что «в обычных популярных изложениях зари человеческой истории опускается какой-то субстрат огромной важности, без которого развития не понять»⁷³. Этот субстрат в приведённой формуле обозначен буквой «А». Поршневу подчёркивает, что это отнюдь не наше «животное наследие», но это и не человеческое начало, «которое неуклонно побеждает» в истории. Это начало «А», которое в ходе уже собственно человеческой истории регрессирует, переходит в свою противоположность («Б»), не совпадает с животным началом, но является его противоположностью.

Началом истории во *внутреннем* смысле Поршневу предлагает называть «момент, с которого человеческая история стала двигаться быстрее истории окружающей природной среды»⁷⁴. Внутреннее понятие начала истории, в основании которого лежит понимание человеческой истории как *ускорения*, предполагает, что там и тогда, где и когда начинается собственно человеческая история (прогресс «Б», который одновременно является регрессом «А»), заканчивается биологическая эволюция человека *как вида*. Сам по себе

⁷² Поршневу Б. Ф. Указ. соч. С. 50.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Там же. С. 32.

этот тезис является общим местом марксистской социальной науки: начало истории, то есть *социальной эволюции* есть конец *биологической эволюции*. Начало собственно человеческой истории связывается с тем, что на смену биологическим механизмам развития приходят механизмы социальные. Но в сочетании с трактовкой истории как процесса превращения противоположностей данный тезис высвечивает оригинальную трактовку проблемы начала человеческой истории. Собственно человеческая история предстаёт в качестве диалектического процесса «превращения противоположностей», в ходе которого человек превращается в нечто противоположное тому, чем он был на стадии «первобытности».

Таким образом, в концепции Б. Ф. Поршнева предлагается подход к проблеме начала человеческой истории, альтернативный креационистскому и идеалистическому. Этот подход, однако, разделяет все базовые установки метафизической философии истории: трансцендентализм, презумпция целостности всемирной истории, финализм (презумпция «конца истории», который в марксистской версии всемирной истории предстаёт в виде коммунизма, бесклассового общества).

4. Телеологизм и эсхатологизм. Идея «конца истории»

Истоки телеологизма новоевропейских концепций философии истории метафизического типа (прежде всего гегелевской) следует искать в христианской эсхатологии, в учении о «конце света». «В лоне христианского истолкования смысла истории, – писал Б. Л. Губман, – зарождается “субстанциальный” подход к ее содержанию. Рассмотрение ее целостности, разворачивающейся в направлении определенного финала, есть не что иное, как поиск единой субстанции общественной жизни, раскрывающейся во времени. Здесь следует искать истоки субстанциалистских концепций истории в западноевропейской историософии Нового времени»⁷⁵.

⁷⁵ Губман Б. Л. Указ. соч. С. 19.

Идея «конца истории» как завершения события «всемирной истории» лежит в основании классической (метафизической или спекулятивной) философии истории в любой из её вариаций (христианской, гегелевской, марксистской). В силу этого классическая философия истории приобретает *телеологический* и *эсхатологический* характер. Классическая философия истории сущностно есть повествование (точнее, *метаповествование*) о смысле и цели Истории и, следовательно, о конце Истории. Другими словами, философия истории конституируется здесь в качестве «теории исторического процесса» со всей вытекающей отсюда проблематикой («факторы» или «движущие силы» исторического процесса, его «стадии», его «направленность»).

В последние десятилетия наиболее влиятельной версией классической метафизики истории стала концепция Ф. Фукуямы. Остановимся на ключевых её положениях.

В концепции «конца истории» Фукуямы отчётливо прослеживается конститутивное для классической трансценденталистской⁷⁶ философии истории различие между эмпирической и «онтологической» (сущностной) историей. К своему концу (логическому завершению) приходит, конечно же, не история *эмпирическая*, под которой понимается последовательность действий и событий, в силу тех или иных обстоятельств маркируемых как «исторические», но история *онтологическая*⁷⁷. «То, что по моему предположению подошло к концу, это не последовательность событий, даже событий серьезных и великих, а История с большой буквы – то есть история, понимаемая как единый, логически последователь-

⁷⁶ См.: Алферов А. А. Трансцендентализм традиционной философии истории // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. 2003. № 9. С. 1-12. В статье убедительно показано, что трансцендентализм является определяющим принципом не только в классических версиях философии истории (Кант, Гегель), но и у таких мыслителей XX в., как О. Шпенглер, А. Тойнби, К. Ясперс.

⁷⁷ Необходимость различения трёх смыслов (или «пластов») истории (*онтической* истории, *Historie*, *онтологической* истории, *Geschichte*, и «*фундаменталь-онтологической*» истории, *Seynsgeschichte*) обосновывается в работе А. Г. Дугина (см.: Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2010. С. 51-55).

ный эволюционный процесс, рассматриваемый с учетом опыта всех времен и народов»⁷⁸. «Конец истории» не означает, что «остановится естественный цикл рождения, жизни и смерти, что больше не будут происходить важные события или что не будут выходить сообщающие о них газеты». Речь идёт о том, что, «более не будет прогресса в развитии принципов и институтов общественного устройства, поскольку все главные вопросы будут решены»⁷⁹.

Приведённые фрагменты не оставляют сомнений в том, что перед нами разновидность классической «спекулятивной» историософии, а не новый тип историософской рефлексии. «История» (с большой буквы) понимается здесь по преимуществу в гегелевском смысле, как саморазвитие «идеи» или принципа (принципов). Тот факт, что Фукуяма несколько иначе, чем Гегель или Маркс, «описывает» свершившееся (или свершающееся на наших глазах) событие «конца истории», сути дела не меняет: модель «конца истории» Фукуямы является *модифицированным гегельянством*⁸⁰.

Фукуяма подчёркивает преемственность своей концепции по отношению к классической историософской традиции, истоки которой лежат в христианской эсхатологии: «Как ясно показывает христианский взгляд на историю, “конец истории” неявно следует из всех писаний всех Универсальных Историй. Конкретное историческое событие может приобрести значение лишь по отношению к некоему большему событию или цели, достижение которой с необходимостью влечет за собой прекращение исторического

⁷⁸ Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Пер с англ. М. Б. Левина. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: Полиграфиздат, 2010. С. 8.

⁷⁹ Там же. С. 19.

⁸⁰ Критика концепции «конца истории» Ф. Фукуямы в горизонте традиционной метафизической философии истории осуществляется по преимуществу в рамках цивилизационного подхода и геополитики (См.: Канков С. С. Продолжается ли история? (критика концепции «конца истории» Фукуямы) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. 2008. № 4. С. 311-318; Ломтев А. В. Теория универсальной истории Фукуямы // Политика и общество. 2011. № 7. С. 92-98).

процесса. Окончательный финал человеческой истории – именно он придает потенциальный смысл всем частным событиям»⁸¹.

Мысль о том, что событие обретает своё значение только в контексте других событий и лишь в свете финала, является общим местом теории нарратива и нарративной философии истории⁸². Однако в контексте нарративной философии истории под «событием» подразумевают всегда какое-то *частное* событие, «событие среди других событий», а не «всемирную историю» как единое и единственное событие осуществления надысторической цели или трансцендентного принципа. В качестве контекста, в котором рассматривается и описывается то или иной событие, опять-таки не может выступать всемирная история как целостность. Идея всемирной истории как «метасобытия» и *метанарратива* в нарративной философии истории категорически отвергается.

История в концепции Фукуямы предстаёт как последовательное, поэтапное и неуклонное *развёртывание* либеральных принципов «свободы» и «равенства». Конец *истории* в этой связи означает также и конец *философии* (точнее, западноевропейской метафизики). Поскольку же метафизика неизбежно «отягощена» разного рода *идеологическими* коннотациями, конец истории как истории метафизики («истории идей») неизбежно оборачивается также и *концом идеологии*. Либеральная демократия представляет собой «конечный пункт идеологической эволюции человечества» и «окончательную форму правления в человеческом обществе», являясь тем самым «концом истории»⁸³. Торжество «либеральной демократии» в историософской концепции Фукуямы знаменует

⁸¹ Фукуяма Ф. Указ. соч. С. 103.

⁸² А. Данто писал об этом: «Спрашивать о значении некоего события в *историческом* смысле этого термина – значит ставить вопрос, на который можно ответить только в контексте завершённого *рассказа* [story]. Одно и то же событие будет приобретать различные значения в соответствии с тем рассказом, в который оно включается, или, иными словами, в соответствии с разными множествами более поздних событий, с которыми его можно связать» (курсив Данто – И. Д.) (Данто А. Аналитическая философия истории / Пер. с англ. А. Л. Никифорова, О. В. Гавришиной. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 20).

⁸³ Фукуяма Ф. Указ. соч. С. 7.

собой одновременно и «конец истории», и «конец философии», и «конец идеологии».

Как отмечает Кл. Фридрих, «конец истории» Фукуяма «сводит к концу идеологий, прежде боровшихся за политическое и социальное господство»⁸⁴. Либерализм, «закономерно» одержавший верх, в ситуации «конца истории» становится чем-то большим, нежели просто одной из идеологических доктрин. Он обнаруживает себя в качестве *политического метаязыка и мировоззренческой метапарадигмы*⁸⁵. Либерализм становится своего рода «общим знаменателем» или даже метаязыком всех идейных течений современности.

Фукуяма в своём метаповествовании о «конце истории» ориентируется *преимущественно* на гегелевскую философию истории (и, следовательно, на гегелевскую модель *истории философии*)⁸⁶. «Конец истории» предстаёт здесь скорее как *данность*, как свершившееся и/или свершающееся событие и «факт», нежели как «цель» и «задание»⁸⁷. Однако классическая метафизика содержит в себе и иную возможность историософской рефлексии. Речь идёт о критической философии И. Канта.

⁸⁴ Фридрих Кл. О функциях одной мыслительной фигуры // Вопросы философии. 1994. № 7-8. С. 51.

⁸⁵ Подробнее об этом см.: Дугин А. Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002.

⁸⁶ Мы оставляем в стороне вопрос о том, насколько адекватна предлагаемая Фукуямой интерпретация идеи «конца истории» духу и общей направленности гегелевской историософии.

⁸⁷ Ж. Деррида в книге «Призраки Маркса», отмечает, что «конец истории» у Фукуямы понимается одновременно и как *идеал*, и как *реальность*, причём оба эти смысла тесно переплетены. «В зависимости от того, насколько это служит обоснованию его тезиса, Фукуяма определяет либеральную демократию то как реальность, то как идеал» (Деррида Ж. Призраки Маркса / Пер. с фр. Б. Скуратова. М.: Логос-альтера, 2006. С. 94). Идеал «либеральной демократии» в концепции Фукуямы является одновременно и *конечным*, и *бесконечным*: «бесконечным, т. к. он отличается от всякой конкретной эмпирической реальности и остается долгосрочной тенденцией, и тем не менее, конечным, т. к. он уже осуществлен в качестве идеала, и история отныне завершена» (Там же. С. 98). В своих рассуждениях о «конце истории» Фукуяма постоянно перескакивает с уровня эмпирического на уровень онтологический (трансцендентальный), и наоборот, совмещая несовместимые способы рассуждения.

«Конец истории» (или, точнее, история как *конечный телеологический* процесс) в контексте кантовского трансцендентализма предстаёт не в качестве *факта* и *данности*, но в качестве *регулятивного принципа* познания и практики, в качестве *горизонта* нашего исторического опыта. На такую перспективу истолкования идеи «конца истории» указывает, в частности, Кл. Фридрих: «Либеральный идеал, взятый в кантовском смысле, будет выступать не в качестве описания современной реальности, а в качестве регулятивного принципа, идеального мира, отбрасывающего свою тень на здешний материальный мир»⁸⁸. Кл. Фридрих полагает, что «перетолковывая “конец истории” в идеальный пункт развития политических институтов (который, однако, бесконечно удален от нас и никогда не может стать конечным состоянием), можно было бы придать тезису Фукуямы известную убедительность»⁸⁹.

Казалось бы, такая интерпретация идеи «конца истории», инспирированная кантовским трансцендентализмом, радикальным образом меняет конфигурацию классической историософии. «Универсальная» или «всемирная» история перестаёт быть *конечным* телеологическим процессом (своего рода «эсхатологией») и становится *бесконечным* «приближением» к идеальным конструктам или принципам.

В действительности, однако, никаких принципиальных изменений в классической историософии и в самом типе историописания не происходит. Полагаем ли мы «конец истории» в качестве «уже свершившегося события» или в качестве «идеала» и «регулятивного принципа», в любом случае всякий исторический метанарратив (то есть всякое повествование об *Истории с большой буквы*, всякая *философия истории* как теория исторического процесса) предполагает *знание «конца» или «финала»*, то есть выход за пределы самого «исторического процесса», позицию внеисторического и вневременного наблюдателя. Претендуем ли мы на реальное обладание «абсолютным» знанием, «знанием о конце истории» (гегелевская и вся инспирированная гегельянством историософия)

⁸⁸ Фридрих Кл. Указ. соч. С. 55.

⁸⁹ Там же.

или только *притворяемся* (писать историю так, как если бы она имела смысл или цель и как если бы эти смысл и цель были нам известны), что обладаем им (кантианская и неокантианская историософия), сути дела это не меняет.

Кант и Гегель представляют два противоположных полюса, структурирующих пространство классической метафизики истории. Однако при всём различии между этими подходами к конструированию философии истории и историописания, общим для них остаётся понимание истории как *реального процесса развития/изменения во времени*. Именно это понимание определяет онтологический, эпистемологический и аксиологический горизонт спекулятивной, метафизической философии истории.

Итак, конститутивной характеристикой метафизической историософии является постановка вопроса о начале и конце всемирной истории. Всякое суждение о начале и/или конце истории предполагает позицию *внеисторического наблюдателя*. Всемирная история всегда пишется «с конца», с позиций уже известного «финала» (и/или цели) и всегда предполагает *неисторическое*, логически и онтологически предшествующее истории.

3. Проблема единства истории в контексте метафизической и постметафизической философии

Проблема единства истории неразрывно связана с вопросами о начале и конце исторического процесса (истории человечества). Мы можем говорить о «всемирной истории» как целостности благодаря тому, что *знаем*, как она «началась» и чем она закончится. Такого рода «знание» является конститутивным для философии истории классического типа. В метафизическом контексте под «философией истории» понимается по преимуществу осмысление истории как *целостности*. Основной вопрос метафизической историософии можно сформулировать следующим образом: как и благодаря чему мы можем помыслить всемирную историю как це-

лостность? Этот вопрос допускает различные варианты ответа. Отсюда – многообразие теорий исторического процесса, теорий всемирной истории. Аврелий Августин, Гегель, Маркс, Отмар Шпанн, Лев Карсавин, Карл Ясперс, Френсис Фукуяма и другие мыслители по-разному отвечают на вопрос о концептуальных основаниях философии истории, о возможностях и предпосылках осмысления истории как целостности. Несмотря на многообразие конкретных вариантов ответа на данный вопрос, все они укладываются в единую схему. Общим для них является, прежде всего, признание правомерности самого вопроса об основаниях единства истории, принципиальное согласие с подобной постановкой вопроса. Так сформулированный вопрос уже содержит в себе целый ряд важных допущений относительно сущности истории как таковой. Наиболее значимым и «судьбоносным» для классической философии истории становится понимание истории как «процесса развития/изменения объекта во времени». Идеи «всемирной истории» (как целостности) в этой связи предполагает гипотетический *выход* за пределы истории, за пределы исторического времени⁹⁰.

Важно подчеркнуть, что *отрицательный* ответ на вопрос о возможности осмысления всемирной истории как целостности сам по себе ещё не выводит нас за пределы метафизической рефлексии. Радикальный пересмотр метафизики начинается с *пересмотра самих вопросов* и с критики тех предпосылок, которые лежат в основании метафизического способа вопрошания.

Далее мы рассмотрим некоторые подходы к проблеме единства истории в классической и неклассической философии истории. Мы остановимся на трактовках этой проблемы в концепциях Гегеля, Б. Кроче, Л. Карсавина, О. Шпанна и П. Вена.

⁹⁰ Странники «цивилизационного подхода» (Данилевский, Шпенглер, Тойнби) давали отрицательный ответ на вопрос о возможности рационального постижения всемирной истории как целостности. Однако и отрицательный ответ на вопрос является свидетельством *признания правомерности самого вопроса* и его исходных предпосылок.

1. Проблема единства истории в классической философии истории (Гегель)

В западноевропейской метафизике, начиная с XVIII в. (Вико, французские просветители, Гердер), попытка осмыслить сущность и единство истории приводит к созданию многочисленных теорий исторического процесса. Из всех теорий такого рода наиболее грандиозной по своим масштабам и наиболее значительной по своему влиянию на последующую философскую мысль стала гегелевская философия истории.

В исследовательской литературе неоднократно отмечалось, что философия истории Гегеля представляет собой секуляризованный вариант христианской эсхатологии⁹¹. Можно ли рассматривать гегелевскую философию истории в качестве продолжения или производной модификации традиционной христианской историософии? Ю. В. Перов и К. А. Сергеев отмечают между Гегелем и христианством как несомненную преемственность, так и важное расхождение. С одной стороны, «основная схема христианской трактовки истории полностью принята и воспроизведена Гегелем: начало (грехопадение) и конец истории, а между ними явление Христа как поворотная ось всемирной истории»⁹². С другой стороны, ключевая для всякой историософии идея *конца истории* получает у Гегеля иную трактовку, нежели в христианстве. Религиозная эсхатология «базируется на представлениях о несостоятельности истории, о ее крахе, о недостижимости в истории позитивных целей»⁹³, она предполагает прорыв земной истории и выход в сверхисторическое измерение. Событие Страшного суда – не логическое завершение земной истории, а её прерывание, разрыв. У Гегеля же конец истории мыслится как полное *осуществление Разума в истории*. В христианской эсхатологии замысел Бога о человеке окончательно реализуется через *разрыв с историей*, а в исто-

⁹¹ Каримский А. М. Философия истории Гегеля. М.: Изд-во МГУ, 1988. С. 228.

⁹² Перов Ю. В., Сергеев К. А. «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности // Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 27.

⁹³ Там же.

риософии Гегеля цель мирового духа достигается *внутри самой истории*. Можно заключить, что гегелевская историософия существенно модифицирует христианскую эсхатологию, однако, общая схема построения теории всемирной истории, заложенная ещё Блаженным Августином, в ней сохраняется.

Единственная мысль, которую Гегель привносит в философию истории из общетеоретической философии, есть признание того, что разум господствует в мире и что поэтому «всемирноисторический процесс совершается разумно»⁹⁴. Эту мысль, как подчёркивал Гегель, следует принимать «не за предпосылку, а за обзор целого»⁹⁵. Однако, как справедливо отмечают Перов и Сергеев, такое привнесение идеи Разума в историю, «неизбежно превращает историю в ее гегелевской интерпретации в “прикладную логику”»⁹⁶. Заметим, что именно этот аспект гегелевской историософии («панлогизм», «логоцентризм») станет основной мишенью для критики в неклассической философии XX в. (в области философии истории эта критика осуществлялась, прежде всего, Ницше, Дильтеем, Шпенглером, Зиммелем и другими представителями «философии жизни»).

История, по Гегелю, имеет своим онтологическим основанием мышление, разум. Именно господство разума в истории делает возможным осмысление единства истории, то есть философию истории. В отличие от кантовской версии философии истории, которая имела *априорный* характер, гегелевскую философию истории нельзя рассматривать ни как всецело априорную, ни как апостериорную. Априорная философия истории, опирающаяся на субъективную телеологию, по Гегелю, невозможна, но «столь же невозможно и построение ее апостериори, выведение из исторических “фактов”»⁹⁷.

Принципиальное значение в контексте гегелевской философии истории приобретает различие двух уровней или «пластов» истории, которые обозначаются различными терминами —

⁹⁴ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 65.

⁹⁵ Там же. С. 66.

⁹⁶ Перов Ю. В., Сергеев К. А. Указ. соч. С. 19.

⁹⁷ Там же. С. 20.

«historische» и «geschichtliche». Термин «historische» используется Гегелем в тех случаях, когда речь идёт об *исторически несущественном*, о «только историческом». Термин «geschichtliche» указывает на *сущностно-историческое*, на историческое в его единстве с логическим⁹⁸.

Спроецировав ключевые положения гегелевской философии истории на область исторической эпистемологии, теории исторического познания, можно было бы сказать, что философия истории как осмысление *сущностной истории* (саморазвития мирового духа во времени) представляет собой *условие возможности* всякой *частной* истории («рефлексивной истории», в терминологии Гегеля). История может быть осмыслена и описана в той мере, в какой она *разумна* (то есть соответствует «цели» мирового духа, объективной телеологии). В контексте гегелевской схемы всемирной истории все исторические события обретают своё значение только через соотнесение с конечной *целью истории*.

Гегелевская философия истории зачастую трактуется в исследовательской литературе как переход от новоевропейского субстанциализма к историзму. Пересмотр философских оснований субстанциализма выразился у Гегеля в преобразовании «субстанции» в «субъект» и в отказе от идеи неизменной и самотождественной субстанции. В философии истории Гегеля необходимость истории (объективации мирового духа в исторических формах, в наличном историческом бытии) обосновывается задачей самопознания мирового духа. История, однако, не является у Гегеля первичной и самодостаточной реальностью. В целом историософская концепция Гегеля занимает промежуточное положение между классическим субстанциализмом (Спиноза) и исторически ориентированными неклассическими философскими направлениями («философия жизни» Дильтея, «неогегельянство» Кроче).

⁹⁸ Перов Ю. В., Сергеев К. А. Указ. соч. С. 23.

2. Трактовка единства истории в историософской концепции Бенедетто Кроче

Кроче, наряду с В. Дильтеем, является одним из родоначальников неклассической философии истории. Отправным пунктом всех неклассических концепций становится осознание того, что невозможность классической философии истории проистекает из самой *структуры познавательной ситуации*, в которой находится человек, из того факта, что «его “мысль о истории” всегда остается “мыслью в истории”»⁹⁹.

В отличие от представителей «цивилизационного подхода» (Шпенглер, Тойнби), Б. Кроче подвергает критике не отдельные положения классической (линейной) теории исторического процесса, но отвергает саму идею «всеобщей истории».

Философию истории гегелевского типа Кроче рассматривает в качестве одного из вариантов «псевдоистории»¹⁰⁰. Ни одна из существующих версий «всеобщей истории» в действительности не является тем, чем она претендует быть: «“Всеобщая история” <...> не конкретное действие и не факт, а лишь “претензия”, происходящая из увлечения хроникой и “вещью в себе”, из нелепого стремления к бесконечному завершению бесконечного, изначально ошибочного процесса»¹⁰¹. Глобальные теории исторического процесса гегелевского типа претендуют на создание «общей картины всех деяний рода человеческого»¹⁰². Всякой теории всемирной истории присущ «поэтический» или мифологический характер. Мифологический характер такого рода теорий проистекает из невозможности заполнить бездну, разделяющую предысторию и историю (в собственном смысле), рационально объяснить переход от предыстории к истории. Все попытки дать такого рода объяснения

⁹⁹ *Филатов В. П.* Историософский и критический подходы к философии истории // Проблемы методологии. Сборник научных статей, посвященных памяти профессора В. Н. Борисова. Самара, 1998. С. 95.

¹⁰⁰ Кроче выделяют два типа псевдоистории – «филологическую» историю и «поэтическую» историю.

¹⁰¹ *Кроче Б.* Теория и история историографии / Пер. с итал. И. М. Заславской. М.: Языки русской культуры, 1998. С. 35.

¹⁰² Там же.

Кроче квалифицирует как телеологические или натуралистические «романы».

Историософия гегелевского типа, согласно Кроче, ставила перед собой заведомо невыполнимую задачу – дать картину «всей истории». «Любая из “всеобщих историй”, если она подлинная, является самой что ни на есть “частной историей”, которая вызвана к жизни частным интересом, посвящена частной проблеме и содержит факты, отвечающие только этому интересу и способствующие разрешению только этой проблемы»¹⁰³. За всякой претензией на «всеобщую историю» скрывается та или иная *частная* история (будь то история государства, история экономики или история философии). Всякая история есть *история чего-то*, истории как таковой (Истории с большой буквы) быть не может¹⁰⁴. Результат «философии истории» (как теории всеобщей истории) никогда не совпадают с её намерением, вот почему, отказываясь от идеи всеобщей истории, мы отказываемся от пустой и ничем необоснованной претензии, от того, чем мы никогда и не обладали (более того, чем мы *в принципе не можем* обладать).

Кроче обращает внимание на связь между идеей всеобщей истории и метафизическим типом философской рефлексии, в рамках которого под философией понимается замкнутая, конечная система мысли. Философии как трансцендентальной метафизике он противопоставляет «имманентную философию», предметом которой выступает *актуальная жизнь духа*. Историческое знание не оторвано от актуальной жизни духа, но составляет её неотъемлемую характеристику. Вот почему мы знаем (и соответственно имеем) всегда ту историю, которую нам важно знать именно в этот момент.

В контексте европейской метафизики Кроче выделяет два типа историософских построений: телеологические и детерминистские. Философия истории как теория всемирной истории (телеологическая конструкция) представляет трансцендентную точку зре-

¹⁰³ Кроче Б. Указ. соч. С. 35.

¹⁰⁴ Впоследствии этот тезис станет исходной презумпцией нарративной, лингвистически ориентированной философии истории (Х. Уайт, П. Вен).

ния на реальность, а детерминизм – имманентную¹⁰⁵. Двойственность телеологического и детерминистского способов конструирования целостности исторического процесса находит отражение в характерной для новоевропейской философии дилемме идеализма и натурализма (материализма). Кроче был одним из первых, кто показал структурное единство и взаимосвязь детерминистских и телеологических схем исторического процесса. «“Философия истории”¹⁰⁶, – писал он, – столь же противоречива, сколь и понятие детерминизма, из которого она происходит и которому противостоит»¹⁰⁷.

Все теории исторического процесса (как телеологические, так и детерминистские) носят, согласно Кроче, «поэтический» (мифологический) характер. В «поэзии» же нет фактов, а есть слова, нет реальности, а есть образы. В основе новоевропейских теорий всемирной истории лежат мифы о Прогрессе, Экономике, Свободе, Науке и т.д. В *структурном* отношении нововременные теории исторического процесса ничем не отличаются от историософских построений средневековья с характерным для них делением истории на «земную» и «священную».

С отрицанием идеи всеобщей истории как необоснованной претензии связан у Кроче и пересмотр характерной для немецкой классической философии трактовки соотношения философского (теоретического) и исторического типов знания.

Кроче постулирует *единство* философского и исторического познания: если «верно понятая история уничтожает идею всеобщей истории»¹⁰⁸, то верно понятая философия уничтожает идею всеобщей философии. Под «всеобщей философией» понимается замкнутая, неизменная дедуктивная система «абсолютного знания». Философское и историческое познание, поскольку они соот-

¹⁰⁵ Этот тип имманентности, присущий детерминистским (марксистским и эволюционистским) схемам всемирной истории, Кроче квалифицирует как «ложную» имманентность.

¹⁰⁶ Идеалистическая философия истории, философия истории телеологического типа.

¹⁰⁷ Кроче Б. Указ. соч. С. 43.

¹⁰⁸ Там же. С. 38.

ветствуют своей природе, имеют *один и тот же предмет*. Философия, как и история, занимается осмыслением «вечного настоящего»¹⁰⁹.

История, полагает Кроче, должна стать *актуальной* (современной) историей, тогда как философия должна стать *исторической* философией. «История, ставшая актуальной историей, освободилась от боязни не познать всего: оно не познано только потому, что уже было или еще будет познано, а философия, ставшая исторической философией, избавилась от отчаяния перед лицом вечно недостижимой, конечной истины. То есть обе освободились от призрака “вещи в себе”»¹¹⁰.

Если для классического субстанциализма (Спиноза) было характерно жёсткое противопоставление философского и исторического типов познания, философия и историография соотносились как знание *сущностного* (существенного) и знание *случайного* (несущественного), а «философия истории» как самостоятельная область философского знания была немислима, то в концепции «абсолютного историзма» Кроче соотношение философии и истории радикальным образом пересматривается. Чёткие грани между *историческим*, *историософским* и *философским* знанием стираются. Философия истории теперь рассматривается не в качестве *одной из* философских дисциплин в общей системе философского знания (как это было у Канта, Гегеля и неокантианцев), но в качестве синонима *философии как таковой*. Всякая подлинная философия, согласно Кроче, есть *историческая* философия, или *философия истории*. Р. Дж. Коллингвуд, комментируя эту мысль Кроче, писал: «Философская история – это термин, синонимичный самой истории»¹¹¹.

Отрицая легитимность классической версии философии истории, Кроче, тем не менее, не отрицает саму возможность осмысления единства исторического развития. С одной стороны, он полагает, что «никакой другой *реальной* истории, кроме *специальной*,

¹⁰⁹ Кроче Б. Указ. соч. С. 38.

¹¹⁰ Там же. С. 39.

¹¹¹ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография / Пер. Ю. А. Асеева. М.: Наука, 1980. С. 192.

не существует»¹¹², с другой стороны, столь же справедливым он признаёт и обратное утверждение: «не существует ничего, кроме *общей* истории»¹¹³ (курсив мой – И. Д.). На первый взгляд, сочетание этих двух тезисов выглядит парадоксально, однако, при ближайшем рассмотрении оказывается, что никакого противоречия здесь нет. Всё дело в том, что подлинной задачей исторического (точнее, философско-исторического или историософского) познания является осмысление истории (исторической реальности) в её конкретности.

Но что означает это требование осмыслять то или иное историческое явление в его конкретности? Оно означает, что какой бы аспект прошлого мы ни изучали, мы всегда вынуждены актуализировать и все остальные его аспекты. Невозможно, например, изучить и понять экономическую историю Древней Греции, не соотнося её с историей политической, с историей искусства, с историей философии и т. д. Любая специальная, «частная» история, продуманная до конца, оборачивается историей «всеобщей», историей всеобщего. История является всеобщей не в том смысле, что она *превосходит* все остальные истории (событийные ряды), а в том смысле, что она всякий раз их *потенциально в себе содержит*, предполагает¹¹⁴. «Продуманная до конца история философии есть всеобщая история (и точно так же история литературы и всякого иного проявления духа) не потому, что не нуждается в остальных, а потому что обязана им всем»¹¹⁵.

Если классическая философия истории признавала ту или иную частную историю в качестве «сущностной», онтологической истории, а все остальные событийные ряды рассматривала в качестве *производных*, то Кроче принципиально отказывается от подобной постановки вопроса. Бессмысленно спрашивать о том, ка-

¹¹² Кроче Б. Указ. соч. С. 73.

¹¹³ Там же. С. 73.

¹¹⁴ Радикальный пересмотр классической историософии у Кроче проявляется в отказе различать сущностную (онтологическую) и эмпирическую историю. Напомним, что различение этих двух уровней или «пластов» исторической событийности составляло фундамент метафизической философии истории (от Блаженного Августина до Маркса и Фукуямы).

¹¹⁵ Кроче Б. Указ. соч. С. 73.

кая из историй является «главной»: история философии, социальная история или история государства. Каждый отдельно взятый событийный ряд содержит в себе в потенциальном виде и все остальные ряды. Таким образом, Кроче отказывается от презумпции завершенности истории (идеи «конца истории»), которая была конститутивной в философии истории гегелевского типа, но не отбрасывает саму возможность постижения единства истории. Чем более конкретным является историческое познание, тем более она справляется со своей задачей постижения единства истории и тем полнее историография совпадает с философией как философией истории.

3. Проблема целостности истории в философии Отмара Шпанна

Историософская концепция О. Шпанна в целом продолжает гегелевскую линию в развитии философии истории. Преемственность по отношению к гегелевской философии проявляется, прежде всего, в попытке иерархического выстраивания различных событийных рядов. Если, по Гегелю, сущностью всемирной истории, является прогресс в сознании свободы, то, согласно Шпанну, сердцевиной и основанием всемирной истории выступает развитие религии и философии.

В самом общем смысле история определяется Шпанном как процесс *реструктуризации целостности*. Всякая целостность, согласно Шпанну, выражается, полагается и формируется посредством определенности своих отдельных структурных элементов. Этот процесс обозначается термином «структуризация». Структуризация есть процесс *опосредования целостности* (непосредственного). Структуризация (опосредование) представляет собой *временной* процесс, а то, что структурируется в этом процессе (целостность), обладает *сверхвременным* характером.

«Реструктуризация» – это центральное понятие историософской концепции Шпанна. Реструктуризация есть фундаментальная категория всякой исторической целостности, то есть целостности, пребывающей во времени. «Всякая история, – пишет Шпанн, –

есть реструктуризация какой-либо целостности: государства, духовной жизни, народа, человечества, наконец, отдельного человека как структурного элемента этих и иных целостностей»¹¹⁶. В зависимости от того, какого рода целостность реструктурируется, можно говорить о различных *событийных рядах*, то есть об истории государства, религии, народа, человечества и т. д. Шпанн различает два типа целостностей: духовные (религия, философия, наука) и организованные или институциональные (Церковь, государство, социальные группы)¹¹⁷.

История есть *процесс реструктуризации целостности*. Но что включает в себя реструктуризации? Какова «структура» самого процесса реструктуризации? Реструктуризация одновременно есть и *деструкция* структуры некоей целостности, и её *воспроизведение*, возобновление (репродукция). Реструктуризация – это единство последовательно сменяющих друг друга актов деструкции и репродукции. «Процесс реструктуризации осуществляется как последовательность деструкции и воспроизведения структуры»¹¹⁸.

К сильным сторонам историософской концепции Шпанна, несомненно, следует отнести то обстоятельство, что прежние модели и схемы всемирно-исторического процесса в ней не просто отвергаются и разоблачаются как неадекватные исторической действительности и ложные, но рассматриваются в качестве *частных, производных вариантов* исторического развёртывания той или иной целостности. Шпанн вводит понятие «порядок реструктуризации» (*Umgliederungsordnung*), под которым он понимает характер связи между актами деструкции и репродукции. Вопрос о том, каков порядок реструктуризации, Шпанн считает основным вопросом философии истории и рассматривает всю предшествующую историю философии истории в качестве череды попыток найти ответ на этот центральный историософский вопрос: «Прежняя философия истории различала следующие возможные формы указанного порядка: круговорот и волновое движение; прогресс; последовательность возрастов; диалектику; и, наконец, развертыва-

¹¹⁶ Шпанн О. Указ. соч. С. 153-154.

¹¹⁷ Там же. С. 192.

¹¹⁸ Там же. С. 150.

ние целостности»¹¹⁹. Приведённые модели или формы реструктуризации, фактически, исчерпывают собой перечень основных теорий исторического процесса в классической философии истории. Тем самым, Шпанн преодолевает концептуальные рамки линейной (детерминистской и/или телеологической) схемы всемирной истории, а его концепцию можно рассматривать как плодотворный синтез различных концепций всемирной истории (как линейных, так и циклических).

Ответом на вопрос о возможности осмысления истории как целостности становится разрабатываемая Шпанном специфическая логика образования исторических понятий. В основании её лежит новое понимание категории целостности. Эта логика существенно отличается как от классической аристотелевской логики, так и от диалектической логики Гегеля. Центральной в историософской концепции Шпанна становится идея *иерархии реструктурирующихся (исторических) целостностей*. Всякое историческое (социологическое, социально-философское) понятие, согласно Шпанну, обозначает некую *целостность*, при этом более общее понятие обозначает целостность более высокого порядка в общей иерархии целостностей. Более общее понятие обозначает не множество отдельных вещей, но «одну-единственную целостность, вид или род, занимающий определенное положение в иерархии целостностей»¹²⁰. Так, например, понятие «народ» указывает на более высокую целостность, нежели та, которая обозначается понятием «индивид». «Народ» – это не более абстрактное и «бедное» понятие по отношению к понятию «индивид», это иной (более высокий) уровень целостности. Всякое единичное понятие должно рассматриваться как целостность и, в то же время, как структурный элемент более высокой целостности.

Шпанн отрицает возможность усмотрения в истории как «абсолютно всеобщего», так и «абсолютно особенного», индивидуального. Нет никакого абсолютно сингулярного понятия, но нет также и никакого абсолютно всеобщего понятия. «Мы можем го-

¹¹⁹ Шпанн О. Указ. соч. С. 167.

¹²⁰ Там же. С. 127.

ворить лишь об *относительно* всеобщем и лишь об *относительно* особенном»¹²¹ (курсив Шпанна – И. Д.). Это означает, что в каждом общем понятии, которое указывает на определённую целостность, можно усмотреть *особенное* (любая целостность может быть рассмотрена как обладающая собственной самобытностью и несводимая к сумме составляющих её частей), а в любом особенном есть (проявляется) целое как таковое (в любом элементе целого присутствует само целое). Содержание низшего в высшем должно обнаруживаться точно так же, как содержание высшего в низшем. Мышление всеобщего, поэтому, представляет собой не абстрагирование от всего частного (не исключение каких-либо несущественных признаков/характеристик), а созерцание более высокого иерархического уровня, более высокой целостности. Мышление единичного, соответственно, – это созерцание более низкого иерархического уровня.

В контексте разработанной Шпанном логики образования понятий история как целостность (история «всего человечества») оказывается столь же *конкретной*, как и история (биография) отдельно взятого человека или любая институциональная история (например, история государства или церкви). Все эти понятия равно конкретны и наглядны, «все они суть облики духа»¹²². История в целом, «история человечества» не выводится путём абстрагирования специфических особенностей, присущих «частным» историям, постижение истории как целостности предполагает высший уровень созерцания. В этом пункте концепция Шпанна обнаруживает существенные сходства с метафизикой всеединства Карсавина. В обоих случаях историческая целостность рассматривается как органическое единство, несводимое к сумме отдельных частей. Основное же различие заключается в том, что Шпанн выстраивает иерархию целостностей и возвращается к метафизическому делению истории на «сущностную» и эмпирическую, тогда как в концепции Карсавина признаётся онтологическое «равноправие» всех событийных (исторических) рядов.

¹²¹ Шпанн О. Указ. соч. С. 128.

¹²² Там же. С. 129.

Сходство с историософской концепцией Карсавина проявляется также в критике неокантианского методологического дуализма. Полемизируя с неокантианской методологией, постулировавшей два несводимых друг к другу способа образования понятий (индивидуализирующий и генерализирующий) и, соответственно, два типа познания («науки о природе» и «науки о культуре»), Шпанн утверждает: «существует *один-единственный* способ образования понятия – мышление конкретно-всеобщего, но образующиеся понятия обладают различным иерархическим рангом»¹²³ (курсив Шпанна – И. Д.).

На основании разработанного способа образования исторических понятий решается и важнейший вопрос методологии исторического познания: о соотношении «теории» и «истории», понятийного (теоретического) познания и исторического повествования/описания (нарратива). Шпанн пишет: «Если бы существовало чисто всеобщее и чисто конкретное образование понятий, то <...> тогда оба способа рассмотрения действительности (теоретический и исторический) <...> невозможно было бы совместить»¹²⁴. Между теорией и историей, теоретическим и историческим способами познания нет логико-методологических противоречий, это всего лишь различные направления одного и того же познания.

Теоретический и исторический способы рассмотрения в историософской концепции Шпанна предполагают друг друга и опираются друг на друга. Так, например, изучение и описание истории государств (политической истории) предполагает разработку *теории государства* (прояснение структуры государства как целостности), однако, последняя может осуществляться лишь на материале *конкретной истории* государства как реструктурирующейся (становящейся, развивающейся, исторической) целостности. Однако Шпанну, как, впрочем, и Гегелю, не удаётся до конца провести идею *взаимопроизводности* и *взаимообусловленности* «теории» и «истории». Теоретическое познание обладает своеобразным *приоритетом* по сравнению с познанием историческим (нарратив-

¹²³ Шпанн О. Указ. соч. С. 135.

¹²⁴ Там же. С. 138.

ным). Обосновывается этот приоритет следующим образом: «Поскольку целостность *главенствует* над своим структурным элементом, постольку теоретическое образование понятий имеет приоритет перед историческим»¹²⁵ (курсив Шпанна – И. Д.). Возвращаясь к нашему примеру, можно сказать, что написание истории государства предполагает, что мы *заранее уже знаем* иерархию целостностей, в которую включено государство, а также структуру самого государства как целостности. Знание *иерархии реструктурирующихся целостностей* само по себе не может быть результатом исторического исследования.

Принципиальный тезис о первенстве истории философии и религии по отношению к истории институциональной (в том числе, истории политической) сам по себе не может быть выведен из *исторического* описания и обоснован *исторически*, но всякое историческое повествование, согласно Шпанну, должно опираться на этот тезис, исходить из него. «В силу безусловного *иерархического первенства метафизического* начала, – писал Шпанн, – источником общей судьбы человечества, народов, государств, наук, искусств, нравственных установлений должны быть религия и философия»¹²⁶ (курсив Шпанна – И. Д.). Иерархическое первенство метафизического начала не может быть обосновано исторически, это исходный метафизический постулат, аналогичный гегелевскому постулату о господстве разума в мировой истории.

Отвечая на вопрос, какая история должна описываться (история культуры или история государства, история общности или история личности), Шпанн пишет: «Описываться должна история *всех* элементов порядка структуризации; однако такое описание должно не уравнивать эти элементы, а рассматривать их в том отношении, которое они занимают в иерархической структуре конкретной целостности»¹²⁷ (курсив Шпанна – И. Д.). Из этой цитаты следует, что событийные ряды (ряды исторических событий) не являются онтологически *равноправными* (как это было в концепции Кроче и в метафизике всеединства Карсавина). «История ре-

¹²⁵ Шпанн О. Указ. соч. С. 142.

¹²⁶ Там же. С. 342.

¹²⁷ Там же. С. 192.

лигии и история философии, – отмечает Шпанн, – составляют сердцевину всемирной истории»¹²⁸. История религии и история философии (фактически, эти две линии сливаются в одну, поскольку чёткого различия между религией, религиозной философией и философией в его концепции не проводится) занимают «высшее положение» в истории духа (истории культуры)¹²⁹.

Особое внимание Шпанн уделяет вопросу о соотношении истории духа (духовной культуры) и истории институтов. Последняя «не просто сосуществует с историей духа, а словно бы сосредоточивает, фокусирует ее в своих феноменах (а именно в институтах)»¹³⁰. Институциональная история (прежде всего, история государств) не просто *дополняет* историю духа, но *завершает* её: «История духа – основание истории, история государства и Церкви – ее завершение»¹³¹. При этом именно история идей полагается в качестве *определяющего фактора* институциональной истории: «Именно духовные идеи определяют государственную, церковную и всякую иную институциональную жизнь, но идеи не могут в течение длительного времени сохраняться в коммуникативной среде, не облеченной в какую-либо организационную форму, не могут существовать без заботы со стороны определенных институтов»¹³².

Остаётся, однако, непояснённым, почему именно история религиозных и философских (религиозно-философских) идей составляет, по Шпанну, сущность всемирной истории, её глубинное основание? Ответ на этот вопрос содержится в следующем фрагменте: «Лишь религия и философия возвращают человека к основанию его бытия, пробуждают его, заставляют его вступить в противоречие со злом, заблуждениями, суетой этого мира и дают ему силы для борьбы за высшее благо – борьбы, которая не ограничи-

¹²⁸ Шпанн О. Указ. соч. С. 434.

¹²⁹ Поскольку всякая история, по Шпанну, есть *история духа*, постольку можно сказать, что история идей (философских и религиозных) составляет *сердцевину, сущность* истории как таковой.

¹³⁰ Шпанн О. Указ. соч. С. 434.

¹³¹ Там же. С. 193.

¹³² Там же. С. 193.

вается пределами нашей чувственной природы и ведет нас к тому, что выше природы, к сверхприроде»¹³³.

В конечном счёте, источником единства исторического процесса в концепции Шпанна является *духовное единство человечества*. Предпосылкой и основанием духовного единства человечества, в свою очередь, выступает «единство и коренное родство идей, лежащих в основе любой культуры»¹³⁴. В этой связи Шпанн критикует идею несравнимости и несоизмеримости различных культур, представленную, в частности, в культурологической концепции Шпенглера. «Резкое обособление и гипертрофированная самостоятельность культур – всегда лишь внешнее проявление процессов неправильного развития, культурных потерь, присущей историческим целостностям хрупкости, но они ни в коей мере не свидетельствуют о каких-то фундаментальных различиях культур»¹³⁵. В подтверждение идеи духовного единства человечества Шпанн приводит многочисленные факты из истории языка, религии, государственной жизни. Все эти примеры, однако, служат не более чем иллюстрациями заранее принятой идеи. Пожалуй, наиболее остроумный аргумент в пользу идеи духовного единства человечества и, соответственно, духовного единства всемирной истории сводится к следующему: несмотря на то, что многое в культурно-исторической жизни кажется чуждым и враждебным, «там, где мы понимаем, уже нет истинной, внутренней чуждости»¹³⁶. Таким образом, сам факт нашего понимающего обращения к истории и культуре других народов, наша способность понять иное и чужое рассматривается Шпанном в качестве свидетельства единства всемирной истории.

¹³³ Шпанн О. Указ. соч. С. 436.

¹³⁴ Там же. С. 398.

¹³⁵ Там же. С. 398-399.

¹³⁶ Там же. С. 399.

4. Проблема единства истории в экзистенциальной философии Карла Ясперса

Историософская концепция Ясперса, представленная в работе «Истоки истории и её цель»¹³⁷ (1949 г.), занимает уникальное место в философии истории XX в. С одной стороны, Ясперс продолжает традицию классической философии истории (Кант, Гегель, Маркс, Шпанн), нацеленной на постижение единства истории. Философия истории у Ясперса предстаёт в виде теории исторического процесса. С другой стороны, ключевые положения классической историософии переосмысливаются Ясперсом в новом – экзистенциалистском – ключе, в связи с идеей экзистенциальной конечности человеческого существа. Ясперс создаёт экзистенциалистскую концепцию универсальной истории. Философия истории Ясперса не может быть однозначно причислена к классическому типу историософской рефлексии, поскольку в основании её лежит инспирированное экзистенциализмом понимание человека как *сущностно конечного и незавершённого*, то есть *исторического* существа. Между этими двумя элементами историософской концепции Ясперса (метафизическим концептом «всемирной истории» и экзистенциалистским пониманием человека) существует противоречие, которое немецкий философ стремится преодолеть через введение концепта «философской веры».

Ясперс, вслед за представителями неогегельянства (Б. Кроче, Дж. Джентиле, Р. Дж. Коллингвуд), исходит из нерасторжимого единства исторического процесса и исторического познания, исторического бытия и исторического сознания: «История – это одновременно происходящее и его самосознание, история и знание истории»¹³⁸. Такая трактовка сочетается у Ясперса с мыслью о *принципиальной незавершённости* исторического развития. В *онтологическом* плане эта незавершённость проявляется в том, что история не может *закончиться*, исчерпав себя, а может лишь *прерваться* в результате природной, космической катастрофы, спо-

¹³⁷ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.

¹³⁸ Там же. С. 243.

собной уничтожить человечество. В *эпистемологическом* плане незавершённость истории проявляется в никогда не прекращающемся переписывании и переосмыслении событий прошлого в свете тех или иных новых фактов, оценок, идеологий, ценностей. «Вынести об историческом явлении полное и окончательное суждение, – писал Ясперс, – мы не можем. Ибо мы – не божество, творящее суд, а люди, пользующиеся своим мышлением, чтобы соприкоснуться с историчностью, которую мы тем настойчивее ищем, чем лучше мы ее понимаем»¹³⁹. Прошлое в этом смысле никогда не завершено, оно продолжает жить в настоящем: «То, что было, может быть истолковано по-новому. То, что казалось решенным, вновь становится вопросом. То, что было, еще откроет, что оно есть. Оно не лежит перед нами как останки былого. В прошлом заключено больше, чем было извлечено из него до сих пор объективно и рационально»¹⁴⁰. Причина незавершённости истории, понятой как единство исторического процесса и процесса историописания, кроется в *историчности* человеческого существа.

Что означает термин «историчность» у Ясперса? Это понятие имеет несколько основных смыслов¹⁴¹, главный из которых, несомненно, заключается в утверждении *конечного* характера человеческого бытия. Факт существования и познания истории как специфической, отличной от природы, реальности связывается Ясперсом прежде всего с экзистенциальной конечностью и незавершённостью человека: «Почему вообще существует история? Именно потому, что человек конечен, незавершен и не может быть завершен, он должен в своем преобразовании во времени познать вечное, и он может познать его только на этом пути»¹⁴². Ясперс ставит знак равенства между сущностной *незавершённостью* человека и его *историчностью*¹⁴³.

¹³⁹ Ясперс К. Указ. соч. С. 243.

¹⁴⁰ Там же. С. 266.

¹⁴¹ См.: Дёмин И. В. Традиция и историчность в контексте герменевтической философии М. Хайдеггера // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2014. № 2 (30). С. 33-40.

¹⁴² Ясперс К. Указ. соч. С. 242.

¹⁴³ В различных неклассических историософских концепциях на первый план выходят разные смыслы понятия «историчность». В большинстве случаев тер-

Существенное значение для осмысления проблемы единства исторического процесса имеет трактовка соотношения *истории* и *природы*: «История существует не сама по себе, подобно природе, а на основании природы, которая существовала с незапамятных времен, есть и теперь и является той основой, на которой зиждется все то, что составляет нашу жизнь»¹⁴⁴. Ясперс сравнивает два типа развития: развитие в природе и собственно историческое развитие. Общим для них является необратимый характер процессов¹⁴⁵, различие же заключается в том, что «природа не осознает себя в своей истории»¹⁴⁶, это «процесс, который просто идет, не осознавая себя»¹⁴⁷. Исторический процесс, напротив, с необходимостью предполагает осмысление, осознание, рефлекссию, которая находит своё выражение в различных формах историописания. Если природа «служит только материалом для простого повторения общих форм и законов»¹⁴⁸, то «история есть то происходящее, которое, пересекая время, уничтожая его, соприкасается с вечным»¹⁴⁹. В трактовке соотношения истории и природы Ясперс придерживается классической гегелевской схемы, суть которой заключается в различении бытия-в-себе (природы) и бытия-для-себя (сознания, самосознания).

Природа, по Ясперсу, неисторична в том смысле, что по человеческим масштабам эволюция форм природного бытия происхо-

мин «историчность» указывает на отсутствие и невозможность всеобщих и универсальных форм человеческого существования (культурных, политических, социальных и прочих), на их культурно-историческую обусловленность. В герменевтически ориентированной философии истории (Хайдеггер, Гадамер) под «историчностью» понимается по преимуществу соотносённость субъекта с традицией, его изначальная включённость в традицию. В экзистенциализме Ясперса историчность отождествляется с сущностной незавершённой и конечностью человеческого бытия. Все указанные аспекты историчности тесно связаны, однако, существенное значение имеет тот факт, что в разных историософских концепциях делается акцент на тот или иной смысл этого термина.

¹⁴⁴ Ясперс К. Указ. соч. С. 244.

¹⁴⁵ Там же.

¹⁴⁶ Там же.

¹⁴⁷ Там же.

¹⁴⁸ Там же. С. 242.

¹⁴⁹ Там же. С. 242 .

дит крайне медленно: «Видимый аспект ее в масштабе человеческой жизни – просто повторение одного и того же»¹⁵⁰. В этой связи Ясперс даёт интересную трактовку циклическим версиям всемирной истории (Шпенглер, Тойнби). В основании данного типа историософской рефлексии лежит ориентация на тот тип развития, который характерен для *природы*, природного бытия. Цивилизационно-циклические концепции всемирной истории являются выражением присущей новоевропейскому человеку привычки «мыслить в категориях мира природы»¹⁵¹.

В контексте философии Ясперса природа рассматривается как пространство *повторения*, а история – как область *неповторимых* событий. «Чем уникальнее неповторимое, чем менее идентична повторяемость, тем подлиннее история»¹⁵².

Ясперс стремится сохранить идею единства истории, поскольку усматривает в ней проявление глубинной экзистенциальной потребности. Однако те трактовки единства истории, которые предлагались в рамках классической историософской рефлексии, представляются немецкому философу неприемлемыми, или, по меньшей мере, недостаточными. Ясперс осуществляет критику спекулятивной (телеологически ориентированной) историософии с экзистенциалистских позиций.

В телеологических историософских концепциях (христианство, Гегель, Маркс) утверждалась принципиальная *конечность* человеческой истории. В основании классической философии истории лежала *идея конца истории*, презумпция завершенности исторического развития. Теория всемирной истории гегелевского типа предполагала знание «цели» и «финала» всемирной истории и возможность выносить окончательные суждения относительно тех или иных исторических событий и явлений. Ясперс же исходит из того, что история в принципе не может быть завершена, не может прийти к своему логическому концу. Как уже было показано, потенциальная *бесконечность истории* связывается Ясперсом с экзистенциальной *конечностью* и незавершенностью *человеческого*

¹⁵⁰ Ясперс К. Указ. соч. С. 244.

¹⁵¹ Там же. С. 244.

¹⁵² Там же. С. 251.

существа. Осознание экзистенциальной конечности человека лежит в основании критики классической, телеологически ориентированной философии истории.

В контексте классической философии истории Ясперс различает два типа историософских построений: «Конструкции единой истории человечества были попытками объяснить знание о единстве либо божественным откровением, либо способностью разума»¹⁵³. В первом случае знание о единстве истории рассматривается как результат божественного откровения, истоки и цель истории обнаруживаются не в самом историческом процессе, а вне его, в Божественном Разуме. Во втором случае «предполагалось наличие тенденции, в соответствии с которой все, еще неизвестные, народы мира будут постепенно приобщаться к одной, т. е. собственной, культуре, введены в сферу собственного жизненного устройства»¹⁵⁴. Христианский провиденциализм и линейные европоцентристские схемы всемирной истории (Гегель, Маркс) оказываются для Ясперса равно неприемлемыми: «Историю в целом мы не способны ощутить ни как действительность, ни как пророческое видение»¹⁵⁵.

«Родовой дефект» спекулятивных теорий всемирной истории Ясперс усматривает в следующем: если цель всемирной истории нам уже заранее известна, то всякое конкретное событие начинает рассматриваться в качестве одного из множества эпизодов разворачивающейся всемирной истории, конкретное историческое существование утрачивает свою самоценность и самобытность. «Каждое человеческое существование, каждая эпоха, каждый народ является звеном цепи»¹⁵⁶, низводится до уровня *средства*, необходимого для осуществления «цели» мировой истории.

Постижение истории как целостности в рамках классической историософии предполагает возможность *знания* об истоках и цели всемирно-исторического процесса. Такого рода знание, однако, конечному человеку недоступно. Вопреки тому, что утверждают

¹⁵³ Ясперс К. Указ. соч. С. 265.

¹⁵⁴ Там же.

¹⁵⁵ Там же. С. 267.

¹⁵⁶ Там же. С. 265.

создатели телеологически ориентированных теорий исторического процесса, истоки и финал всемирной истории от нас *сокрыты*. Человек обладает лишь ограниченным полем зрения, он «видит, в каком направлении могут идти возможные пути (исторического развития – И. Д.), но не знает, что является истоками и целью целого (всемирной истории – И. Д.)»¹⁵⁷.

Если знание об истоках истории и её цели для человека недоступно, почему нельзя вообще отказаться от идеи единства истории, от попыток постичь смысл истории как целостности? Отвечая на этот вопрос, Ясперс раскрывает *экзистенциальную значимость* идеи единства истории: «Если мы не хотим, чтобы история распалась для нас на ряд случайностей, на бесцельное появление и исчезновение, на множество ложных путей, которые никуда не ведут, то от идеи единства в истории отказаться нельзя»¹⁵⁸. Идея единства человеческой истории является одной из важных составляющих осмысленности и понятности универсума как такового.

Стремление к постижению единства истории не является следствием праздного любопытства, но выражает определённую экзистенциальную потребность, присущую человеку. Речь идёт о потребности в понимании (самопонимании) и ориентации. Различные теории всемирной истории в этой связи могут быть истолкованы как попытки удовлетворить эту изначальную потребность. «В попытке постигнуть единство истории, т. е. мыслить всеобщую историю как целостность, отражается стремление исторического знания найти свой последний смысл»¹⁵⁹.

История рассматривается Ясперсом в качестве неустранимого посредника на пути человека к самому себе, универсальной среды самопонимания и самоосмысления: «К чему я принадлежу, во имя чего я живу – все это я узнаю в зеркале истории»¹⁶⁰. «История заставляет того, кто взирает на нее, обратиться к самому себе и своему пребыванию в настоящем»¹⁶¹. Чем глубже мы понимаем про-

¹⁵⁷ Ясперс К. Указ. соч. С. 266.

¹⁵⁸ Там же.

¹⁵⁹ Там же. С. 264.

¹⁶⁰ Там же. С. 276.

¹⁶¹ Там же. С. 274.

шлое, тем глубже мы понимаем и настоящее, своё место в настоящем.

Вопрос о единстве истории Ясперс не только признаёт правомерным, но рассматривает его в качестве *важнейшего* вопроса философии истории: «При изучении истории в философском аспекте всегда ставился вопрос о единстве, посредством которого человечество составляет одно целое»¹⁶². Вся трудность, однако, заключается в *поиске оснований* этого единства. В качестве аргументов в пользу идеи единства человеческой истории в классической историософии назывались: общность биологического происхождения, близость религиозных представлений, форм мышления, орудий, социальных институтов и т.д. Каждый из этих аргументов содержит в себе некоторую двусмысленность. Ясперс разбирает различные варианты ответа на вопрос об основаниях единства истории, которые давались в рамках классической историософской рефлексии, и находит их неудовлетворительными или, по меньшей мере, недостаточными. В то же время, он обнаруживает и «следы истины» во всех предшествовавших теориях всемирной истории: «Ложными эти усилия становятся тогда, когда на целое переносятся свойства частичного. Истина являет себя только как намек и знак»¹⁶³.

Единство истории, согласно Ясперсу, вообще не может быть осмыслено в качестве *фактической данности*. Оно – не данное, но *заданное*, не факт, но цель. Мы не можем ничего *знать* об истории как целостности, об истоках истории и её цели: «Единство истории, – отмечает Ясперс, – не может быть постигнуто знанием»¹⁶⁴, «для постижения единства недостаточно самого ясного сознания или высокого духовного творчества»¹⁶⁵.

Подлинную основу единства человеческой истории Ясперс усматривает в возможности *экзистенциальной коммуникации*¹⁶⁶ и

¹⁶² Ясперс К. Указ. соч. С. 264.

¹⁶³ Там же. С. 267.

¹⁶⁴ Там же. С. 266.

¹⁶⁵ Там же.

¹⁶⁶ О понятии экзистенциальной коммуникации у Ясперса см.: Белозёров А. Б. Понятие коммуникации в экзистенциальной философии К. Ясперса // Вестник

взаимопонимания между представителями разных культур. «Единство истории возникает из того, что люди способны понять друг друга в идее единого, в единой истине, в мире духа, в котором все осмысленно соотносится друг с другом, все сопричастно друг другу, каким бы чуждым оно ни было»¹⁶⁷. Способность к пониманию другого и чужого и расширению возможностей коммуникации является, согласно Ясперсу, самым верным свидетельством в пользу идеи единства человечества. Все утверждения о совершенной чуждости людей и невозможности взаимопонимания, с точки зрения Ясперса, являются «выражением разочарованности, усталости, отказа от выполнения настоящего требования человеческой природы, возведением невозможности данного момента в абсолютную невозможность»¹⁶⁸.

Понимая единство истории в перспективе расширения *возможностей и пространства коммуникации*, Ясперс подчёркивает, что это единство никогда не будет опознано в качестве *факта*, но всегда останется *заданием*, задачей, не допускающей окончательного разрешения. «Единство в качестве цели – беспредельная задача; ведь все становящиеся для нас зримыми виды единства – частичны, они – лишь предпосылки возможного единства или нивелирование, за которым скрывается бездна чуждости, отталкивания и борьбы»¹⁶⁹. Единство истории, по Ясперсу, – это всегда *становящееся* единство¹⁷⁰. Только такое понимание истории соответствует экзистенциалистскому пониманию человека как *открытой возможности и не знающей завершения процессуальности*.

В качестве необходимого условия межкультурной общечеловеческой коммуникации Ясперс рассматривал общий духовный исток человечества – «осевую эпоху» как корень и почву общеис-

костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. 2011. Вып. 3. Т. 17. С. 58-62.

¹⁶⁷ Ясперс К. Указ. соч. С. 262.

¹⁶⁸ Там же. С. 270.

¹⁶⁹ Там же. С. 270.

¹⁷⁰ Губман Б. Л. Смысл истории: Очерки современных западных концепций. М.: Наука, 1991. С. 125

торического бытия¹⁷¹. «Осевое время» – это «священная» эпоха мировой истории¹⁷². «А священная история потому и священна, что хотя она и происходит на земле, но корни и смысл ее – неземные»¹⁷³.

Единство истории, по Ясперсу, есть своего рода *горизонт*, который сам является невидимым, но внутри которого мы только и способны вообще что-либо видеть. Всемирная история рассматривается Ясперсом как потенциально бесконечное движение под знаком единства, движение, подчинённое представлениям и идеям о единстве. Единство истории даёт о себе знать в «воле к беспредельной коммуникации в качестве бесконечной задачи, которая стоит перед не знающими завершения человеческими возможностями»¹⁷⁴. В такой трактовке идеи единства истории отчётливо проявляется преемственность историософии Ясперса по отношению к философии истории Канта, в которой «цель истории» (не обнаруживаемая в исторической событийности, но приписываемая ей) рассматривалась в качестве «регулятивной идеи», позволяющей упорядочивать исторические события и делающей возможным историописание как таковое¹⁷⁵.

Всё доступное нам в истории простирается между двумя полюсами – между истоком всемирной истории и её целью, сами же исток и цель для человеческого познания принципиально недостижимы. Тем не менее, они всякий раз *предполагаются* нами и являются предметом нашей «философской веры». Ясперс в своей концепции преодолевает свойственное классической историософии понимание всемирной истории как завершённой (или рассматриваемой в перспективе *возможного* и *ожидаемого* завершения) целостности. Ясперс исходит из того, что человек всегда находится *внутри* истории как принципиально *незавершённой* цело-

¹⁷¹ Гайденко П. П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 24.

¹⁷² Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. С. 314.

¹⁷³ Там же.

¹⁷⁴ Ясперс К. Указ. соч. С. 270.

¹⁷⁵ См.: Берковский Й. Философия истории Канта в современном прочтении // Философские науки. 1997. № 3-4. С. 121-143.

стности. Всемирная история не может быть постигнута разумом как обозримое и завершённое целое. «История не завершена, она таит в себе бесконечные возможности»¹⁷⁶, поэтому всякая концепция, претендующая на рациональное постижение истории как целостности, неизбежно разрушается под напором новых фактов и новых интерпретаций. Допущение единства человечества и, соответственно, человеческой истории оказывается у Ясперса постулатом философской веры¹⁷⁷. Философская вера есть вера в *общий исток* и *общую цель* всемирной истории. «Философская вера, как ее мыслит Ясперс, находится как бы на границе между верой религиозной и научным знанием, а потому может восприниматься как прафеномен и религии, и науки»¹⁷⁸.

Стремление постичь историю как целостность связано с определённым экзистенциальным состоянием, которое Ясперс определяет как «неудовлетворённость историей»¹⁷⁹. Неудовлетворённость историей порождает в человеке желание вырваться за пределы истории, быть неподвластным истории. «Нам хотелось бы прорваться сквозь нее к той точке, которая предшествует ей и возвышается над ней, к основе бытия, откуда вся история представляется явлением, которое никогда не может быть внутренне “правильным”; прорваться туда, где мы как бы приобщимся к знанию о сотворении мира и уже не будем полностью подвластны истории»¹⁸⁰. В неудовлетворённости историей и в стремлении человека преодолеть свою историческую обусловленность проявляется, с одной стороны, экзистенциальная конечность (историчность) человеческого существа, с другой стороны, изначальная соотнесённость человека с Богом как абсолютным бытием. Человек «предстает творящим и постигающим историю существом, благодаря своей изначальной связи с божественным абсолютом»¹⁸¹.

¹⁷⁶ Ясперс К. Указ. соч. С. 276.

¹⁷⁷ Гайденко П. П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса. С. 20.

¹⁷⁸ Там же. С. 20.

¹⁷⁹ Там же. С. 277.

¹⁸⁰ Ясперс К. Указ. соч. С. 277.

¹⁸¹ Губман Б. Л. Смысл истории: Очерки современных западных концепций. М.: Наука, 1991. С. 119.

Ясперс рассматривает различные пути и способы «трансцендирования» человеком собственной исторической обусловленности. Вопросание об историчности мироздания в целом, о смысле истории как целостности (философия истории и философствование в целом) – это один из способов «выхода» человека за границы истории. «Понимание истории в ее целостности выводит нас за пределы истории»¹⁸², уловить единство истории означает тем самым «вознестись над историей». История в этом смысле может быть определена как *путь к надысторическому*, как выражение изначального стремления человека обрести надысторическую основу своего бытия.

Однако само это вознесение над историей, преодоление истории «остаётся задачей в рамках истории»¹⁸³. «Мы живем, не обладая знанием о единстве, но, поскольку мы живем, вырастая из этого единства, наша жизнь в истории становится надысторической»¹⁸⁴. Стремление человека вырваться за пределы истории, преодолеть историческую обусловленность является неотъемлемой частью исторической жизни: «Нет пути в обход истории, путь идет только через историю»¹⁸⁵. В этом заключается главный парадокс человеческой экзистенции.

5. Антисубстанциализм постметафизической философии истории. Поль Вен

Во всех классических версиях философии истории сохраняется и удерживается принципиальное различие между историческим и внеисторическим, природным (материализм, натурализм), или между историческим и сверхисторическим, надысторическим (идеализм, религиозно-философские концепции истории). Это различие, наряду с презумпцией целостности исторического процесса, является конститутивным для метафизического типа исторической философской рефлексии.

¹⁸² Ясперс К. Указ. соч. С. 279.

¹⁸³ Там же. С. 280.

¹⁸⁴ Там же.

¹⁸⁵ Там же.

Начиная с последней трети XIX в. (Дильтей, Зиммель) *универсализация историзма* становится одной из важных тенденций развития европейской философии. Эта тенденция проявляется в историзации тех аспектов и регионов бытия, которые в классической трансцендентальной философии полагались в качестве внеисторических или сверхисторических. Строго говоря, интенция *историзации сущностей* в радикальном историзме неотделима от интенции отказа от субстанциалистского и эссенциалистского понимания истории как таковой. Рассмотрим в качестве примера антиэссенциалистской, постметафизической трактовки истории концепцию современного французского философа и историка П. Вена.

Классический историзм, представленный в историософских построениях Гегеля и Маркса, оценивается Веном как бесполезная и ложная установка. Историзм «породил больше сложностей, нежели решил – и даже поставил – проблем»¹⁸⁶. Чтобы освободиться от историзма, необходимо, полагает Вен, раз и навсегда признать, что *всё исторично*. Такой историзм, доведенный до своего логического конца, становится безвреден¹⁸⁷. Вен, вслед за Анкерсмитом, усматривает в классическом историзме своего рода *промежуточный этап* или *остановку на полпути* между субстанциализмом и радикальным историзмом, отождествляющим мир как таковой с «миром истории», «миром становления»¹⁸⁸.

Вен различает историю как *литературный жанр* (нарратив, повествование) и историю как *поле исторических событий* («виртуальный домен исторического жанра»¹⁸⁹). История как жанр – это «царство с изменяющейся территорией, которое данный жанр захватил в этом домене в тот или иной век»¹⁹⁰. Так, в одну эпоху пишут историю военную и политическую, в другую – историю повседневности, историю костюма или историю сексуальности и т.д. «История, какой ее пишут в ту или иную эпоху, – это всего лишь

¹⁸⁶ Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. М.: Научный мир, 2003. С. 39.

¹⁸⁷ Там же. С. 40.

¹⁸⁸ Там же. С. 40.

¹⁸⁹ Там же. С. 25.

¹⁹⁰ Там же.

участок, расчищенный посреди огромного леса, который по праву принадлежит ей целиком»¹⁹¹. В решении проблемы историчности (что исторично, а что неисторично) нельзя отталкиваться от границ исторического жанра, которые, как убедительно показывает Вен, сами являются историчными (относительными, условными и изменчивыми). Наличные границы историописания (исторического жанра) не совпадают с границами историчности. Последние всегда шире, поскольку, в конечном счёте, «*всё исторично*». Следовательно, гипотетически может быть написана *любая* история, история *любой* сингулярности.

Сама возможность изменения (и расширения) «территории исторического» связана с тем, что «историки могут свободно кроить любую эпоху по своему усмотрению <...>, поскольку у истории нет своей структуры»¹⁹². Здесь Вен воспроизводит ключевой тезис нарративной философии истории, согласно которому историческая реальность «сама по себе» не имеет нарративной структуры, а исторические события упорядочиваются и структурируются только в нарративе, в процессе историописания.

Отсутствие структуры, порядка, иерархии внутри истории как событийного поля означает, что ни один событийный ряд не может претендовать на первенство по отношению к другому. Политическая история ничуть не важнее, чем история искусства, а последняя равноценна истории костюма или истории жилищного строительства. «Удобно различать историю экономическую, политическую, историю техники и т.д., но ни в какой методологии не сказано, что одна из этих историй главнее других»¹⁹³. В этой связи Вен развенчивает иллюзию так называемой *общей истории*, в центре которой долгое время находилась история политическая, история государств (это мы видим и в гегелевской философии истории). Никакой общей истории, согласно Вену, не существует, за всякой общей историей скрывается какая-то частная история, какой-либо событийный ряд, который не имеет никаких преимуществ по сравнению со всеми остальными. В этом пункте Вен почти дословно

¹⁹¹ Вен П. Указ. соч. С. 26.

¹⁹² Там же. С. 24.

¹⁹³ Там же. С. 26.

воспроизводит критику идеи всеобщей истории у Б. Кроче, однако, итальянский философ, отрицая возможность построения теории всеобщей истории гегелевского типа, не отрицает при этом возможности постижения всеобщего в истории. Иными словами, Кроче отрицает всеобщую историю (Историю), которая противостоит всем частным и специальным историям, потому, что желает во всякой «частной» истории увидеть проявление всеобщего. Мотивы критики идеи всеобщей истории в концепции П. Вена иные. Он стремится не к постижению единства исторического процесса, но к *уравниванию* всех действительных и возможных событийных рядов.

Возможность написания общей истории (например, «истории средних веков», «истории России» и т.д.) в контексте классического историзма базировалась на презумпции различения двух уровней («пластов») исторической событийности и, соответственно, исторического повествования: *истории как таковой*, Истории (с заглавной буквы) и *истории чего-либо* (частной, специальной истории). Сердцевиной Истории в контексте классических теорий исторического процесса (гегелевской, марксистской) признавалась какая-либо *частная* история (история государства, история производительных сил, история философии и т. п.). Эта частная история объявлялась историей *сущностной и выполняла «репрессирующие» функции в культуре*. Все остальные событийные ряды рассматривались в качестве *проявлений* сущностной истории. «Сущностная история» становилась не просто темой приоритетного интереса со стороны исследователей, она полагалась в качестве начала, конституирующего *единство и упорядоченность* истории как таковой (всей исторической событийности).

Вен занимает по вопросу о единстве истории последовательно антисубстанциалистскую и антиэссенциалистскую позицию: «История с большой буквы <...> не существует: существует лишь “история чего-либо”». Событие приобретает смысл только в ряду событий, количество рядов бесконечно, между ними нет иерархических связей, и <...> они не сходятся в геометрале, включающем

все проекции объекта»¹⁹⁴. Другими словами, нет никакой «привилегированной» сущностной истории, которая гарантировала бы единство всемирно-исторического процесса, его упорядоченность, умопостигаемость и благоприятный исход. Все событийные ряды в логическом и онтологическом смысле принципиально равноправны и равноценны.

Ни одна философия истории спекулятивного типа (теория всемирно-исторического процесса), согласно Вену, никогда в действительности не является тем, чем она претендует быть. «Все философии истории суть *нонсенс*, плод догматических иллюзий, вернее, они были бы *нонсенсом*, если бы не были, как правило, философиями одной из “историй чего-либо” среди прочих историй нации»¹⁹⁵ (курсив Вена – И. Д.). История как единое целое от нас всегда ускользает, написать такую историю (Историю) невозможно. Вен признаёт «законными» лишь две крайности: «провиденциализм *Града Божьего* и эпистемологию истории; все прочее не имеет права на существование»¹⁹⁶. Так, гегелевская и марксистская схемы исторического процесса в той степени, в которой они претендуют на осмысление всемирной истории в её единстве и упорядоченности, полностью лишены смысла.

В той мере, в какой теория всемирной истории действительно опирается на исторические факты, она представляет собой всего лишь «крупномасштабную историческую констатацию», которая дублирует конкретно-исторические исследования. Если же речь идёт о какой-то таинственной силе (божественное Провидение, мировой дух и т. п.), которая действует в истории и известна нам *через откровение*, то в этом случае философия истории, несущая в себе знание о будущем и/или знание цели всемирно-исторического процесса, также не имеет особой ценности для историка. Вен метафорически поясняет это следующим образом: «Информация о том, что поезд направляется в Орлеан, не включает в себя и не объясняет всего того, чем могут быть заняты пассажиры в ваго-

¹⁹⁴ Вен II. Указ. соч. С. 33.

¹⁹⁵ Там же.

¹⁹⁶ Там же. С. 36.

нах»¹⁹⁷. Таким образом, даже если признать правомерность провиденциалистской точки зрения на историю, она, согласно Вену, не станет ключом к пониманию всякого исторического события и критерием для отделения значимого от незначительного на «территории исторического».

В концепции Вена отрицание собственной (объективно присущей истории) структурированности, упорядоченности фактов и событий является только следствием отрицания единства исторического процесса и констатации невозможности философии истории (теории всемирной истории) как таковой.

Подведём итог. В контексте метафизической философии истории единство исторического процесса обеспечивается благодаря различению двух уровней исторической событийности: сущностной истории, которая отождествляется с *логикой истории*, и истории эмпирической. В постметафизической философии, рассмотренной на примере исторической эпистемологии П. Вена, вообще отрицается возможность концептуального осмысления всемирной истории как целостности, а признается лишь множественность не сводимых друг к другу и логически равноправных событийных рядов. Промежуточное положение между спекулятивной метафизической историософией и антисубстанциалистски ориентированной эпистемологией истории занимают концепции Б. Кроче и Л. П. Карсавина. В них отрицается идея конца истории, но сохраняется возможность осмысления всемирной истории как «незавершённой целостности».

¹⁹⁷ Вен П. Указ. соч. С. 35.

ГЛАВА II. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ КАРСАВИНА В ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

1. Обоснование методологии исторического познания в метафизике всеединства Карсавина

Начиная с Аврелия Августина философия истории как теория исторического процесса была господствующим типом философско-исторической рефлексии. Своего наивысшего расцвета этот способ осмысления истории достиг в XIX веке, когда были созданы масштабные схемы всемирной истории (гегелевская и марксистская), которые, вкуче с теориями цивилизаций (Данилевский, Шпенглер, Тойнби), фактически, исчерпали спектр возможных позиций в области традиционной (метафизической) философии истории. С конца XIX в. в таких философских направлениях как *неокантианство* (В. Виндельбанд и Г. Риккерт), *неогегельянство* (Б. Кроче), *философия жизни* (В. Дильтей) на первый план в философско-историческом познании всё более выходят *эпистемологические* вопросы, проблемы *методологии* исторического исследования. Эта тенденция получила дополнительный импульс в связи с так называемым *лингвистическим поворотом*, который в области исторического познания конституировался как *поворот нарративный*¹⁹⁸. Традиционная философия истории (теория исторического процесса) стала разоблачаться в качестве «спекулятивной» и логически противоречивой¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Подробнее об этом см.: Дёмин И. В. К вопросу о соотношении философии истории и философии языка в ситуации лингвистического поворота // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. 2014. № 1. С. 6-1; Дёмин И. В. Постметафизическая философия истории: между онтологическим и лингвистическим поворотами // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2014. № 1 (15). С. 43-51.

¹⁹⁹ См., например: Данто А. Аналитическая философия истории / Пер. с англ. А. Л. Никифорова, О. В. Гавришиной. М.: Идея-Пресс, 2002. 289 с.

Не будет преувеличением сказать, что классическая философия истории в XX в. представляла собой по преимуществу *маргинальный* тип дискурса, находящийся в стороне от наиболее значимых философских дискуссий. «Эпоха грандиозных философских конструкций, претендовавших на философское осмысление всемирной истории в ее целостности, завершилась в прошлом столетии и, кажется, безвозвратно»²⁰⁰. Несмотря на это, для целого ряда философских направлений XX в. характерно стремление преодолеть крайности метафизического «онтологизма» (Гегель, Шеллинг) и позитивистского или неокантианского методологизма в осмыслении истории. Речь идёт прежде всего о герменевтико-феноменологическом направлении, представленном экзистенциальной аналитикой Dasein М. Хайдеггера и философской герменевтикой Г.-Г. Гадамера и П. Рикёра. К этому же направлению следует отнести и поздние работы Ф.-Р. Анкерсмита («Возвышенный исторический опыт»²⁰¹). В русской философии задача преодоления разрыва между онтологической философией истории (теорией исторического процесса) и исторической эпистемологией (теорией и методологией исторического познания) наиболее последовательно решалась в рамках «школы всеединства», одним из наиболее ярких представителей которой был Л. П. Карсавин

Философия истории Карсавина интересна, как минимум, в двух аспектах. Во-первых, это, пожалуй, единственная в русской философии всеединства последовательная и систематическая проработка основных вопросов метафизики истории. Из всех русских философов, представителей «школы всеединства», именно Карсавину принадлежит заслуга создания целостной историософской концепции. Другие представители этого направления (Соловьёв, Франк, Булгаков, Лосский) не уделяли философии истории должного внимания. Во-вторых, в философии истории Карсавина оба аспекта историософской рефлексии (онтологический и эпистемологический/методологический) оказываются теснейшим образом

²⁰⁰ Перов Ю. В. Историчность и историческая реальность. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 12.

²⁰¹ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт / Пер. с англ. А. А. Олейникова, И. В. Борисовой, Е. Э. Ляминой и др. М.: Европа, 2007.

связанными друг с другом. Теория и методология исторического познания, намеченная (хотя и в самых общих чертах) Карсавиным, прямо вытекает из его теории исторического развития, а последняя имеет свои истоки в метафизике всеединства.

1. Критика методологизма неокантианского толка. Обоснование необходимости «метафизики истории»

Ключевое положение философии истории Карсавина, во многом определившее своеобразие его концепции, формулируется следующим образом: *историческое познание есть момент самого исторического процесса*. «Мы исходим из неразрывной связи между бытием и знанием, которое является модусом первого, и сохраняем таким образом укоренившуюся в обычном словоупотреблении двузначность термина “история” (история есть и процесс исторического бытия и наука о нем)»²⁰². Этот тезис непосредственным образом вытекает из той версии философии всеединства, которую разрабатывает Карсавин, и направлен против *методологизма* в философии, против попыток ограничить философию истории рамками теории исторического познания и вопросами методологии.

Карсавин отмечает, что метафизика истории неизбежно «всплывает во всех попытках ограничить себя пределами теории исторического знания»²⁰³. В первой трети XX в. методологизм в философии истории был представлен по преимуществу двумя направлениями – позитивизмом и неокантианством. Особое влияние на методологию истории оказало неокантианство. Замысел неокантианства (в частности, Г. Риккерта) ограничить философию историю вопросами «общей методологии» исторических наук (наук о культуре)²⁰⁴ оценивается Карсавиным как *принципиально нереализуемый*. Методология «отнесения к ценностям» не может обойтись без «онтологии», то есть без представлений «о самой природе

²⁰² Карсавин Л. П. Философия истории. СПб.: АО Комплект, 1993. С. 17.

²⁰³ Там же. С. 17.

²⁰⁴ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Пер. с нем. А. Ф. Зотова. М.: Республика, 1998. С. 44-128.

исторического бытия и о стыдливо скрываемом за понятием «системы ценностей» Абсолютном»²⁰⁵. Неокантианская методология «отнесения к ценности» имплицитно содержит в себе «метафизику».

Карсавин различает три аспекта философии истории, связанные с тремя основными задачами: 1) исследование первоначал исторического бытия и исторического познания (теория истории, включающая теорию исторического процесса и теорию исторического познания), 2) прояснение места истории в бытии и отношения исторического бытия к бытию абсолютному (философия истории в узком смысле), 3) познание исторического процесса в его целостности, раскрытие смысла этого процесса (метафизика истории)²⁰⁶.

Под «метафизикой истории» Карсавин понимает «конкретное познание исторического процесса в свете наивысших метафизических идей»²⁰⁷. Наивысшая метафизическая идея и универсальный принцип объяснения у Карсавина – это *всеединство*. В самом общем смысле под всеединством понимается совершенное единство, не исключающее, но предполагающее множественность, «трансрациональное тождество части целому». Всеединству как «многоединству» присущи полная взаимопроникнутость и в то же время взаимораздельность всех его элементов²⁰⁸.

Карсавин предпочитает говорить не о *частях* или *элементах*, но о *моментах* всеединства, чтобы подчеркнуть присущий всеединству (всеединному субъекту) характер *органической целостности*. Всеединство присутствует в каждом своём моменте, но в «стяжённом» виде. Термином «стяжённое всеединство», заимствованным у Николая Кузанского²⁰⁹, Карсавин обозначает особый

²⁰⁵ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 16.

²⁰⁶ Там же. С. 16.

²⁰⁷ Там же. С. 15.

²⁰⁸ Философия: энциклопедический словарь / Под ред. А. А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. С. 190.

²⁰⁹ «Понятие “стяженного” у Карсавина, – отмечает А. Л. Анисин, – является передачей понятия *contractio* у Николая Кузанского» (Анисин А. Л. Принцип соборности бытия. Тюмень: Тюменский юридический институт МВД России, 2006. С. 84).

способ или образ присутствия целого в своей части, либо одной части целого в другой²¹⁰. Целое присутствует в каждой своей части, но в потенциальном, непроявленном, «стяжённом» виде. С.С. Хоружий отмечает, что «анализируя любые явления, Карсавин всегда первым делом включает их в некоторую объемлющую их цельность, в более широкое единство, которое считает высшим и первичным по отношению к ним»²¹¹.

Карсавин различает в составе всеединства два типа «моментов»: «моменты-качествования» и «моменты-индивидуальности» («моменты-личности»). Моменты-личности – это субъекты (не только отдельные индивиды, но также «исторические индивидуальности» – народы, культуры, социальные группы и т.д.). Для Карсавина принципиально то обстоятельство, что субъекта как такового нет *вне его качествований*, отдельно от них. «Субъект – это и каждое отдельное качественное, и все они вместе, причём, когда “развёрнуто” какое-то одно качественное, то все остальные не исчезают, но даны в нём в “свёрнутом”, неразличимом и недифференцированном состоянии – в форме “стяжённого (все)единства”»²¹². Субъект есть *всеединство своих качествований*. В рамках такой онтологической модели особую остроту приобретают вопросы о соотношении: 1) моментов-качествований и моментов-личностей, 2) различных качествований между собой, 3) отдельных моментов-личностей. Эти три группы вопросов занимают центральное место в философии истории Карсавина.

Историческое познание рассматривается Карсавиным как одно из качествований развивающегося исторического субъекта. Проблема соотношения исторического познания и исторического развития – это, таким образом, *частный случай* более общей проблемы соотношения моментов-качествований и моментов-личностей. Историческое познание есть одно из качествований

²¹⁰ См.: *Евлампов И. И.* История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть II. СПб.: Алетейя, 2000. С. 193-194; *Хоружий С. С.* Жизнь и учение Льва Карсавина // *Карсавин Л. П.* Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992. С. XXIV-XXV.

²¹¹ *Хоружий С. С.* Жизнь и учение Льва Карсавина. С. XXV.

²¹² *Моисеев В. И.* Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. С. 181.

(моментов) исторического субъекта, но при этом, подчёркивает Карсавин, «без истории как “науки” нет истории как действительности»²¹³. Как можно истолковать этот тезис в контексте метафизики всеединства? Здесь следует вспомнить основополагающий принцип, согласно которому каждый момент всеединства *тождествен* всеединству как таковому (каждый момент всеединства – это само всеединство в его *стяжённом виде*). Всеединства нет *вне* моментов всеединства. Фактически, Карсавин, вслед за Гегелем, утверждает, что *исторического бытия нет вне исторического познания* (и исторического сознания), подчёркивая, однако, что этот тезис не следует понимать как признание первичности исторического сознания и самосознания. Историческое сознание (и историческая наука как одна из его производных модификаций) не может быть первичным по отношению к историческому бытию (историческому процессу), так как оно является одним из моментов (качествований) этого бытия. Отношение между историческим бытием (историческим субъектом) и историческим познанием – это не отношение *первичности/вторичности*, но отношение *опосредования*. История, исторический субъект предполагает *самосознание, самопознание*. Историческое познание есть один из моментов, одно из проявлений самосознания исторического субъекта, но в этом моменте присутствует в потенциальном (стяжённом) виде вся история, всё историческое бытие.

Познание развития (истории) Карсавин рассматривает в качестве момента самого исторического развития и определяется его как «познавательную актуализацию»²¹⁴. Познание *актуализирует* развитие. Познание является не просто *выражением, манифестацией* процесса развития, но и одним из *способов осуществления* развития.

Познание развития (историческое познание) рассматривается Карсавиным как *самопознание*²¹⁵. Мысль о том, что историческое и социально-гуманитарное познание есть *самопознание*, является общим местом в философско-методологической литературе. Одна-

²¹³ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 212.

²¹⁴ Там же. С. 63.

²¹⁵ Там же. С. 64.

ко у Карсавина этот тезис приобретает новое, не вполне привычное звучание. Дело в том, что в контексте метафизики всеединства *знание* рассматривается как своеобразный «остаток» тождества данного момента с целым всеединства. Знание представляет собой «стяженное» присутствие всеединства в каждом из его моментов²¹⁶. Применительно к области истории это означает, что в историческом познании *выражается и сохраняется* единство субъекта с его прошлым и с прошлым «высших» субъектов (народа, культуры, человечества).

Будучи одним из качественований исторического субъекта и моментом истории (исторического бытия), историческое познание само «подлежит эмпирическому развитию»²¹⁷, то есть «имеет историю», исторично. В этом смысле можно говорить об *истории исторической науки*, учитывая, однако, что сама историческая наука есть одно из качественований исторического субъекта. Невозможно рассматривать историческую науку вне её соотнесённости с тем историческим субъектом, качественованием которого она является.

Субъектом исторического развития у Карсавина выступает «всеединое человечество», «человечество как конкретное всевременное и всепространственное единства всех своих моментов или индивидуализаций»²¹⁸. Следовательно, история в самом общем смысле – это развитие всего *человечества*. Это развитие всякий раз реализуется в отдельных своих качественованиях (наука, философия, религия, государственность и т.д.²¹⁹), а само «всеединое человечество» конкретизируется, индивидуализируется и дифференцируется в отдельных исторических субъектах (народах, социальных группах, культурах, индивидах). Следовательно, в более специальном смысле мы можем говорить об *истории качественований*

²¹⁶ *Евламиев И. И.* История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть II. СПб.: Алетейя, 2000. С. 194.

²¹⁷ *Карсавин Л. П.* Указ. соч. С. 212.

²¹⁸ Там же. С. 102.

²¹⁹ «Религиозность и религиозная догма, философия и наука, право, социальный, экономический, государственный строй и т. д. являются примерами исторических моментов-качественований» (*Карсавин Л. П.* Указ. соч. С. 108).

и истории субъектов, каждая из которых есть не что иное, как конкретизация и индивидуализация истории человечества как всеединства. Различие между историей качественований и историей субъектов, впрочем, не следует абсолютизировать, так как качественования – это всегда моменты развития исторического субъекта, а исторические субъекты не существуют вне своих качественований.

2. Развитие и субъект развития

Важнейшим понятием, раскрывающим смысл истории как таковой, выступает понятие *развития*. «Понятие развития является высшим и основным из тех “общих” понятий, которыми пользуется история в познании эмпирического становления»²²⁰.

Карсавин с самого начала проводит чёткое различие между понятиями «изменение» и «развитие». Это различие у него коррелирует с различием «природы» и «истории». Под «изменением» Карсавин понимает «непрерывно меняющуюся во времени систему взаимоотношений пространственно разъединённых элементов»²²¹. Ключевым для этой категории выступает пространственность и пространственная разъединённость элементов. Изменение есть там, где имеется пространственно разъединённое множество элементов. Нечто принципиально иное есть развитие. Отличие развития от изменения можно зафиксировать в следующих основных пунктах:

- развитие – это всегда развитие *органической целостности*; развитие не допускает никакой атомизации²²²;
- развитие *непрерывно* (тогда как изменение *дискретно*);
- развитие происходит *изнутри* самого развивающегося, оно не приходит извне.

²²⁰ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 210.

²²¹ Там же. С. 19.

²²² «Мы говорим о развитии душевной жизни, о развитии организма и т. д. и всегда при этом мыслим или воспринимаем некоторое замкнутое в себе (поскольку мы говорим о *его* развитии) целое» (курсив Карсавина – И. Д.) (Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 20)

Карсавин отмечает, что термин «развитие», вследствие самой своей этимологии, предрасполагает к ошибочному толкованию. Раз-витие (e-volutio, ex-plicatio и т.д.) в противоположность «свитию» (in-volutio, im-plicatio) означает *разворачивание, раскрытие, актуализацию*. Такое понимание «опасно тем, что позволяет предполагать меньшую онтологическую ценность будущего по сравнению с настоящим и даже прошлым»²²³. Карсавин полагает, что для обозначения того смысла, который обычно передаётся термином «развитие», удобнее было бы воспользоваться словом «витие» или «витье» («volutio», «plicatio»)²²⁴.

Самое главное отличие категории развития от категории изменения, которое ближе всего подводит нас к проблематике истории и историчности, – это *связь развития с категорией «субъекта»*. Субъект в контексте метафизики всеединства не может мыслиться «вне» процесса развития. Нет отдельно «субъекта» и «развития», но есть *развивающийся субъект*. «Развитие» и «субъект» – понятия соотносительные: развитие – это *развитие субъекта*, а субъект – это всегда *субъект развития*.

Развитие протекает *во времени*. Субъект же «объемлет» всё развитие (весь процесс развития). Отсюда следует всевременной (сверхвременной) характер субъекта²²⁵. Субъект «должен быть признан объемлющим и содержащим все развитие, т. е. всевременным, ибо развитие протекает во времени, с эмпирическим возникновением и погибанием его моментов, всепространственным постольку, поскольку развитие протекает в пространстве, всекачественным, ибо оно многообразно качественно, всеединым или “единым и всяческим”, ибо развитие не безразличность, а и единство и множество»²²⁶. В этой связи такие высказывания, как, например «субъект развивается», «субъект проходит определённые стадии своего развития» и т.д. могут быть приняты лишь с известными

²²³ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 34.

²²⁴ Там же.

²²⁵ Подробнее об этом см.: Резвых Т. Н. Проблема времени у Л. П. Карсавина // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2013. № 46 (2). С. 70-87.

²²⁶ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 20.

оговорками. Субъект не «развивается», субъект есть *целостность своего развития*, или: субъект – это процесс развития, взятый в его целостности.

Карсавин в своей метафизике всеединства уходит от расхожего и «усреднённого» понимания истории как *процесса изменения объекта во времени*. В его трактовке истории можно обнаружить сходство с неклассическим историзмом (Дильтей, Хайдеггер, Гадамер). Так, история, по словам Хайдеггера, не есть ни взаимосвязь движения (*Bewegungszusammenhang*) изменяющихся во времени объектов, ни «свободнопарящая последовательность переживаний субъектов». Тезис об историчности Dasein говорит, что историчен не свободный от мира (*weltlose*) субъект, а сущее, которое существует как бытие-в-мире. Событие истории есть событие бытия-в-мире (*Geschehen des In-der-Welt-seins*)²²⁷. При всех различиях в терминологии и характере философских построений Хайдеггера и Карсавина, можно усмотреть определённое сходство в трактовке истории и субъекта. Оно заключается в том, что «субъект» в обеих концепциях рассматривается как органическое единство своего прошлого, настоящего и будущего. Субъект не просто «*пребывает*» в истории (как внешнем по отношению к нему временном потоке, потоке «мирового времени»), не просто «*имеет историю*» (в качестве «груза прошлого» или определённого «исторического багажа»), субъект – это в известном смысле *и есть история* как целостность прошлого, настоящего и будущего.

3. Критика принципа детерминизма в методологии истории

С трактовкой истории как процесса развития (а не изменения) целостности (исторического субъекта) связана у Карсавина критика принципа детерминизма.

Понятие *причины*, согласно Карсавину, может применяться для объяснения процесса изменения. Причина – это всегда причина *изменения*, причин *развития* быть не может. «С непрерывностью развития, – пишет Карсавин, – причинное взаимоотношение

²²⁷ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 2001. S. 388.

элементов согласовать трудно: развитие не допускает деления развивающегося на “элементы”»²²⁸. Причинно-следственная связь элементов предполагает их разъединённость и наоборот: там, где мы имеем дело с пространственно-разъединёнными элементами, открывается возможность для причинного объяснения явлений. Нежелание многих историков и методологов отказаться от понятия причинности в историческом познании Карсавин связывает с тем, что причинность устойчиво ассоциируется с «научностью»: «Обычно признаком “научности” истории полагается причинное объяснение исторических “фактов”; и во всякое определение исторической науки включают, в том или ином виде, термин “причина”»²²⁹. С тем обстоятельством, что научность исторического познания прочно связывается с причинно-следственным способом объяснения связаны и попытки позитивистской методологии «выбросить из исторической науки понятие развития, заменив его понятием изменения»²³⁰.

По вопросу о причинном объяснении в истории Карсавин занимает предельно однозначную позицию: «Причинное объяснение в истории невозможно, и, если оно является необходимым условием научности, если история к нему стремится, она не наука»²³¹.

Карсавин показывает, что установка на поиск причин исторических событий и явлений несовместима с самой сущностью исторического. Он приводит многочисленные примеры, показывающие невозможность причинного объяснения в истории, несостоятельность различных версий детерминизма (географического, экономического и т.д.) в историческом познании. Такие социально-исторические феномены, как социальный строй, политическая жизнь, религия и пр. в контексте метафизики всеединства рассматриваются в качестве различных *качествований* всеединого субъекта. Между различными *качествованиями* возможна определённая *корреляция (одновременность)*, но не причинная связь. Простое *сосуществование* различных явлений в истории не означает их

²²⁸ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 22.

²²⁹ Там же. С. 21.

²³⁰ Там же. С. 22.

²³¹ Там же. С. 34.

причинную связь. Чтобы можно было говорить о наличии причинно-следственных связей, отмечает Карсавин, необходима ещё их повторяемость, «достаточная для применения методов сходства и различия»²³².

Почему между различными моментами-качествами не может существовать причинной связи? Это объясняется тем, что каждый момент в потенциальном, стяжённом виде, содержит в себе *всё всеединство*, то есть всё множество моментов всеединого субъекта. Так, например, в особенностях национального костюма того или иного народа проявляются (пусть и косвенным, опосредованным образом) и социальный строй данного народа, и религия, и особенности его государственной жизни и т.д. Данный конкретный момент (национальный костюм) следует рассматривать не как «следствие» всех перечисленных «факторов», но как одну из *конкретизаций* истории народа как всеединства.

4. Историческая наука и философия истории. Универсальность исторического метода

Одна из наиболее примечательных особенностей историософской концепции Карсавина, вытекающая из интуиции всеединства, – это отсутствие чётких методологических границ между философским (теоретическим) и историческим способами познания, между «теорией» и «историей». «Высшей задачей исторического мышления, – пишет Карсавин, – является познание всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающегося субъекта. В этом смысле весь мир в его целом – объект исторического изучения»²³³. «Мир в целом», однако, традиционно рассматривается в качестве темы философского познания. Из этого следует, что философия «в своих методах должна быть преимущественно “исторической” как в постижении непрерывного развития, так и в объяснении разъединенного бытия, изучаемого как таковое другими науками»²³⁴.

²³² Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 33.

²³³ Там же. С. 81.

²³⁴ Там же.

Карсавин в своей метафизике всеединства стремится преодолеть дуализм «истории» и «природы». Если позитивистская и натуралистическая мысль стремилась вывести историю из природы, а неокантианство постулировало неснимаемый дуализм истории и природы как двух способов бытия, обосновывая тем самым методологическое различие «наук о природе» и «наук о духе» (культуре, человеке), то Карсавин видит задачу философии в том, чтобы *понять природу из истории*. «Объяснение мира не дело естествоведника, а дело философа, который и должен, взамен неудачных попыток понять “историю” из “природы”, понять “природу” из “истории” в ее усовершенности»²³⁵. Подлинная задача философии – *понять природу из истории*, *понять природное бытие как умаление бытия исторического*.

Если принять сказанное, тезис о равноудалённости философии от всех «частных» наук утрачивает свою очевидность. Историческая наука стоит *ближе* к философии как метафизике всеединства, чем естественнонаучные дисциплины. Между философией и исторической наукой обнаруживается более тесная связь, чем между философией и естествознанием.

Между философией истории как теорией исторического процесса (учением о развитии «всеединого человечества») и конкретным историческим повествованием также отсутствуют чёткие границы. «История в узком и точном смысле этого слова, пишет Карсавин, – усматривает и изучает развитие там, где оно полнее всего обнаруживается»²³⁶. Речь идёт о человеческом, социокультурном мире. Но и здесь мы не можем однозначно сказать, где заканчивается история отдельной личности (биография) и начинается история «коллективного субъекта» (народа, государства и т.д.), где заканчивается история государства и начинается история человечества. В *методологическом* смысле никаких различий между биографией, историей коллективного субъекта и историей всего человечества нет. Методология познания во всех случаях остаётся од-

²³⁵ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 82.

²³⁶ Там же. С. 81.

ной и той же. Карсавин иллюстрирует эту методологию на примере биографии и автобиографии.

Автобиографию Карсавин рассматривает в качестве модели исторического познания как такового²³⁷. «Автобиография является одним из наиболее ярких примеров и наиболее удачных применений исторического метода»²³⁸. Автобиография интересует Карсавина не как исторический *источник* (это отдельная тема, которую Карсавин не затрагивает), но именно как модель, парадигмальный образец исторического *исследования*. Жанр «автобиографии» избирается ещё и потому, что в нём наиболее полно выражен значимый для концепции Карсавина момент *самопознания*. Автобиография – это самопознание «истории индивидуальной души», причём это «самопознание» само является *моментом, выражением и способом развития* (актуализации) «индивидуальной души».

Поскольку согласно метафизике всеединства нет личности, отъединённой от «высших индивидуальностей» (общества, культуры, человечества), постольку любая биография или автобиография – это также и история общества в «стяжённом» виде. «Нет личности, качествующей только собою, отъединенной от других таких же, как она, личностей, от высших индивидуальностей: общества, культуры, человечества»²³⁹. Жёсткой границы между биографией и историей общества, народа, культуры, не существует.

²³⁷ Аналогичный ход мысли мы встречаем и в построениях другого яркого представителя философии всеединства – С. Л. Франка. Франк также проводит аналогию между биографией отдельной личности и всемирной историей («биографией» человечества). Он отмечает, что задача биографического повествования не в том, чтобы показать, каким путём человек приходит к своему высшему достижению («цели жизни»), но в том, чтобы «постигнуть единый образ человеческой личности». Аналогичным образом задача философии истории («обобщающего, синтетического понимания истории») заключается в том, чтобы «постигнуть разные эпохи жизни человечества как многообразное выражение единого духовного существа человечества» (Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 30). Философию истории Франк определяет как «конкретное самосознание человечества», в котором оно, обзревает «все перипетии и драматические коллизии своей жизни, все свои упования и разочарования, достижения и неудачи» (Там же).

²³⁸ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 83.

²³⁹ Там же. С. 86.

Биография (автобиография) и история «высшей индивидуальности» соотносятся как момент (или качественное) всеединства и сам всеединный субъект.

Граница между биографией и историей общества или народа всегда условна и относительна. «История индивидуальности неуловима и неизбежно переходит в историю вообще»²⁴⁰. Дело не просто в том, что личность, жизненный путь личности рассматривается *в контексте* исторических событий, культуры и т.д. Дело в том, что сама личность рассматривается как индивидуализация и конкретизация тех или иных «качественностей» «высшей индивидуальности» – народа, эпохи, культуры. «Личность индивидуализирует тенденции эпохи, национальности, культуры: она для них “показательна”, символична, характерна. Она часто “типична”, потому что тип и есть яркая индивидуализация стяженно-всеединого»²⁴¹.

Универсальность исторического метода, его применимость на всех «уровнях» исторического познания (от отдельной биографии до истории «всего человечества») связана с тем, что этот метод неотделим от самой истории, от самого исторического бытия.

Рассмотрение автобиографии в качестве парадигмального образца исторического познания как такового позволяет окончательно преодолеть заострённую в неокантианстве методологическую двойственность «индивидуализирующего» и «генерализирующего» способов образования понятий. «Цель исторической науки, – пишет Карсавин, – не генерализирующей и не индивидуализирующей, но сочетающей в себе оба момента, заключается в познании эмпирического развития человечества»²⁴². Традиционный вопрос методологии исторического познания «Что важно в истории: общее или индивидуальное?» в контексте метафизики всеединства разоблачается как некорректный и бессмысленный. Сам этот вопрос имплицитно содержит в себе номиналистскую презумпцию, согласно которой «общее» является результатом абстрагирования тех или иных характеристик «единичного». Общее здесь с самого

²⁴⁰ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 86.

²⁴¹ Там же.

²⁴² Там же. С. 212.

начала понимается как «отвлечённо-общее». Карсавин же исходит из того, что «общее» – это не абстрактное понятие, но *конкретное всеединство*, всеединый исторический субъект, проявляющийся в своих качественностях и индивидуализирующийся в отдельных личностях.

В контексте «логики всеединства» индивидуальное рассматривается как символ «общего» (всеединства), а общее проявляется лишь в индивидуальном. Индивидуальное проистекает из общего, общее символизируется в индивидуальном.

В контексте философии истории Карсавина методология исторического познания имеет вторичный, производный характер по отношению к метафизике всеединства. В решении ключевых методологических вопросов исторического познания (соотношение истории и биографии, возможность причинно-следственного объяснения в истории, генерализирующий и индивидуализирующий способы образования понятий и т.д.) Карсавин опирается на базовые интуиции метафизики всеединства. Специфика исторического познания выводится из понимания сущности истории как таковой.

2. Соотношение исторического прошлого и настоящего в метафизике Карсавина и в экзистенциальной аналитике Хайдеггера

Проблема времени имеет конститутивное значение для философии истории. В конечном счёте, именно ответ на вопрос о соотношении времени и человеческого бытия, вытекающий из понимания природы времени, определяет характер историософских построений тех или иных мыслителей. Особое значение в контексте философии истории приобретает вопрос о характере соотношения трёх временных моментов или «измерений» – прошлого, настоящего и будущего.

Проблематика времени, временности занимает центральное место в контексте двух влиятельных философских направлений XX века – фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и метафи-

зики всеединства. Представителями последней в русской философии XX века были С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, Н. О. Лосский, Л. П. Карсавин и др. Каждый из названных философов является создателем оригинальной версии метафизики всеединства. Однако из всех мыслителей, относящихся к этому направлению, именно Карсавину принадлежит заслуга систематической разработки ключевых вопросов философии истории.

Компаративный анализ философских текстов и учений оказывается наиболее плодотворным в тех случаях, когда речь идёт о философах, с одной стороны, примерно *равных* по своему «масштабу», с другой стороны, фундаментально *различных*. Так, например, сопоставление и противопоставление Платона и Аристотеля проходит красной нитью через всю историю европейской философии вплоть до наших дней. Сравнительный анализ философских систем Канта и Гегеля был одним из источников развития европейской и русской философской мысли второй половины XIX-начала XX вв. и сохраняет своё значение для современной философии. Сравнительный анализ трактовок соотношения прошлого и настоящего в фундаментальной онтологии Хайдеггера и в метафизике всеединства Карсавина позволит не только лучше понять специфику каждого из этих философских направлений, но и существенно расширить горизонт философско-исторической рефлексии.

1. Взаимосоотнесенность прошлого и настоящего в метафизике Карсавина

Проблема соотношения «прошлого» и «настоящего» рассматривается Карсавиным в контексте философии истории, которая, в свою очередь, опирается на метафизику всеединства.

Важнейшая характеристика субъекта как всеединства – *всевременность*. «Всевременность не производная времени, не беднее его: ничто временное в ней не исчезает. Напротив, время есть умаление и производная всевременности»²⁴³. История определяется Карсавиным как *процесс развития*. Развитие протекает *во времени*.

²⁴³ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 44.

Субъект же «объемлет» всё развитие, весь процесс развития. Отсюда следует *всевременной* (сверхвременной) характер субъекта. Субъект «должен быть признан объемлющим и содержащим все развитие, т. е. всевременным, ибо развитие протекает во времени, с эмпирическим возникновением и погибанием его моментов, всепространственным постольку, поскольку развитие протекает в пространстве, всекачественным, ибо оно многообразно качествует, всеединым или “единым и всяческим”, ибо развитие не безразличность, а и единство и множество»²⁴⁴. В этой связи такие высказывания, как, например «субъект развивается», «субъект проходит определённые стадии развития» и т.д. могут быть приняты лишь с известными оговорками. Субъект «развивается», но субъект – это также *целостность своего развития*. Любой субъект есть целостность своего развития, своей истории, то есть *единство прошлого, настоящего и будущего*. Этот тезис имеет равную силу применительно к человечеству в целом (как всеединому субъекту) и ко всякому иному субъекту (народу, социальной группе, индивиду).

Прошлое, настоящее и будущее в такой трактовке рассматриваются в качестве моментов/качествований бытия «всевременного» всеединого субъекта. Карсавин, вслед за Августином, трактует прошлое как «вспоминаемое» прошлое, а настоящее – как воспринимаемое (переживаемое) настоящее²⁴⁵. Прошлое обнаруживает себя в *воспоминании*, настоящее – в *восприятии*, будущее – в *предвосхищении*. Аналогичный ход мысли характерен и для феноменологических трактовок времени (от Гуссерля до Хайдеггера и Сартра). Это сходство, однако, не следует преувеличивать. Далее, в ходе рассмотрения экзистенциальной аналитики временности *Dasein* М. Хайдеггера, мы покажем, что в феноменологии этот тезис (прошлое обнаруживает себя в воспоминании) имеем принципиально иной смысл, нежели в метафизике всеединства.

В контексте метафизики всеединства прошлое (вспоминаемое прошлое) отличается от настоящего (воспринимаемого, пережи-

²⁴⁴ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 20.

²⁴⁵ Подробнее о понимании времени и временных моментов у Августина см.: Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 55-67.

ваемого настоящего) *меньшей яркостью, меньшей степенью интенсивности*. Прошлое «всегда бледнее настоящего, все равно – вспоминаю ли я мое собственное душевное состояние или событие, либо предмет внешнего мне мира»²⁴⁶. При этом Карсавин отмечает, что степень яркости, интенсивности «образов прошлого» в разных воспоминаниях может быть *различной*. Воспоминание по степени своей интенсивности может вплотную приближаться к восприятию и переживанию: «иногда мы снова почти видим и слышим прошлое»²⁴⁷. Прошлое «живёт» в нас, «имеет свой голос» в нашем настоящем. В этой связи «талант историка, – отмечает Карсавин, – заключается в умении заставить прошлое говорить громче и отчетливее»²⁴⁸. Чем более воспоминание (а историческое познание должно рассматриваться как одна из *форм воспоминания*) приближается по своей интенсивности к *восприятию*, тем более прошлое «оживает» в нашем настоящем.

Означает ли приведённая трактовка соотношения «прошлого» и «настоящего», что Карсавин отрицает *качественное* различие между интенциями и состояниями *восприятия* и *воспоминания*? Можем ли мы утверждать, что различия между «воспоминанием прошлого» (прошлым *воспоминания*; прошлым, каким оно дано/открыто в воспоминании) и «восприятием настоящего» (настоящим, данным в восприятии) в контексте метафизики всеединства лишь «количественные» (в степени, в интенсивности), но не «качественные»? Это принципиальный вопрос. С одной стороны, перед нами два принципиально *разных, разнокачественных* типа душевных явлений, состояний («качествований») душевной жизни, с другой стороны, воспоминание есть «убледнённая» модификация восприятия. В контексте метафизики всеединства ответ на этот вопрос заключается в том, что различие между воспоминанием (прошлого) и переживанием (настоящего) одновременно *и «количественное» и «качественное»*. Точнее, сама граница между количественными и качественными различиями в душевной жизни является *относительной*. С. Л. Франк в книге «Душа человека» по-

²⁴⁶ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 45.

²⁴⁷ Там же.

²⁴⁸ Там же. С. 286.

казал, что в душевной жизни «не существует тех резких непроходимых разграничений, которые даны в логических различиях между предметными содержаниями, а есть постоянная непрерывность в переходе от одного к другому»²⁴⁹. Применительно к душевной жизни противопоставление количественных отличий (например, между сильными и слабыми состояниями сознания) и качественных отличий (например, между сознательными и бессознательными психическими процессами) в корне ложно²⁵⁰.

Воспоминание не означает отрицания и отсутствия восприятия, и наоборот. «Восприятие» и «воспоминание» – это не самостоятельные интенции сознания, но *абстрактно выделенные* моменты (качествования) душевной жизни. Они не существуют в отрыве друг от друга. Более того, согласно исходной интуиции метафизики Карсавина, различные моменты/качествования не просто *взаимодополняют*, но именно *взаимопронизывают* друг друга. В каждом моменте/качествовании присутствует в «стяжённом» виде всё множество моментов всеединства, вся полнота душевной жизни: «Всякий момент души есть она сама, но в стяженности и потенциальности»²⁵¹. Воспоминание прошлого не просто *дополняет* наше восприятие настоящего или каким-то образом *коррелирует* с ним. В нашем воспоминании *уже содержится* и восприятие настоящего и предвосхищение будущего. Верно, разумеется, и обратное: в наше восприятие *заранее уже включены* моменты памяти (воспоминания) и предвосхищения.

В контексте философии истории и методологии исторического познания особое значение приобретает опосредованность прошлого настоящим и настоящего – прошлым. «Прошлое, – пишет Карсавин, – познается в настоящем, из настоящего, через настоящее. Оно самолично присутствует в настоящем, однако не во всецело-

²⁴⁹ Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 488.

²⁵⁰ Подробнее об этом см.: Дёмин И. В. Соотношение духовного, душевного и материально-телесного уровней бытия в метафизике всеединства С. Л. Франка // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2012. № 2 (12). С. 51-62.

²⁵¹ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 47.

сти своей, а, подобно вспоминаемому, убледненно»²⁵². Прошлое – это «действительность, вспоминаемая настоящим»²⁵³. Карсавин подчёркивает, что вспоминается «не копия действительно бывшего, не реконструкция его мною, но само это бывшее»²⁵⁴. *Само бывшее* присутствует в настоящем, но присутствует в *ослабленном, умалённом, «убледнённом»* виде. Формой присутствия прошлого в настоящем является воспоминание, образы памяти. «Слабый образ воспоминания словно еле заметный источник. Но этот источник начинает бить ключом и становится полноводной рекой прошлого, с которой почти сливается мое настоящее»²⁵⁵.

В работе Карсавина «Философия истории» содержится фрагмент, который заставляет принципиально по-новому взглянуть на проблему соотношения временных моментов прошлого и настоящего: «Иногда мы снова почти видим и слышим прошлое, интенсивно его переживая опять, хотя и по-новому, не в смысле простого повторения, но еще восполняя и развивая его»²⁵⁶. В нашем воспоминании прошлое не просто «повторяется» (воспроизводится), оно *восполняется и развивается*. Чем более интенсивным и ярким является наше «переживание» прошлого, чем более прошлое «оживает» в нашем настоящем, тем более оно оказывается «способным» к *развитию, восполнению*. В каком смысле можно говорить о *развитии и восполнении* прошлого в контексте целостного бытия всеединого субъекта? В том смысле, что наше воспоминание прошлого всегда *опосредовано* нашим восприятием настоящего. Прошлое не есть нечто окончательно *ставшее*, раз навсегда *данное и неизменное*. Прошлое – это не «мёртвый груз», но живая сила традиции. Восполнение и развитие «прошлого» – это *момент и одно из проявлений развития самого всеединого субъекта*.

Прошлое, однако, не просто развивается, но и само является одним из *источников развития*. Привычное для историков понятие «исторический источник» в контексте метафизики всеединства

²⁵² Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 281.

²⁵³ Там же. С. 283.

²⁵⁴ Там же.

²⁵⁵ Там же.

²⁵⁶ Там же. С. 45.

Карсавина обретает новый смысл: «Поскольку прошлое еще живо в настоящем, оно в исторической науке и называется *источником* (Quelle, source), ярким и точным в метафоричности своей термином»²⁵⁷ (курсив Карсавина – И.Д.). Исторический источник – это не только «источник информации», не только инструмент, с помощью которого мы «извлекаем» знания о прошлом, это ещё и *источник (бытия) настоящего*. Источник или «живое прошлое» – это такое прошлое, которое присутствует в настоящем и опосредует наше познание настоящего, в том числе и наше самопознание.

Связь между прошлым и настоящим никогда не бывает *односторонней*. Моменты прошлого, настоящего и будущего (соответственно, воспоминания, восприятия и предвосхищения) в метафизике Карсавина являются *взаимоопосредованными*. Исходя из этого можно сказать, что историческое познание (как форма воспоминания, ре-конструкции, ре-презентации прошлого) *проективно* и «*презентивно*» (*опосредовано* нашим «видением» настоящего и будущего). Восприятие настоящего одновременно *ретроспективно* и в то же самое время *проективно*, опосредовано нашими реконструкциями прошлого и нашими проектами будущего. Наконец, предвосхищение и проектирование будущего опосредовано нашим видением прошлого и настоящего.

2. Предмет исторического познания в свете метафизики всеединства

Трактовка прошлого, настоящего и будущего как взаимопосредующих моментов развития всеединого субъекта заставляет по-новому ответить на вопрос о предмете исторического познания. Традиционное определение истории как науки о прошлом представляется в этой связи не вполне точным. «История, – пишет Карсавин, – есть наука о развитии человечества в целом. Она изучает настоящее и прошлое, и притом так, что ни то ни другое в отдельности своей изучению ее не подлежат»²⁵⁸. Историческая наука

²⁵⁷ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 283.

²⁵⁸ Там же. С. 277.

«постигает прошлое чрез настоящее и настоящее чрез прошлое, и не как разъединенные моменты, а как непрерывный процесс»²⁵⁹. Познавать прошлое в отрыве от настоящего (и – добавим – настоящее в отрыве от прошлого) столь же невозможно, как невозможно познавать внешний мир без самосознания (познание внешнего мира предполагает самосознание, и наоборот²⁶⁰). Познание прошлого предполагает познание настоящего и наоборот. Тот факт, что в процессе познания прошлого мы часто не отдаём себе отчёта в том, что видим его *через призму нашего восприятия настоящего*, не означает, что прошлое мы можем познавать «отдельно» от настоящего.

Определив историческое познание как познание процесса развития *в целом*, Карсавин отмечает, что «даже определение истории как науки о прошлом и настоящем развития еще недостаточно»²⁶¹. «Целое» представляет собой единство прошлого, настоящего и будущего, а потому историческое познание должно включать в себя также и *знание о будущем*. Карсавин отмечает, что в контексте истории будущее постигается через посредство настоящего и прошлого. Но и познание прошлого с необходимостью опосредовано *видением настоящего и предвосхищением будущего*. При такой трактовке границы исторического познания окончательно размываются. Чтобы этого избежать, Карсавин проводит различие между «исторической наукой» и «философской публицистикой». Предметом первой является «нераздельное и неслиянное» единство прошлого и настоящего, предметом второй – настоящее и будущее в их взаимной соотнесённости. Однако жёсткой и непреодолимой границы между «исторической наукой» и «философской публицистикой» нет. Речь идёт не столько о разных *типах* познания, сколько о моментах (или аспектах) процесса познания развития.

Определив историю как науку о прошлом и настоящем в их взаимоотножности, взаимосоотнесённости, взаимоопосредованности, Карсавин в другом месте своей книги говорит, что «история в собственном смысле слова – наука о конкретном про-

²⁵⁹ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 277.

²⁶⁰ Там же.

²⁶¹ Там же.

шлом»²⁶². Есть ли здесь противоречие? Нет, так как конкретное («живое») прошлое немислимо и непознаваемо без и вне настоящего и будущего.

Тезис о взаимоопосредованности прошлого и настоящего, органически вытекающий из исходных интуиций метафизики всеединства, может быть истолкован в двух ракурсах: онтологическом и эпистемологическом (методологическом). Первый позволяет нам понять специфику реальности исторического прошлого, второй – специфику исторического познания. Эти два аспекта взаимоопосредованности прошлого и настоящего теснейшим образом связаны между собой, так как историческое познание есть момент (одно из выражений) исторического развития «всеединого человечества»²⁶³.

Обратимся теперь к трактовке соотношения прошлого и настоящего в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера.

3. Соотношение временных экстазисов в экзистенциальной аналитике Хайдеггера

Исходная «экзистенциальная временность» (*existenzialen Zeitlichkeit*), структура которой эксплицируется Хайдеггером в «Бытии и времени», не является «внутренней временностью» *Dasein*, как, впрочем, не является она и внешней («объективной») временностью «мира». Неправомерно противопоставить экзистенциальную временность как временность «внутреннюю» объективному («внешнему») времени. «Вот-бытие, – пишет Хайдеггер, – обнаруживает свое бытие в качестве времени. Время не есть нечто внешнее, некая матрица для событий мира; столь же мало оно есть нечто, что гудит где-то внутри, в сознании; время – это то, что делает возможным прежде-себя-бытие-в-уже-бытии-при, т.е. бытие заботы»²⁶⁴ (курсив Хайдеггера. – И.Д.).

²⁶² Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 282.

²⁶³ Там же. С. 17.

²⁶⁴ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Пер. с нем. Е. В. Борисова. Томск: Водолей, 1998. 383 С. 10.

Структурные моменты (экстазисы) исходной временности в «Бытии и времени» получают следующие названия: «прошлое» – бытие-бывшим, «*бывшествование*», «настоящее» – «*настаивание-на*», «будущее» – «*наставание*». Эти три экстазиса экзистенциальной временности конститутивны для бытия-в-мире и связаны с бытийной структурой Dasein.

В § 65 «Бытия и времени» («Временность как онтологический смысл заботы») Хайдеггер подчёркивает *равноисходность* временных моментов-экстазисов: «Лишь поскольку присутствие вообще *есть* как я *есмь-бывший*, оно способно в будущем так само для себя настать, чтобы *вернуться* в себя. Собственно наступая, присутствие *есть* собственно *уже-бывшее*. Заступание в предельнейшую и самую свою возможность есть понимающее возвращение в самую свою *бывшесть*. Присутствие способно собственно бывшим *быть* лишь поскольку оно *настающее*. Бывшесть возникает известным образом из будущего»²⁶⁵. Dasein способно быть своим бывшим, поскольку оно всякий раз заступающе (настающее) *есть* (экзистировать). В этом смысле прошлое («бывшесть») «возникает» из «будущего». Но заступая «в будущее» (наставая), Dasein всякий раз уже *есть* (экзистировать) как бывшее (сбывшееся). «Бывшее» и «настающее» как *равноисходные* структурные моменты экзистенциальной временности *есть* «из-чего» фактично экзистировать Dasein. То, *из чего* существует (экзистировать) Dasein *есть источник* его бытия. «Будущее» и «прошлое» (бывшее) раскрываются в контексте хайдеггеровской аналитики в качестве *экзистенциальных источников* бытия Dasein.

Тезис о равноисходности временных моментов позволяет утверждать, что бытие-в-мире – это «в одно и то же время» бытие-настающим, бытие-настаивающим-на, бытие-бывшим. В более привычно терминологии это означает, что бытие субъекта включает в себя три взаимосвязанных момента: воспоминание (прошлого), восприятие (настоящего), предвосхищение (будущего). Однако Хайдеггер стремится уйти от привычных, укоренённых в западной

²⁶⁵ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 326.

метафизической традиции, терминов и тех смыслов, которые эти термины в себе содержат.

Бытие Dasein Хайдеггер определяет как «вперёд-себя-уже-бытие в-(мире) как бытие-при (внутримиро встречаемом сущем)» (Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich be-gnendem Seienden))²⁶⁶. Из горизонта временности Dasein, онтологический смысл этих трёх структур («вперёд-себя-бытие», бытие-в-мире, бытие-при-внутримиро-встречаемом-сущем) может быть прояснён так: «Вперёд-себя основано в настоящем. Уже-бытие-в <...> даёт опознать в себе бившество. Бытие-при <...> делается возможно в актуализации»²⁶⁷. Таким образом, эксплицированные Хайдеггером структуры бытия-в-мире получают в экзистенциальной аналитике Dasein своё временное обоснование.

В исследовательской литературе, посвящённой экзистенциальной аналитике, часто недооценивается значение проводимого Хайдеггером различия между собственным (eigentliche) и несобственным (uneigentliche) бытием Dasein. А между тем, это различие имеет принципиальный смысл и во многом определяет специфику хайдеггеровской онтологии. Собственный или несобственный характер присущи каждому временному экстазису («прошлому», «настоящему» и «будущему»)

Собственное бившествование, бытие-бывшим Хайдеггер терминологически схватывает как «возобновление» (Wiederholung), несобственное – как «забывание» (Vergessen)²⁶⁸. Бытие-бывшим совершается всякий раз в одном из двух модусов – в модусе *забывания* или в модусе *возобновления*. Возобновление и забывание – это модусы, в которых Dasein может быть и всякий раз *бывает* своим прошлым²⁶⁹.

²⁶⁶ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 2001. S. 192.

²⁶⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 326.

²⁶⁸ Heidegger M. Sein und Zeit. S. 380-381.

²⁶⁹ См.: Дёмин И. В., Богданова Н. М. Прошедшее и непреходящее: соотношение категорий «прошлое» и «бывшее» в контексте экзистенциальной аналитики М. Хайдеггера // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2014. № 3 (31). С. 67-77.

«История» в «Бытии и времени» эксплицируется в качестве одного из трёх равноисходных «экстазисов» экзистенциальной временности. «История» в экзистенциально-онтологическом смысле (как экзистенциал *Dasein*) есть *бытие-бывшим* (*Gewesensein*), или «бывшествование» (*Gewesenheit*). Однако *Dasein* «есть бывшее» не так, как «бывшие» вещи, которых «уже нет». Оно *есть бывшее* только как *удерживающее* и *возобновляющее* (соответственно, *забывающее*) свою «бывшесть», т. е. покуда оно вообще «есть»²⁷⁰. Если *Dasein* *нет*, то его и *не было*, но если *Dasein* не будет, то его *не было* и *нет*. Это ключевое положение экзистенциальной аналитики временности *Dasein*, фиксирующее, с одной стороны, *равноисходность* трёх временных экстазисов, с другой стороны, – своеобразный *приоритет* экстазиса будущего. А. Г. Дугин в своей работе о М. Хайдеггере выразил это так: «То, что *было*, *есть*. И то и другое суть приготовление того, что *будет*. Но то, что будет, в той степени, в какой оно будет, уже есть и превращает прошлое в бывшее, а преходящее в то, что есть»²⁷¹ (курсив Дугина – И. Д.).

Соотношение временных моментов-экстазисов «прошлого» и «настоящего» в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера наиболее полно раскрывается в тезисе *Dasein* *способно быть своим бывшим*. Этот тезис несёт в себе два взаимосвязанных смысла, оба они значимы для хайдеггеровской трактовки временности и историчности *Dasein*. Речь идёт, во-первых, о том, что *Dasein* теперь (в «настоящем») содержит «своё прошлое», точнее *является* своим прошлым, «удерживает» его в своём бытии (человек есть *своё прошлое*). Во-вторых, прошлое (бывшее) здесь не «мёртвый груз», который *Dasein* «удерживает» «в настоящем», но один из *источников* настоящего. *Dasein* *этим* своим прошлым (бывшим) существ-

²⁷⁰ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 351.

²⁷¹ Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2010. С. 287.

вует (в том смысле, в котором говорят, что человек «живёт своей работой» или «живёт своей семьёй») ²⁷².

Подведём итоги. Сходство трактовок соотношения прошлого и настоящего у Хайдеггера и Карсавина проявляется в следующих основных пунктах:

- временные моменты прошлого и настоящего рассматриваются и анализируются в контексте человеческого бытия (экзистенции, «душевной жизни»); философия человеческого существования (как экзистенциальная аналитика Dasein и метафизика всеединства, соответственно) предшествует философии истории и фундирует её;
- прошлое и настоящее рассматриваются как *взаимосоотнесённые* структурные моменты человеческого существования: прошлое не «предшествует» настоящему, но человеческое бытие всякий раз содержит в себе *оба* момента – *удержание в памяти прошлого* и *восприятие настоящего*; «бытие в настоящем» и «удержание прошлого» – это два неотделимых друг от друга структурных момента человеческого бытия как такового;
- в обеих концепциях проводится различие между двумя модусами бытия и/ или «данности» прошлого – *аутентичным* и *неаутентичным* (в экзистенциальной аналитике Хайдеггера это различие чётко артикулировано, в метафизике Карсавина оно скорее предполагается); аутентичное прошлое («живое прошлое», «бывшее») рассматривается в качестве онтологического *источника* человеческого существования как такового; «живое прошлое» не просто повторяется (воспроизводится, репрезентируется) в человеческом бытии, но именно *возобновляется, развивается*.

Отмеченные сходства не должны, однако, затемнять ещё более существенных различий:

²⁷² Подробнее см.: Дёмин И. В. Сравнительный анализ трактовок онтологического статуса прошлого у М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра // Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева. 2013. Т. 2. № 4 (14). С. 149-160.

- концептуально первичной в метафизике Карсавина является идея Абсолютного бытия (совершенного всеединства), которое характеризуется как «всвременное» (сверхвременное) и «всепространственное»; Хайдеггер же исходит из экзистенциальной временности, которая принципиально *конечна*, а идея вечности (бесконечности) рассматривается им как дериват сущностной *конечности* человеческой экзистенции;
- Хайдеггер ограничивается констатацией равноисходности и соотносительности временных моментов/экстазисов (прошлого, настоящего и будущего). Карсавин же, следуя исходной интуиции метафизики всеединства (всякое качественное потенциально содержит в себе всё множество качественных), показывает и проясняет *взаимоопосредованный* характер прошлого, настоящего и будущего. Эта взаимоопосредованность имеет два аспекта: онтологический и эпистемологический. Согласно Карсавину, в восприятии настоящего уже присутствует воспоминание прошлого (и наоборот: в воспоминании имплицитно содержится восприятие/переживание настоящего);
- В экзистенциальной аналитике Хайдеггера различие между собственным и несобственным (аутентичным и неаутентичным) модусами временных экстазисов является *жёстко альтернативным*: Dasein существует либо аутентично, либо неаутентично. В метафизике всеединства Карсавина такое жёсткое разделение отсутствует: всякое прошлое *в той или иной степени* является «живым», выступает в качестве *источника развития*.

3. Различение первичной и вторичной историчности у Карсавина и Хайдеггера

Термин «историчность» (*Geschichtlichkeit*), как известно, впервые был использован Гегелем в «Лекциях по истории философии». Однако в широкое употребление данный термин вошёл бла-

годаря работам В. Дильтея²⁷³. В философии Дильтея термин «историчность» фиксировал принципиальное отличие человека («духа», «культуры») от природного сущего, не имеющего истории.

Термин «историчность» имеет множество трактовок и смыслов. Однако всё многообразие трактовок феномена историчности в философии XX в. может быть сведено к двум основным аспектам: 1) историчность как *изменчивость* (историческая изменчивость); 2) историчность как *соотнесённость с прошлым*. В контексте данной работы нас будет интересовать по преимуществу второй аспект историчности.

Обращение к философскому наследию Л. П. Карсавина и М. Хайдеггера в контексте обсуждения проблемы историчности представляется значимым в силу следующих обстоятельств. Из всех русских мыслителей, относящихся к «школе всеединства», именно Карсавину принадлежит заслуга систематической разработки ключевых вопросов философии истории. Метафизика истории Карсавина является целостной философской системой классического типа, вполне сопоставимой по своему масштабу с гегелевской философией истории²⁷⁴. Экзистенциальную аналитику Хайдеггера, создававшуюся примерно в то же время, что и историософия Карсавина (первая половина 20-х гг. XX в.), можно рассматривать в этой связи как один из первых образцов *постметафизической* рефлексии в области философско-исторического знания, в ней обосновывается принципиальное новое понимание истории и историчности. Сравнительный анализ трактовок истории и историчности в фундаментальной онтологии Хайдеггера и в метафизике всеединства Карсавина позволит не только лучше понять спе-

²⁷³ История и этимология термина «историчность» рассматриваются в статьях И. Б. Костиной (Категория историчности в контексте противостояния историзма и историцизма // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 20 (201). Философия. Социология. Культурология. Вып. 18. С. 89–94) и Г. И. Данилиной («Историчность» в работах М. М. Бахтина // Вестник Тюменского государственного университета. 2006. № 4. С. 69-89).

²⁷⁴ В европейской философии XX в. в один ряд с метафизикой Карсавина можно поставить разве что историософскую концепцию австрийского философа и социолога О. Шпанна.

цифику каждого из этих философских направлений, но и существенно расширить горизонт философско-исторической рефлексии.

Проблема историчности может быть конкретизирована в следующих вопросах:

- Что придаёт вещам специфически *исторический* характер?
- На каком основании мы можем различать «объекты природы» и «артефакты культуры»?
- Что отличает исторический артефакт, артефакт прошлого от «современной» вещи, предмета современного обихода?

Эти вопросы при всей их кажущейся простоте выражают ключевую проблему философии истории – проблему *сущности исторического*. Строго говоря, здесь не одна, но две тесно связанные между собой проблемы: 1) соотношение исторического и внеисторического (природы)²⁷⁵, 2) соотношение «исторического» и «современного», «прошлого» и «современности». Карсавин решает по преимуществу первую проблему, Хайдеггер – вторую. Однако в обоих случаях проводится принципиальное различие между первичной и вторичной (производной) историчностью, и на первый план выходит задача прояснения соотношения между ними.

1. Различение первичной и вторичной историчности в метафизике Карсавина

Следуя традиции, начало которой было положено ещё Августином²⁷⁶, Карсавин связывает историю (в обоих смыслах этого слова – как процесс развития и как познание этого процесса) с душевной жизнью человека и, конкретно, со структурами памяти. «Предмет истории, – пишет Карсавин, – всегда социально-

²⁷⁵ В европейской историософии проблема историчности долгое время ставилась и решалась в рамках фундаментального различения «истории» и «природы», «культуры» и «природы», «искусственного» и «естественного» и т.д. Понять сущность исторического бытия при таком подходе – значит понять отличие социально-исторического мира («мира культуры») от «мира природы». Однако понимание специфики социокультурного мира по сравнению с миром природы само по себе ещё не содержит в себе ответа на вопрос о сущности истории.

²⁷⁶ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). М.: Мысль, 1979. С. 330-341.

психическое; и только на основе психического возможен исторический синтез»²⁷⁷. В этой связи Карсавин подробно останавливается на проблеме «влияния» природы на историю, показывая, что так называемые *географические факторы* (факторы природной среды) нельзя рассматривать как нечто абсолютно *внешнее* по отношению к историческому субъекту. Когда мы говорим о влиянии природных условий на историю народа или эпохи, «речь идет не о самой природе, а о *природе в сознании человека данной эпохи*: природа не столько объясняет качество сознания, сколько согласуется, гармонизирует с ним»²⁷⁸ (курсив мой – И.Д.). Карсавин признаёт определённую *корреляцию* между природной средой и историческим субъектом, но отказывается от географического (и биологического) детерминизма и редукционизма, то есть отвергает возможность объяснения истории *из природы*. Он исходит из того, что «всякая историческая индивидуальность или личность определяется не извне, а изнутри, из нее самой»²⁷⁹. Корреляция между природно-географическими условиями и социально-психическим бытием исторического субъекта оказывается возможной благодаря тому, что материально-пространственное («природа») и социально-психическое («культура», «история») в метафизике всеединства не являются обособленными друг от друга регионами бытия. «Природа» в метафизике Карсавина не предполагает полного отрицания историчности, в природе уже содержится «история» но в бесконечно малой степени, в «умалённом» и «убледнённом» виде.

Карсавин подробно рассматривает вопрос о том, в каком смысле и благодаря чему можно говорить об *истории материального мира* (например, истории быта или истории техники). Ответ на этот вопрос даётся посредством различения *первично исторического* (человек и «исторические субъекты»: народы, социальные группы) и *вторично исторического* существа (артефактов материальной культуры). «Не может быть связи развития, т. е. *исторической* связи, между пространственно разъединенными вещами, пока не преодолевается их разъединенность и материальность. Повесьте

²⁷⁷ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 30.

²⁷⁸ Там же. С. 32.

²⁷⁹ Там же. С. 118.

в один ряд все костюмы данного народа за известный период времени. Сколько бы вы ни переходили глазами <...> от одного к другому, вы, оставаясь в строгих пределах “костюмности”, не сумеете связать ваш ряд в одно развивающееся целое»²⁸⁰ (курсив Карсавина – И.Д.). Как видим, *преодоление разъединённости и «материальности» вещей* полагается Карсавиным в качестве необходимого условия исторического бытия и исторического познания. Что, однако, понимает Карсавин под преодолением разъединённости и материальности вещей? Речь, очевидно, идёт о возможности и необходимости их объяснения в терминах *социально-психического бытия*: «Когда <...> вы сумеете объять ваш материал категориями социально-психического, он оживет, приобретет исторические смысл и ценность, а чисто-материальные предметы (в нашем примере – костюмы) станут выражать, символизировать, при всей разъединенности своей, непрерывное развитие некоторого качества»²⁸¹. Важной и интересной представляется метафора «оживления»: материальные вещи (артефакты культуры), приобретая исторический смысл и ценность, как бы «оживают».

В каком смысле «нечеловекообразное» сущее (артефакты материальной культуры) может быть историчным/историческим? Благодаря чему артефакты приобретают исторический смысл, попадают в историческое измерение? Ответ Карсавина таков: благодаря тому, что это сущее берётся в качестве одного из проявлений, одной из конкретизаций какого-то *исторического единства* (субъекта). Костюм или предметы быта, взятые *сами по себе* (вне их соотносённости с историческим субъектом и его качествами), не могут иметь истории. История костюма возможна лишь в том случае, если костюм рассматривается как один из моментов, одно из проявлений, одна из конкретизаций какого-то *исторического единства* («народной культуры», «народного духа» и т. д.).

«Материальное само по себе, т. е. в оторванности своей не важно. Оно всегда символично и в качестве такового необходимо для историка во всей своей материальности»²⁸². Любые материаль-

²⁸⁰ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 100.

²⁸¹ Там же.

²⁸² Там же. С. 101.

ные артефакты имеют историческое значение в той степени, в какой они способны символизировать (конкретизировать) то или иное качественное состояние всеединного субъекта.

Так обстоит дело с артефактами материальной культуры, то есть с вещами, которые создаются в самом процессе исторического развития. Можно ли утверждать, что и с фрагментами *природного* бытия дело обстоит аналогичным образом? Являются ли природные объекты (например, рельеф местности или климат) также проявлениями того или иного качественного исторического субъекта? Здесь мы подходим к одной из ключевых проблем философии истории – к проблеме *границ истории*. Карсавин признаёт, что для историка, изучающего прошлое в его соотнесённости с настоящим, границы между «душевно-психическим» (историческим) и материально-пространственным (природным) являются простой данностью и он (изнутри самой исторической науки) не может ответить на вопрос о соотношении истории и природы²⁸³.

Если историческая наука может лишь *констатировать* дуализм истории и природы, то философия истории как метафизика всеединства способна этот дуализм *преодолеть*. «Для объяснения взаимодействия между Человеком (историческим бытием) и Природою, – полагает Карсавин, – надо подняться к высшему содержащему их в себе и в них индивидуализующему моменту»²⁸⁴. Природное бытие и бытие историческое при таком подходе рассматриваются как качественные *высшего*, «объемлющего» природу и историю всеединства. Фрагменты природы (климат, ландшафт и т.д.) не являются качествами исторического субъекта («эмпирического всеединства»), но и природу, и историю следует рассматривать в качестве моментов объемлющего их целого («совершенного всеединства»).

В природном и историческом бытии раскрываются разные аспекты всеединства, однако, в историческом бытии всеединство достигает *большой* степени выраженности, чем в бытии природном²⁸⁵. Если позитивистская и натуралистическая мысль стреми-

²⁸³ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 324.

²⁸⁴ Там же.

²⁸⁵ Там же. С. 328.

лась вывести историю из природы (соответственно, свести историю к природе), а неокантианство постулировало неснимаемый дуализм истории и природы как двух способов бытия, обосновывая тем самым методологическое различие «наук о природе» и «наук о духе» (культуре, человеке), то Карсавин видит задачу философии в том, чтобы *понять природу из истории*. «Объяснение мира не дело естествоведов, а дело философа, который и должен, взамен неудачных попыток понять “историю” из “природы”, понять “природу” из “истории” в ее усовершенности»²⁸⁶. Подлинная задача философии – *понять природу из истории*, *понять природное бытие как умаление бытия исторического*.

В контексте метафизики всеединства *первично историчной* признаётся «душевная жизнь», душевное бытие, субъект как всеединство. Материальные вещи, артефакты материальной культуры могут быть историчными, принадлежать истории, но лишь *вторичным, производным* образом. Артефакты приобретают специфически *исторический* характер и могут становиться «историческими источниками» благодаря тому, что они являются индивидуализациями (конкретизациями) некоторого качественного исторического субъекта. «Костюм» или «орудия труда» *имеют историю* и, следовательно, могут быть предметом исторического познания благодаря тому, что в этих моментах-качественных проявлениях исторический субъект как развивающаяся целостность. Что же касается самого исторического субъекта, то о нём нельзя сказать, что он «имеет историю» или «существует в истории». Субъект не «имеет» историю, субъект – это и *есть* собственная история. Субъект не «существует в истории», скорее, «история» «существует» в нём, обнаруживается в качестве момента всевременного, всеединого бытия субъекта.

2. Различение *первичной экзистенциальной историчности* и «*миро-истории*» у Хайдеггера

²⁸⁶ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 82.

Экзистенциальная аналитика историчности Dasein в «Бытии и времени» начинается с вопроса о том, *что* придаёт сущему специфически *исторический* характер? Рассматривая этот вопрос, Хайдеггер приводит пример с хранимыми в музее артефактами. Музейные артефакты продолжают *наличествовать* в нашем мире, в известном смысле они нам *современны*, однако, мы естественным образом отличаем их от всякого другого сущего, не являющегося «историческим», например, от музейных полок. Первые суть *историческое* сущее, вторые – нет. Первые опознаются нами как «имеющие отношение к истории, к прошлому», вторые – нет. В чём же отличие? Быть может, дело в том, что хранимые в музее артефакты стали предметом историографического интереса, попали в поле зрения историков, археологов или краеведов? Но предметом историографии артефакты *могут стать* лишь в том случае, если они сами по себе, то есть *ещё до* всякой историографической тематизации, *уже* являются историческими. Что же делает историческое сущее историческим? Ответ Хайдеггера таков: «Не что иное как *мир*, внутри которого они, принадлежа к взаимосвязи средств (*Zeugzusammenhang gehörig*), встречались как подручное и применялись озаботившимся, сущим-в-мире присутствием»²⁸⁷.

Так, в ходе феноменологического анализа «внутримирного» (*innerweltlich*) сущего Хайдеггер открывает *измерение* исходной историчности. Внутримирное сущее (подручное и наличное) *становится* историческим через свою *принадлежность* миру экзистирующего Dasein.

Хайдеггер отмечает, что расхожее понятие «всемирной истории» (*Weltgeschichte*) возникает из ориентации на *вторично историческое* (*sekundär Geschichtlichen*), внутримирное сущее²⁸⁸. Именно ориентация на *вторично историческое* и, соответственно, упущение измерения *первично исторического* (*primär Geschichtliche*) Dasein, определяет характер и проблематику традиционной философии истории как «теории исторического процесса».

²⁸⁷ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 380.

²⁸⁸ Там же. С. 381.

Историческим (или «миро-историческим», *welt-geschichtlich*), по Хайдеггеру, является сущее, которое обнаруживает себя как принадлежащее миру, которого «больше нет». Но что означает это «уже-не-бытие» (*Nicht-mehr-sein*) мира? «Мир» в контексте хайдеггеровской экзистенциальной аналитики – это не совокупность всего сущего, но *способ бытия Dasein*, экзистенциал, *горизонт* нашего понимания²⁸⁹. «Мир, – пишет Хайдеггер, – *есть* только по способу *экзистирующего* присутствия, которое *фактично* есть как бытие-в-мире»²⁹⁰. Следовательно, вопрос об «уже-не-бытии мира» отсылает к вопросу о сущем (Dasein), которое всякий раз экзистирует как «своё бывшее». Отсюда следует, что «исторический характер еще хранимых древностей основан <...> в “прошедшести” (*vergangene*) присутствия, чьему миру они принадлежали»²⁹¹. Исходно (и собственно) историчным сущим является Dasein. Только через исходную историчность Dasein исторический характер «приходит» к внутримирному неприсутствиеразмерному сущему (артефактам материальной культуры).

В. В. Бибихин, продолжая хайдеггеровскую мысль о соотношении исходной историчности Dasein и производной историчности²⁹², показывает, что внутримирное сущее может не только «стать» историческим (то есть открыться в *историческом* измерении), но и «перестать» им быть, утратив свой специфически исторический характер. Предположим, что исторические артефакты (древняя посуда, например) будут *изъяты* из музея и войдут в наш повседневный обиход, то есть станут *использоваться* наряду с уже имеющимися в нашем распоряжении («современными») вещами. Сохранят ли они в этом случае свой исторический характер? «Они какие-то *другие*? Нет, они станут вполне *нашими*. Вростут в наш быт, окажутся хороши на газовой плите. Т. е. они *исчезнут*

²⁸⁹ См.: *Инишев И. Н.* Понятие мира в трансцендентальной и герменевтической феноменологии // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2007. № 11. С. 5-10.

²⁹⁰ *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 381.

²⁹¹ Там же.

²⁹² Производную (вторичную) историчность правильнее было бы назвать «*историческостью*» – производное от прил. «исторический», *historisch*.

как исторические! Новое поколение будет думать, что эти горшки сделали *предки*, скажем недавно <...>. *Что же тогда прошлое? Только одно: мир. Того мира уже нет*²⁹³. Но мир – это экзистенциал присутствия, Dasein. «Он *только* в экзистенции присутствия. *Не* потому экзистенция была другая, что иначе делали посуду, а посуду и все вообще делали иначе, потому что отношение к бытию было другое»²⁹⁴ (курсив Бибихина – И. Д.).

Приведённые примеры показывают, что в экзистенциальной аналитике Хайдеггера мы имеем дело с принципиально новым осмыслением истории и историчности. История в её исходном экзистенциально-онтологическом смысле не есть бытие-во-времени (*In-der-Zeit-sein*), а «историчность» не синоним «временной изменчивости». Проблематика истории и историчности выводится Хайдеггером за пределы субъект-объектной оппозиции. История, по словам Хайдеггера, не есть ни взаимосвязь движения (*Bewegungszusammenhang*) изменяющихся во времени объектов, ни «свободнопарящая» последовательность переживаний (*Erlebnisfolge*) субъектов. Тезис об историчности Dasein говорит, что историчен не свободный от мира (*weltlose*) субъект, а сущее, которое экзистирует как бытие-в-мире. *Событие истории есть событие бытия-в-мире (Geschehen des In-der-Welt-seins)*²⁹⁵ (курсив Хайдеггера – И. Д.). В этом фрагменте Хайдеггер недвусмысленно противопоставляет собственную аналитику историчности всем предшествующим историософским построениям, исходившим либо из «субъекта» и «субъективности», либо из «объекта». Свообразие «Бытия и времени», как отмечает Э. Ю. Соловьёв, «состоит в отстаивании такой историчности человеческого бытия, которая не определяется историей общества и не зависит от этой истории. Человек <...> историчен сам по себе, изначально и извечно, безотносительно к смене периодов и эпох общественного развития»²⁹⁶.

²⁹³ Бибихин В. В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 437.

²⁹⁴ Там же.

²⁹⁵ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 2001. S. 388.

²⁹⁶ Соловьёв Э. Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). М.: Политиздат, 1991. С. 56.

Экспликация исходной экзистенциальной историчности не означает противопоставления индивидуального – социальному и не утверждает онтологическую первичность «индивида» по отношению к «социуму» (и его «истории»). Экзистенциальную историчность нельзя рассматривать как атрибут индивидуального (или «личностного») существования, которое само есть не что иное, как одна из историчных и «исторически обусловленных» форм человеческого вот-бытия.

Для понимания хайдеггеровской трактовки историчности важно отметить, что в контексте экзистенциальной аналитики способ (модус) бытия сущего (подручного или наличного) всегда *скоррелирован* со способом нашего бытия-в-мире. Например, если то или иное сущее существует в качестве *артефакта прошлого* и *исторического источника*, это означает, что оно в *нашем* бытии обнаруживается в этом *своём* качестве. Нельзя сказать, что сущее становится «артефактом прошлого» благодаря тому, что мы направляем на него свой историографический интерес, но нельзя также сказать, что это сущее само *в себе* («объективно», безотносительно к нашему бытию) обладает некоей историчностью. В такой трактовке исторического характера материальных артефактов можно обнаружить присущее хайдеггеровской философии в целом стремление избежать двух крайностей – «реализма» и «конструктивизма»²⁹⁷.

Таким образом, различие *исходной* (экзистенциальной) историчности (*Geschichtlichkeit*) и *производной* «миро-истории» (*Welt-Geschichte*) играет ключевую роль в хайдеггеровской аналитике Dasein. Первично исторично Dasein (и «мир» как экзистенциал Dasein), вторично исторично «неприсутствиеразмерное» сущее (подручное и наличное). «Артефакты прошлого» отличаются от современных вещей тем, что они принадлежат миру, которого «теперь нет». «Мира» уже нет, но прежнее внутримирное сущее ещё *наличествует*. Оно наличествует в нашем мире как *след* или *осколок* мира «ушедшего», мира прошлого. Оно значимо не само по

²⁹⁷ Подробнее об этом см.: Дёмин И. В. Философия истории как региональная онтология. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2012. С. 5-6.

себе, но лишь как *знак*, отсылающий к ушедшему миру как некоей *смысловой тотальности*. Неприсутствиеразмерное сущее (через свою принадлежность миру Dasein) может «иметь историю». Dasein же не может «иметь историю», Dasein – это и *есть* собственная история. Нельзя сказать, что Dasein «существует в истории», скорее, сама история обнаруживается в качестве *структурного момента бытия Dasein*²⁹⁸.

Подведём итоги. Сходство трактовок историчности у Хайдеггера и Карсавина проявляется в следующих моментах. Первичная историчность в обеих концепциях рассматривается в качестве сущностной характеристики *субъектного бытия* (всеединого субъекта в метафизике Карсавина и Dasein как экзистенциально переосмысленного субъекта в фундаментальной онтологии Хайдеггера). Артефакты материальной культуры рассматриваются как вторично исторические. Они обретают специфически исторический характер через свою соотнесённость с человеческим бытием. В экзистенциальной аналитике Хайдеггера артефакты материальной культуры есть знаки или осколки «ушедшего» мира, в философии истории Карсавина артефакты – это конкретизации и индивидуализации того или иного состояния/качества всеединого субъекта. В обеих концепциях артефакты прошлого изначально содержат в себе отсылку к первично историчному сущему и обретает исторический смысл лишь в соотнесённости с ним.

Различия в трактовках истории и историчности у Хайдеггера и Карсавина, в конечном счёте, связаны с различным пониманием субъекта и субъектного бытия. В экзистенциальной аналитике Хайдеггера историчность Dasein полагается в качестве исходной и нередуцируемой структуры бытия-в-мире. В метафизике Карсавина историчность рассматривается как проявление и свидетельства несовершенства тварного, «эмпирического» всеединства.

²⁹⁸ Об истории как структурном моменте бытия Dasein и экзистенциальной временности см.: *Дёмин И. В.* Историчность Dasein и проект «деструкции» истории метафизики в герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // *Mixtura verborum* 2013: время, история, память: философский ежегодник / Под общ. ред. С. А. Лишаева. Самара: Самар. гуманитар. акад., 2014. С. 144-157.

ГЛАВА III.

ПРИНЦИП ИСТОРИЗМА В МЕТАФИЗИЧЕСКОМ И ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОМ КОНТЕКСТАХ

«Историзм» – крайне многозначное понятие, вбирающее в себя самые различные (а зачастую даже и взаимоисключающие) трактовки истории в её соотношении с человеческим бытием. В самом общем и «усреднённом» смысле историзм означает «принципиальную историзацию нашего мышления о человеке, его культуре и его ценностях»²⁹⁹. Однако такая предельно общая формулировка допускает существенные разночтения в трактовке значения и сущности историзма.

Принцип историзма может быть рассмотрен в различных аспектах и ракурсах: онтологическом, методологическом, мировоззренческом. В первом случае историзм выступает в качестве основания (фундаментального принципа) философской рефлексии как таковой (или определённого её типа), во втором – в качестве принципа научного познания общества и культуры (в ряде случаев – научного познания вообще, включая и естествознание), в третьем – в качестве основания и ориентира человеческой деятельности³⁰⁰. Все эти аспекты историзма тесно взаимосвязаны.

Для философско-исторической рефлексии принцип историзма имеет конститутивное значение. Если отдельные философские дисциплины (логика, гносеология, философская антропология) могут в ряде случаев абстрагироваться от исходного факта историчности человеческого бытия, то для *философии истории* такое абстрагирование невозможно в принципе. Однако в различных версиях философии истории принцип историзма получает различные и даже несовместимые друг с другом интерпретации. Именно трактовка принципа историзма во многом обуславливает содержа-

²⁹⁹ Трёлъч Э. Историзм и его проблемы / Пер. с нем. Л. Т. Мильской. М.: Юрист, 1994. С. 82.

³⁰⁰ В этом смысле говорят, например, об историзме в политике, в политической деятельности. См.: Бардаков Н. Д. Принцип историзма в политике. Автореф. ... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 1991. 24 с.

тельную и методологическую специфику той или иной конкретной версии философии истории. Историзм может комбинироваться и/или входить в противоречие с другими фундаментальными принципами европейской философии и науки – субстанциализмом, трансцендентализмом, телеологизмом, детерминизмом, объективизмом, редукционизмом, универсализмом, презентизмом и др. Своеобразие той или иной конкретной трактовки принципа историзма обусловлено не только тем, что в ней *утверждается*, но и тем, что в ней *отрицается*.

Далее мы остановимся на основных трактовках и смыслах принципа историзма в европейской философии последних двух веков. Мы рассмотрим шесть основных трактовок принципа историзма. Первые три из них можно с некоторыми оговорками отнести к *классической* (метафизической) философии истории. Это «романтический» историзм, гегелевский историзм и марксистский историзм («исторический материализм»). Другие три трактовки историзма уже явно не укладываются в парадигму метафизической историософии и предполагают отказ от построения единой модели всемирной истории. Речь идёт о трактовке принципа историзма в «философии жизни» В. Дильтея, о переосмыслении историзма в неогегельянских концепциях Б. Кроче и Р. Дж. Коллингвуда и в философской герменевтике Г.-Г. Гадамера, а также о «неоисторизме» Г. Люббе.

1. «Романтический» историзм

Наиболее раннее и, пожалуй, самое устойчивое значение историзма сложилось в интеллектуальном контексте немецкого романтизма. Мысль о том, что принцип историзма стал открытием эпохи романтизма, начиная с работы Ф. Мейнеке³⁰¹, стала общепризнанной. Этот первый тип историзма можно условно обозначить как «романтический историзм».

³⁰¹ Мейнеке Ф. Возникновение историзма. М.: РОССПЭН, 2004.

«Возникновение историзма, – писал Ф. Мейнеке, – было одной из величайших духовных революций, пережитых европейской мыслью»³⁰². На рубеже XVIII-XIX вв. историзм в большей или меньшей степени затронул все основные отрасли философского знания. Как показывает Р. М. Габитова, историзм менее всего был развит в гносеологии, так как ключевой для немецкого романтизма «принцип непосредственного эстетического восприятия препятствовал осмыслению самого процесса (истории) развития знания»³⁰³, в большей степени принцип историзма был разработан романтиками (прежде всего, Гёльдерлином, Авг. и Фр. Шлегелями, Новалисом, А. Мюллером и др.) в области натурфилософии, социальной философии, философии истории и культуры³⁰⁴.

В идейном контексте немецкого романтизма происходит дисциплинарное оформление исторической науки и профессионализация исторического знания (прежде всего, благодаря работам Л. фон Ранке, Б. Нибура, Т. Моммзена, Я. Буркхардта и др.)³⁰⁵. Как отмечает Н. Я. Берковский, «романтики – призванные, убежденные историки, историки в общем смысле и в смысле специальном, историки культуры, историки искусств, историки литературы»³⁰⁶. В миросозерцании романтиков историзм был существенной силой, «они-то по преимуществу его и узаконили, сделали обязательным для последующих поколений»³⁰⁷.

Значение немецкого романтизма для европейской философии истории заключается в открытии *идеи развития*. Как отмечают И. М. Савельева и А. В. Полетаев, «в романтизме идея развития становится центральным философским понятием и интеллектуальным стержнем и искусства, и общественной мысли, и историогра-

³⁰² Мейнеке Ф. Указ. соч. С. 5

³⁰³ Габитова Р. М. Философия немецкого романтизма: Гельдерлин, Шлейермахер. М.: Наука, 1989. С. 141.

³⁰⁴ Там же.

³⁰⁵ См.: Филатов В. П., Вышегородцева О. В., Малахов В. С., Смирнова Н. М., Кукарцева М. А. Обсуждаем статьи об историзме // Эпистемология и философия науки. 2007. Т. 12. № 2. С. 150.

³⁰⁶ Берковский Н. Я. Романтизм в Германии. СПб.: Азбука-классика, 2001. 49.

³⁰⁷ Там же.

фии»³⁰⁸. Идея исторического развития и понимание истории как целостного процесса развития будут играть ключевую роль в философии истории материального типа.

Особую роль в становлении принципа историзма, как известно, сыграла немецкая историческая школа права³⁰⁹. Историческая школа права, родоначальником которой был Фридрих фон Савиньи, сложилась в ходе полемики с доктриной *естественного права* (Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтескье), господствовавшей в эпоху Просвещения³¹⁰. Савиньи рассматривал право как одно из проявлений «народного духа» (*Volksgeist*), а развитие (историю) права сравнивал с развитием языка. Историческая школа права тяготела к *консерватизму* и противостояла либеральным и революционным проектам общественного переустройства.

В политико-идеологической плоскости романтическая реакция на Просвещение выразилась в противостоянии либерализма и консерватизма. Заслуживает внимания тот факт, что принцип историзма, по крайней мере, в ранний период своего становления, в немецком романтизме (Ф. Шлегель, Ф. Ю. Шталь), был тесно связан с консервативной идеологией и консервативным стилем мыш-

³⁰⁸ Савельева И. М., Полетаев А. В. История и интуиция: наследие романтиков. М.: ГУ ВШЭ, 2003. С. 30.

³⁰⁹ См. об этом: Терехов О. Э. Историческая мысль и историческая наука Запада XIX–XX веков. Кемерово: Кузбассвузиздат, 2006. С. 10–11.

³¹⁰ В этом же ряду – борьба историзма с просвещенческими идеями «естественной религии» (Д. Юм) и «естественной морали» (П. Гольбах). «Естественное» во всех указанных случаях означает: *внеисторическое*, изначальное, укоренённое в вечной и неизменной «субстанции», обусловленное самой «природой человека». Как отмечает Ю. В. Перов, общая тенденция, характерная для осмысления истории в эпоху просвещения, выразилась в «максимальном смысловом сближении “естественного”, “разумного” и “должного”, которому противостоит все не-естественное и противоестественное, неразумное и недолжное» (Перов Ю. В. Историчность и историческая реальность. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 25). Такая позиция задала свойственную философии истории эпохи Просвещения «нормативность в отношении к исторической действительности, когда главной целью и содержанием философского отношения к истории, к прошлому и настоящему стал суд над историей с позиций разума, критика и ниспровержение всего того, что было и есть, но быть не должно» (Там же).

ления³¹¹. Историзм был открытием именно *консервативной* общественной мысли, что, впрочем, само по себе не могло исключить возможности развития на почве историзма иных – отличных от консерватизма и даже враждебных ему – идейных течений (например, марксистского историзма).

Идейная направленность романтического историзма почти всецело определяется противостоянием базовым презумпциям и принципам философии Просвещения. В этой связи можно выделить три важнейших аспекта «романтического» историзма: 1) критика универсализма и просвещенческого рационализма; 2) критика социального утопизма³¹²; 3) идея органического развития и критика механистической теории общества и истории.

1. Философы французского Просвещения руководствовались постулатами о вечном вневременном Разуме и универсальной «разумной» «природе человека». Отправная точка философии и идеологии Просвещения и классического европейского либерализма (Дж. Локк, Дж. С. Милль) – абстрактный индивид, носитель универсальной и внеисторичной рациональности. Абстрактному человеку «естественного права» *консерваторы-романтики* противопоставили «народный дух» и «исторического индивида». В немецком романтизме происходит «замена общечеловеческого, абстрактного носителя представлений о мире (сознания вообще) значительно более конкретным субъектом, национально дифференци-

³¹¹ Связь принципа историзма с консервативной мыслью и структурами консервативного политического сознания прослеживает К. Манхейм. В работе «Идеология и утопия» он прямо говорит о «*консервативном историзме*» как значимом идейном течении XIX в. (Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 101), а в статье «Консервативная мысль» констатирует, что «“историзм” как метод и как философское воззрение вытекает, из немецкой консервативной мысли» (Маннгейм К. Консервативная мысль // Социологические исследования. 1993. № 1. С. 131).

³¹² Термин «утопия» в данном случае должен прочитываться буквально: как отрицание «топоса», пространственной локализации, специфического географического и/или исторического контекста. Под «утопизмом» мы понимаем мировоззренческую и идеологическую установку, согласно которой тот или иной абстрактно сконструированный социальный идеал может реализовываться безотносительно к конкретной специфике того или иного социума.

рованным “народным духом”»³¹³. Одним из главных философских «открытий» немецкого романтизма стало понимание того, что человек всегда укоренён в истории и выступает в качестве наследника той или иной исторической традиции. Человек есть то, что он есть благодаря истории, традиции, историческому контексту, народу, сословию и т.д. На место Разума, который *абстрактен* и *универсален*, консервативная мысль ставит историю/традицию, которая всегда *конкретна*³¹⁴. Основанием всякого суждения и действия в контексте консервативного миропонимания выступает не абстрактный надисторический Разум, но Традиция, под которой понимается живая и действенная связь человека или народа со своим прошлым, со своими истоками.

2. Социальный идеал в эпоху Просвещения понимался как *вневременный* и *универсальный*. Из этого вытекала идея революционного преобразования общества, предполагающая возможность и необходимость радикального разрыва с прошлым и отрицание ценности традиции. Для немецкого романтизма и «консервативного историзма», напротив, характерно осознание преемственности по отношению к прошлому, отстаивание идеи «исторического континуитета»³¹⁵. В оптике классического либерализма эпохи Просвещения конкретная социальная действительность оценивалась с позиций абстрактного, безусловного и всеобщего Идеала. Для немецкого романтизма с его обострённым «чувством» истории такая абстрактно-утопическая установка была неприемлема. Консервативный историзм исходил из презумпции социально-исторической обусловленности всякого общественного идеала и всякой социальной утопии, их укоренённости в социальном бытии. Здесь, скорее, идеи и идеалы оцениваются с точки зрения конкретной социально-исторической действительности, рассматриваются в контексте наличного социального бытия. Консервативное сознание, как было

³¹³ Манхейм К. Диагноз нашего времени. С. 63

³¹⁴ См.: Ионин Л. Г. Апдейт консерватизма. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2010. С. 85.

³¹⁵ См.: Мусихин Г. И. Россия в немецком зеркале (сравнительный анализ германского и российского консерватизма). СПб.: Алетейя, 2002. С. 64.

убедительно показано Манхеймом³¹⁶, по своей природе антиутопично.

3. Ключевой историософской идеей эпохи Просвещения была *идея прогресса*. Эта идея легла в основу философско-исторической концепции Просвещения, наиболее полно представленной в известной работе Кондорсе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума»³¹⁷. Представители просвещенческого рационализма видели в истории только *отражение современности*, а последняя оценивалась с точки зрения абстрактного и универсального Разума. В этом проявился своеобразный *антиисторизм* философии истории эпохи Просвещения³¹⁸. Прогрессистские схемы исторического процесса опирались на характерное для эпохи Просвещения *механистическое* понимание общества и человека (Ламетри, Гольбах)³¹⁹. Представители немецкого романтизма, напротив, стремились осмыслить общество как *органическую целостность*, рассматривали современность как результат *органического* исторического развития³²⁰. Как отмечает Г. И. Мусихин, «Просвещению было принципиально недоступно осознание исто-

³¹⁶ «Для консерватизма, – писал Манхейм, – все существующее положительно и плодотворно лишь потому, что оно формировалось в медленном и постепенном становлении. Тем самым взор не только простирается на прошлое, спасая его от забвения, но непосредственно переживается и присутствие в настоящем всего прошлого» (Манхейм К. Диагноз нашего времени. С. 197). Утверждение принципа историзма в немецком романтизме меняет сам способ видения исторических явлений и событий, выявляет значимость прошлого для настоящего. Тем самым открывается возможность для изучения прошлого во всей его инаковости и самобытности, в его принципиальной несводимости к настоящему.

³¹⁷ Кондорсе Ж. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М.: Либроком, 2011. 280 с.

³¹⁸ «В философии истории XVIII в., – писал М. А. Барг, – ещё полностью отсутствовало понятие развития, ставшее фундаментальным для исторической мысли XIX в.» (Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма. М.: Мысль, 1987. С. 329).

³¹⁹ Суть механицизма заключается в «ограничении всего многообразия общественных связей связями причинно-следственными» (Барг М. А. Указ. соч. С. 329).

³²⁰ В этой связи показательна критика Фр. Шлегелем историософской концепции Кондорсе (см. об этом: Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории: в 2-х т. Т. 1. М.: РОССПЭН, 2010. С. 241-242)

рии как органического единства»³²¹. Такое понимание истории впервые формируется в контексте немецкого романтизма. Наряду с идеей органического развития утверждается и представление о принципиальной *инаковости* прошлого по сравнению с современностью, несводимости прошлого к настоящему, выдвигается требование познавать прошлое в его собственных категориях, что стало важнейшим фактором становления исторического метода в социально-гуманитарном познании.

Таким образом, историзм в идейном контексте немецкого романтизма, будучи тесно связанным с консервативным миропониманием, ориентирован антирационалистически, антиутопически и антимеханистически. «Романтический» историзм оказал огромное влияние на последующие историософские концепции как классического (гегельянство, марксизм), так и неклассического (неогегельянство, философия жизни, философская герменевтика) толка.

2. Гегелевский историзм

В европейской философии конца XVIII – первой половины XIX вв. развитие принципа историзма осуществлялось по преимуществу в форме материальной философии истории, представленной различными теориями исторического процесса. Ключевая роль в конституировании этого типа историософской рефлексии, несомненно, принадлежит Г. В. Ф. Гегелю.

Один из наиболее важных мотивов историзма, присутствующий (в различной степени) во всех версиях европейской философии истории, – это *антисубстанциализм*. В исследовательской литературе неоднократно отмечался тот факт, что последовательный субстанциализм, представленный различными метафизическими системами (от Платона до Декарта и Спинозы), делал философию истории не только излишней, но и попросту *невозможной*³²². Фи-

³²¹ Мусихин Г. И. Россия в немецком зеркале. С. 67.

³²² «При всех различиях античной, средневековой и классической новоевропейской философской мысли, их объединяло стремление к постижению сущего

лософское осмысление истории, оснований исторического познания и исторического бытия не могло утвердиться на почве эссенциалистского и субстанциалистского типа философской рефлексии. В оптике классического субстанциализма исторические изменения представлялись чем-то несущественным, недостойным философского осмысления. Это, разумеется, не означает, что в рамках субстанциалистского типа мышления вообще невозможна концептуализация историчности (соотнесённости человека со своим прошлым) и изучение истории. Исторические факты и события в горизонте субстанциализма описывались и оценивались с точки зрения универсальной и внеисторической «природы человека». В этом смысле французское Просвещение, несмотря на характерный для него специфический интерес к истории и появление самого выражения «философия истории» (у Вольтера), унаследовало идеи внеисторического субстанциализма Декарта и Спинозы.

Радикальный пересмотр классического субстанциализма и окончательное утверждение принципа историзма в европейской философии связаны с именем Г. В. Ф. Гегеля.

Гегель, как известно, стремился преодолеть характерный для новоевропейской философии дуализм «субстанции» и «субъекта». Субстанция в системе гегелевского абсолютного идеализма «становится самодвижущейся, саморазвивающейся в процессе, т. е. “исторической” субстанцией»³²³. Субстанция утрачивает качества самотождественности и неизменности. Разум (дух) развёртывается в историческом времени, «отбрасывая и оставляя прежние формы позади себя, т.е. он имеет историю»³²⁴. «Исторические формы существенны для духа, они входят в его содержание, обогащают его

“с точки зрения вечности”, т.е. абсолютного, устойчивого, непреходящего, всегда и неизменно пребывающего – того, что извечно было, есть и будет. В истории же, понятой и как реальный событийный ряд, и как знание о нем, все наоборот: она область относительного, временного, изменчивого, преходящего, конечного, что некогда было, а теперь не существует» (*Перов Ю. В. Проблематичность метафизических оснований философии истории // Метафизические исследования. Вып. 2. История. СПб.: Лаборатория метафизических исследований при философском факультете СПбГУ, 1997. С. 21*).

³²³ *Перов Ю. В. Историчность и историческая реальность. С. 26.*

³²⁴ Там же. С. 26.

и, даже будучи преодоленными и отброшенными, сохраняются в нем в снятом виде»³²⁵. Тем самым в системе гегелевской философии впервые онтологически обосновывается возможность и необходимость такой области знания, как *философия истории*³²⁶.

Было бы, однако, неверно игнорировать субстанциалистский пласт гегелевской философии истории. Фундаментом гегелевской теории всемирной истории, как известно, выступает *идеалистический панлогизм*. Зависимость Гегеля от классического субстанциализма наиболее ярко проявляется в исходном положении его историософии: «Разум господствовал и господствует в мире, а также и во всемирной истории»³²⁷. Представление о разумном характере исторического процесса определяет общий характер и направленность гегелевской историософии и с неизбежностью превращает разработанную им теорию всемирной истории в *прикладную логику*³²⁸. Примечательно, что та модель историософской рефлексии, которая получила своё наиболее полное выражение в гегелевской теории всемирной истории, впоследствии будет названа *субстанциальной* или *субстанциалистской* философией истории³²⁹. Переход от субстанциализма к историзму в гегелевской философии истории только намечается, и в этом смысле Гегель занимает как бы промежуточное положение между французскими просветителями

³²⁵ Перов Ю. В. Историчность и историческая реальность. С. 26.

³²⁶ История понимается у Гегеля как шествие во времени Мирового разума. «Именно и только потому, что история разумна «в себе», в своем бытийном основании, она может разумно (философски) познаваться». Благодаря этому возможна и философия истории. «Философия истории познает лишь определенный срез фактической истории – только ее разумное содержание. Неразумное, иррациональное, случайное, не несущее в себе необходимости, хотя и существует в истории, не интересуется философией — нельзя разумно познавать то, в чем нет разума» (Перов Ю. В. Лекции по истории классической немецкой философии. СПб.: Наука, 2010. С. 523).

³²⁷ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Пер. с нем. А. М. Водена. СПб.: Наука, 2000. С. 66.

³²⁸ См.: Перов Ю. В., Сергеев К. А. «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности // Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Пер. с нем. А. М. Водена. СПб.: Наука, 2000. С. 18.

³²⁹ См.: Данто А. Аналитическая философия истории / Пер. с англ. А. Л. Никифорова, О. В. Гавришиной. М.: Идея-Пресс, 2002. 289 с.

(Вольтером, Тюрго, Кондорсе) и представителями исторически ориентированной «философии жизни» (Дильтеем, Шпенглером, Зиммелем).

Влияние субстанциализма прослеживается не только в гегелевской историософии, но и в других версиях философии истории XIX и XX вв. – как идеалистических (О. Шпенглер, Л. П. Карсавин, О. Шпанн), так и натуралистических и материалистических (эволюционизм, марксизм). Тем не менее, именно в антисубстанциалистской и антиэссенциалистской направленности принципа историзма следует искать истоки распространённой трактовки историзма как *исторического релятивизма*. В этой связи необходимо привести интересное высказывание Ф. Анкерсмита: «Историзм <...> есть своего рода дом, расположенный на полдороге между эссенциализмом спекулятивных философий, с одной стороны, и постмодернизмом – с другой, <...> постмодернизм является последовательным и радикальным историзмом, который больше не остановится на полпути»³³⁰. Другими словами, принцип историзма, согласно Анкерсмицу, уже с самого начала своего возникновения (в немецком романтизме и в немецкой классической философии) заключал в себе возможность *радикальной трансформации* западноевропейской метафизики. Историзм изначально уже содержал в себе зачатки того, что впоследствии будем названо «философским постмодернизмом».

С одной стороны, «философский постмодернизм» (М. Фуко, Р. Рорти, Ж. Бодрийяр и др.) представляет собой последовательный и доведённый до своего логического предела *историзм*, с другой стороны, История (с большой буквы) здесь разоблачается в качестве мифа³³¹, а для характеристики культуры постмодерна и господствующего культурно-исторического типа сознания использу-

³³⁰ Анкерсмит Ф.-Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / Пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 363.

³³¹ «История, – пишет Бодрийяр, – была могучим мифом, возможно, последним великим мифом наряду с бессознательным. Это тот самый миф, который поддерживал одновременно возможность “объективной” связности причин и событий и возможность нарративной связности дискурса» (Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / Пер. с фр. О. А. Печенкина. Тула, 2013. С. 69).

ется термин «постистория»³³². Философский постмодернизм (исторический релятивизм) есть не что иное, как последовательное проведение принципа историзма, реализация изначально присутствующей в историзме антисубстанциалистской, антиэссенциалистской интенции. Философский постмодернизм есть *логическое завершение* и в то же время *самоотрицание, саморазрушение* классического (гегелевского) историзма и соответствующего ему типа историософской рефлексии.

3. Марксистский историзм

Если романтический историзм направлен против характерного для эпохи Просвещения механистического миропонимания, а гегелевский историзм связан с трансформацией принципа субстанциализма, с пересмотром идеи вечной и неизменной субстанции, то марксистский историзм («исторический материализм») в историко-философском плане ассоциируется, прежде всего, с пересмотром принципов *телеологизма* и *провиденциализма*.

Преимственность марксистской социальной философии и философии истории по отношению к гегелевской диалектике хорошо известна и неоднократно отмечалась в исследовательской литературе³³³. Тем не менее, марксистский историзм существенно отли-

³³² См.: *Можейко М. А.* Феномен постистории: трактовка социального времени в современной культуре // *Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта культуры і мастацтваў*. 2005. № 5. С. 22-30.

³³³ См.: *Каримский А. М.* Философия истории Гегеля. М.: Изд-во МГУ, 1988. Гегелевская историософская концепция традиционно удостоивалась высокой оценки в марксистской философии и историографии. К «сильным» сторонам гегелевского учения относили то, что оно «сочетает идею специфичности каждой исторической эпохи с признанием общей поступательности общественного развития в целом» (*Кон И.* Историзм // *Советская историческая энциклопедия*. Т. 6. М.: Советская энциклопедия, 1965. С. 453). При этом в марксистской литературе неизменной оставалась тенденция прочитывать Гегеля «через Маркса» (См.: *Перов Ю. В., Сергеев К. А.* «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности // *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории / Пер. с нем. А. М. Водена. СПб.: Наука, 2000. С. 7-8).

чатся от гегелевского не только своей «материалистической» направленностью, но и попыткой окончательного устранения из философии истории и исторической науки элементов телеологизма и провиденциализма.

В «Советской исторической энциклопедии» историзм определяется как «принцип научного мышления, рассматривающий все явления как развивающиеся на основе определённых объективных закономерностей»³³⁴. Определяющей для марксистского понимания истории и принципа историзма выступает презумпция наличия в социально-историческом бытии «объективных закономерностей». В отличие от французских просветителей, которые рассматривали человеческую историю как процесс реализации определённых надисторических идей и принципов, Маркс, Энгельс и их последователи видели в истории *закономерный процесс развития*, присущий как природе, так и обществу. «Историю, – писал Маркс, – можно рассматривать с двух сторон, её можно разделить на историю природы и историю людей. Однако обе эти стороны неразрывно связаны; до тех пор, пока существуют люди, история природы и история людей взаимно обуславливают друг друга»³³⁵. В отличие от большинства идеалистических историософских концепций, отождествляющих историю с *историей духа* (духовной культуры), Маркс признаёт неразрывную связь собственно человеческой (социальной) истории с историей (эволюцией) природы.

Детальное описание марксистского понимания принципа историзма даёт И. Д. Ковальченко: «Историзм как методологический принцип марксистской науки любое явление общественной жизни требует изучать: во-первых, в его возникновении, изменении и развитии, т.е. с учетом основных этапов этого развития и их качественного своеобразия, закономерностей и движущих сил процесса; во-вторых, в связи с другими явлениями и условиями эпохи, т.е. с учетом того, что всякое явление и процесс представляют собой лишь элементы общественной структуры и ее динамики; в-третьих, в связи с конкретным опытом истории, т.е. с учетом един-

³³⁴ Кон И. С. Историзм. С. 453

³³⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 16.

ства, преемственности общественного развития, в котором прошедшее и будущее тесно связаны»³³⁶. В этом описании историзма наиболее показателен третий пункт, в котором речь идёт о необходимости рассматривать любое явление в контексте *целостного общественного развития*, другими словами, в контексте марксистской схемы «всемирной истории»³³⁷.

Марксистский историзм направлен, с одной стороны, против абстрактного рационализма французских просветителей, с другой стороны, против телеологических и провиденциалистских версий всемирной истории. Марксистская философия истории в отличие от историософских построений эпохи Просвещения ориентирована на поиск имманентных «законов» исторического развития и запрещает приписывание истории трансцендентных целей и смыслов.

В контексте марксистской историософской концепции существенное значение придаётся *прогностической* функции социально-исторического познания³³⁸. Историческое познание, направляемое принципом марксистского историзма, способно не только *объяснить* события прошлого, но и *заглянуть* в будущее: «Исторический подход к явлениям общественной жизни позволяет не только правильно понять прошлое и настоящее, но и научно предвидеть будущее»³³⁹. В марксистской философии неоднократно подчёркивалась связь принципа историзма с *научным* постижением истории и общества. «Научное предвидение будущего» в рам-

³³⁶ Ковальченко И. Д. Марксистский историзм и его воплощение в современной советской исторической науке // И. Д. Ковальченко. Научные труды, письма, воспоминания (из личного архива академика): Сб. материалов / Сост., подготовка текста и примеч. Т. В. Ковальченко, Т. А. Кругловой, А. Е. Шикло. М., 2004. С. 82.

³³⁷ Поскольку говорить об истории *как целостности* можно только в рамках той или иной историософской концепции.

³³⁸ Философия истории материального типа претендует на то, чтобы дать картину *всей истории*, в том числе и тех событий, которые «должны» произойти в будущем. Впоследствии Поппер назовёт такой тип историософской рефлексии *историцизмом* (Поппер К. Нищета историцизма. М.: Прогресс, 1993). Конститутивная черта историцизма – вера в возможность предвидеть будущее на основании знания социально-исторических «закономерностей».

³³⁹ Кон И. С. Историзм. С. 454.

ках марксистского историзма противопоставлялось «ненаучным» провиденциалистским и телеологическим схемам всемирной истории³⁴⁰.

Методологическое значение историзма в марксистской философии и исторической науке связывалось с тем, что последовательное проведение этого принципа позволяет избежать типичных ошибок в историческом познании – *архаизации* (прошлого и настоящего) и *модернизации* (прошлого). «Научный» (марксистский) историзм противопоставлялся «ненаучному» антиисторизму, представленному в различных течениях «буржуазной» историософии (от неокантианства до постструктурализма).

Поскольку в марксизме признаётся обусловленность настоящего прошлым (историей, процессом развития), марксистский историзм может быть охарактеризован как *исторический детерминизм*. Принцип детерминизма традиционно противопоставляется телеологии, а детерминистские (материалистические, натуралистические) версии философии истории – идеалистическим (провиденциалистским). Однако при ближайшем и внимательном рассмотрении такое противопоставление утрачивает свою очевидность.

Единство и взаимообусловленность телеологического и детерминистского способов объяснения истории в различных теориях общественного прогресса неоднократно отмечалась уже в русской религиозной философии начала XX в.³⁴¹. В современной ис-

³⁴⁰ Провиденциалистская трактовка исторического процесса, намеченная уже у Блаженного Августина, в XIX в. находит продолжение в трудах Ж. де Местра, Ф. фон Шлегеля, Л. фон Ранке. Провиденциалистская схема всемирной истории (прежде всего, христианская эсхатология в различных её вариациях) отвергалась в марксизме как «ненаучная».

³⁴¹ С. Н. Булгаков основную идею всякой (в том числе и марксистской) теории прогресса видит в тождестве, совпадении «естественной необходимости» и «долженствования», детерминизма и телеологии: «будущее, наступающее с естественной необходимостью и подлежащее закону причинности, является вместе с тем и идеалом деятельности, т. е. долженствованием, нравственным приказом, обращенным к воле» (Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса // Манифесты русского идеализма / Сост. и комм. В. В. Сапова. М.: Астрель, 2009. С. 45-46). Всякая теория прогресса предполагает «конечное тождество причинной закономерности и разумной целесообразности» (Там же. С. 48).

следовательской литературе структурное единство детерминистских и телеологических схем всемирной истории убедительно показывает Б. Г. Соколов. В пользу такой трактовки свидетельствует тот факт, что в марксизме признаётся наличие не только *закономерностей* общественно-исторического развития, но и *цели* истории. «Эта цель – построение бесклассового общества, коммунизма, переходным этапом которого является социализм»³⁴².

Сходство марксизма с традиционной христианской (провиденциалистской) историософией проявляется не только в допущении (пусть и неявном) цели истории, но и в трактовке роли личности в истории. В марксизме, отмечает Соколов, «индивид не может отменить действие всеобщих законов развития»³⁴³ подобно тому, как в христианской модели всемирной истории индивид не может изменить замысел Бога. На место априорно постигаемого «замысла Бога» в марксизме ставятся столь же априорные «законы всемирно-исторического развития». Антитеза историзма (исторического детерминизма) и телеологизма является мнимой. Детерминизм в марксистской философии истории с самого начала представляет собой «*финалистский детерминизм*»³⁴⁴.

Одним из важных достижений критической историософской мысли XX века стало разоблачение претензий на научность гло-

Сходные мысли высказывал другой русский религиозный мыслитель В.Ф. Эрн (См.: Эрн В. Ф. Идея катастрофического прогресса // Эрн В. Ф. Борьба за логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 222-247). Э. Трёлч, один из крупнейших исследователей историзма в философии XX в., также отмечает телеологический характер *всякой* материальной философии истории (теории исторического процесса): «Материальная философия истории по своей природе телеологична» (Трёлч Э. Историзм и его проблемы / Пер. с нем. Л. Т. Мильской. М.: Юрист, 1994. С. 102). При это он отмечает и различия в телеологических построениях христианской историософии и в философии нового времени (Гегель, Маркс). Относительно последней он замечает, что «это не телеология объективно конструируемого, рассмотренного, исходя из последней вечной цели, мирового процесса, а телеология формирующей и конструирующей свое будущее из прошлого, исходя из данного момента, воли» (Там же).

³⁴² Соколов Б. Г. Генезис истории. СПб.: Алетейя, 2003. С. 230.

³⁴³ Там же. С. 230.

³⁴⁴ О «финалистском детерминизме» метафизической философии истории см.: Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. М.: Политиздат, 1991. С. 353.

бальных схем всемирной истории (прежде всего, марксистской теории общественно-экономических формаций). В марксистской социальной философии были обнаружены элементы «ненаучной» эсхатологии и телеологизма, из чего следовал вывод о том, что марксистскую версию историзма нельзя рассматривать в качестве *альтернативы* традиционного провиденциализма, но следует интерпретировать как одну из его *модификаций*.

4. Историзм в философии Дильтея

Если гегелевская и марксистская интерпретации принципа историзма вполне укладываются в рамки метафизической историософской рефлексии, то с именем Вильгельма Дильтея связан радикальный разрыв с классической метафизикой и философией истории спекулятивного типа (теорией всемирной истории), которая стремилась постичь целостность исторического процесса «то в плане движения истории, то в фундаментальной идее, то в формуле или соединении формул, выражающих закон развития»³⁴⁵.

Марксистская и гегелевская схемы всемирной истории предполагают взгляд на историческое развитие как бы *извне*. В марксистской и гегелевской историософии человеческая история схвачена в её целостности и (потенциальной или актуальной) завершенности. При этом конститутивным для спекулятивной философии истории выступают идеи начала и конца истории. Всякий исторический факт в контексте спекулятивных версий философии истории обретает своё значение и может быть осмыслен лишь в свете идей «начала истории» и «конца истории». При этом ни проблематика начала (генезиса) истории, ни проблематика цели и конца истории не может обсуждаться, исходя из конкретно-исторического материала, то есть *эмпирически*. Знание о «начале» и «конце» истории может быть только *априорным*. Для Дильтея, поставившего

³⁴⁵ Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. / Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. Т. 1: Введение в науки о духе. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 372.

перед собой задачу осуществить «критику исторического разума», спекулятивный способ конструирования философии истории был с самого начала неприемлем.

Главной мишенью критики у Дильтея становится субстанциалистский пласт гегелевской историософии и связанный с ним спекулятивный способ постижения единства истории и конструирования смысла исторического процесса. «Гегель, его конструкция смысла истории как поступательного развертывания объективного духа критикуется <...> через апелляцию к непосредственно данному»³⁴⁶. В качестве «непосредственно данного» у Дильтея выступает «жизнь», «переживание жизни». В этом можно усмотреть влияние на Дильтея позитивистской философии и историографии, для которых гегелевская схема всемирной истории представлялась бессмысленной и избыточной.

Историософская концепция Дильтея складывалась, с одной стороны, в полемике со спекулятивной философией истории гегелевского типа, которая «стремилась понять исторический процесс как ход событий, подчиненный единой формуле»³⁴⁷, с другой стороны, в полемике с трансцендентализмом, прежде всего, с Кантом и зарождающимся неокантианством. Несмотря на внешнее сходство замысла Дильтея («критика исторического разума» как выявление оснований и обоснование специфической методологии «наук о духе») с замыслом кантовской трансцендентально-критической философии, сам способ постановки и решения философских вопросов у Дильтея весьма далёк от классического трансцендентализма и априоризма. «Философская программа Дильтея <...>, – отмечает И. А. Михайлов, – не просто создание основоположения или методологии наук о духе наряду с методологией наук о природе, а формулирование нового основоположения познания в целом, ориентированного на исторический и практический характер человеческой жизни и её структурных форм»³⁴⁸.

³⁴⁶ Губман Б. Л. Смысл истории: Очерки современных западных концепций. М.: Наука, 1991. С. 41.

³⁴⁷ Соколов Б. Г. Генезис истории. С. 239.

³⁴⁸ Михайлов И. А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 14.

Дильтей исходит из нерасторжимого единства «жизни» и «истории»³⁴⁹. Понятия «жизнь» и «историческая действительность» часто используются им в качестве синонимов: «Жизнь <...> по своему материалу составляет одно с историей. История – всего лишь жизнь, рассматриваемая с точки зрения целостного человечества»³⁵⁰. На место трансцендентального субъекта, носителя чистой познавательной способности в философии Дильтея приходит «целостный человек», «тотальность человеческой природы», «полнота жизни». «Субъект у Дильтея не выстраивается, как точка, монада, но конституируется посредством переживаемой и проживаемой связи душевной жизни»³⁵¹. Жизнь начинает рассматриваться как источник всякого познания, в том числе философского и исторического.

О разрыве с классическим трансцендентализмом свидетельствует принципиально новая постановка вопроса о сущности человека, которая выражается в широко известном высказывании Дильтея: «Что есть человек, может сказать ему только его история»³⁵². Философия жизни Дильтея с самого начала конституировалась как *исторически ориентированная философия*, как специфическая *философия истории*. Но философия истории здесь перестаёт быть спекулятивной теорией всемирно-исторического процесса. Благодаря Дильтею открывается возможность интерпретации философии истории как аналитики историчности человеческого бытия, которая впоследствии будет реализована в трудах Хайдеггера и Гадамера.

Впрочем, полного и окончательного разрыва с метафизическим типом историософской рефлексии в «философии жизни» Дильтея не происходит. Как отмечает Б. Г. Соколов, «Дильтей <...> не готов к тем следствиям, к которым привело бы проведенное строго и “до конца” упразднение основ универсальной истории, поскольку альтернатива достаточно “плачевна”: либо философия истории (спекулятивная историософия гегелевского типа –

³⁴⁹ Михайлов И. А. Указ. соч. С. 30.

³⁵⁰ Цит. по: Михайлов И. А. Указ. соч. С. 30.

³⁵¹ Соколов Б. Г. Генезис истории. С. 243.

³⁵² Цит. по: Михайлов И. А. Указ. соч. С. 13.

И.Д.), либо хаос случайных событий»³⁵³. История в концепции Дильтея продолжает оставаться неким осмысленным и доступным для понимания целым, но эта целостность конституируется уже не трансцендентной инстанцией (Богом, Разумом) или «всемирно-историческими закономерностями», но конкретным индивидом, «понять которого в его целостности – задача исторического изыскания»³⁵⁴.

Суждения о смысле тех или иных исторических событий, равно как и любые исторические описания, по Дильтею, никогда не могут быть окончательными, поскольку они всегда обусловлены определённой жизненной, исторической ситуацией. Всемирная история как целостность перестаёт быть необходимым контекстом для исторических суждений и описаний, таким контекстом становится конкретная историческая (жизненная) ситуация. Тем самым Дильтей открывает для историософии принципиально новые возможности, усвоение которых станет основным содержанием неклассической философии истории XX в.

Однако вместе с новыми возможностями и задачами приходят и новые вызовы, главным из которых становится *вызов релятивизма*. Культурно-историческая нагруженность дильтеевского историзма, как отмечает Н. М. Смирнова, «чревата опасностью релятивизации человеческих ценностей, нигилизмом, гипостазированием субъективных оценок»³⁵⁵. Именно с Дильтея термин «историзм» всё чаще начинает использоваться в значении «скептицизма» и «релятивизма», становится синонимом относительности всех исторических и философских суждений и связывается с констатацией принципиальной невозможности научной философии и научной историографии.

Попытка противостоять вызову историзма (как исторического релятивизма) была предпринята в неокантианстве Баденской школы (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) и в феноменологии Э. Гуссерля. И

³⁵³ Соколов Б. Г. Генезис истории. С. 241.

³⁵⁴ Там же

³⁵⁵ Филатов В. П., Вышегородцева О. В., Малахов В. С., Смирнова Н. М., Кукарцева М. А. Обсуждаем статьи об историзме // Эпистемология и философия науки. 2007. Т. 12. № 2. С. 159.

неокантианство, и рефлексивная феноменология Гуссерля представляли собой разновидности трансцендентальной философской рефлексии, в рамках которой философия истории могла конституироваться лишь в качестве спекулятивной, априорно конструируемой теории исторического процесса. Однако коль скоро спекулятивная философия истории гегелевского типа была отвергнута, трансцендентальной рефлексии оставалось лишь ограничить предметную область философии истории логическими и методологическими вопросами, полностью исключив возможность философского осмысления истории как особой реальности (отсюда – сведение философии истории к логике образования исторических понятий у Риккерта и практически полное отсутствие интереса к историософской проблематике у «раннего» Гуссерля).

Кратко остановимся на критике историзма («историцизма») в феноменологии Гуссерля.

Под «историцизмом» Гуссерль понимает, прежде всего, исторически ориентированную философию жизни В. Дильтея. Историзм, по Гуссерлю, представляет собой методологическую ошибку, суть которой заключается в смешении и неразличении «идеи» и «факта».

Историцизм отрицает различие между «научной философией» и философией как мирозерцанием («мирозерцательной философией»), соответственно, между исторически конкретной наукой и самой «идеей научности», между наукой как «культурно-историческим образованием» и наукой как «объективным единством значимости». «Какие бы трудности ни представляло для ясного уразумения отношение между изменчивой (исторической – И.Д.) значимостью и значением объективным, между наукой как культурным явлением и наукой как системой значимой теории, все равно – различие и противоположность их должны быть признаны»³⁵⁶. Ошибка историзма (исторического релятивизма) не в том, что он указывает на культурно-историческую обусловленность всякой философской системы и всякой системы знания, но в

³⁵⁶ Гуссерль Э. Избранные работы / Сост. В. А. Куренной. М.: Территория будущего, 2005. С. 224.

том, что придаёт этому факту абсолютное значение, в то время как «желание обосновать или отвергнуть идеи на основании фактов – это бессмыслица»³⁵⁷. Исторически зафиксированный *факт* множественности философских учений и концепций сам по себе не способен опровергнуть *идею* «философии как строгой науки». История не может ничего сказать ни за, ни против самой идеи истины как абсолютной значимости.

Историцизм («исторический скептицизм»), согласно Гуссерлю, подрывает веру в саму возможность философии и науки достичь общезначимого знания. Вот почему историцизм неизбежно порождает релятивизм³⁵⁸.

³⁵⁷ Там же. С. 225.

³⁵⁸ В отличие от «историзма» (нем. «Historismus»), термин «историцизм» (нем. «Historizismus») в философии XX века имеет почти исключительно негативную смысловую нагрузку (см.: *Филатов В. П., Вышегородцева О. В., Малахов В. С., Смирнова Н. М., Кукарцева М. А.* Указ. соч. С. 156). Всё многообразие вариантов употребления этого термина укладывается в две основные схемы: одна из них была намечена Э. Гуссерлем в программной статье «Философия как строгая наука» (1911), другая – К.-Р. Поппером в работах «Нищета историцизма» (1957) и «Открытое общество и его враги» (1945). Примечательно, что эти две ведущие стратегии критики историцизма являются диаметрально противоположными по своей направленности. Если у Гуссерля мишенью критики становится релятивизм и скептицизм, то Поппер, напротив, разоблачает универсалистские притязания историцизма. Если историцизм в гуссерлевской его интерпретации означает невозможность общезначимой истины, то в концепции Поппера историцизм порицается именно за его претензию дать целостную и завершённую картину человеческой истории, включающей в себя знание о прошлом, настоящем и будущем всего человечества. Если Гуссерль в качестве философского основания историцизма рассматривает антисубстанциализм и антиплатонизм, то Поппер, напротив, отождествляет историцизм с эссенциализмом и холизмом и разоблачает в качестве «историцистов» Платона, Гегеля и Маркса. При всех различиях в трактовке историцизма у Гуссерля и Поппера, нельзя не отметить и одно интересное сходство: в обоих случаях критика историцизма осуществляется с рационалистических и даже сциентистских позиций. Поппер разоблачает историцистские построения Гегеля и Маркса как *ненаучные*, нефальсифицируемые, догматические и спекулятивные; Гуссерль же борется с историцизмом во имя научной философии («философии как строгой науки») и идеи научности как таковой. Г. Риккерт в работе «Философия жизни» (1920) примыкает к гуссерлевской критике историзма и прямо ссылается на Гуссерля. Риккерт последовательно различает «исторический метод» в науках о духе и историзм, который (наряду с натурализмом) является формой ложного мировоз-

Независимо от того, насколько справедливо приписывать позицию исторического скептицизма и релятивизма самому Дильтею, гуссерлевская критика историцизма оказала большое влияние на постметафизическую философию истории, прежде всего на аналитику историчности человеческого бытия М. Хайдеггера и философскую герменевтику Гадамера. В целом для герменевтико-феноменологического направления в философии истории XX в. будет характерно стремление «примирить» исторически ориентированную «философию жизни» Дильтея с трансцендентальной феноменологией Гуссерля.

5. Неогегельянство (Кроче, Коллингвуд) и «герменевтический» историзм (Гадамер)

Пятое направление в понимании историзма связано с именами Б. Кроче, Р. Дж. Коллингвуда и Г.-Г. Гадамера. Это направление сохраняет преемственность с «философией жизни» В. Дильтея, но акценты здесь расставлены иначе: если у Дильтея антитезой историзма (исторически ориентированной философии) выступает спекулятивная метафизика с характерным для неё априорным конструированием смысла истории, то в неогегельянстве (Кроче, Коллингвуд) и в философской герменевтике (Хайдеггер, Гадамер) на первый план выходит критика редуционистских стратегий в философии истории, характерных для позитивизма и натурализма, а также борьба с «идеей метода» (с методологизмом неокантианской философии истории).

Если для Дильтея историзм понятый как исторический релятивизм, предполагающий множественность несводимых друг к

зрения. Философия, по Риккерт, «должна одинаково бороться как с натурализмом, так и с историзмом» (*Риккерт Г. Философия жизни. К.: Ника-Центр, 1998. С. 182*). Сущность историзма Риккерт, как и Гуссерль, усматривает в релятивизме: «Историзм <...> представляет из себя в сущности одну из форм релятивизма и скептицизма; при последовательности в мышлении он необходимо должен привести к полнейшему нигилизму» (Там же. С. 249).

другу и равноправных интерпретаций прошлого, ещё представляет проблему, то для Кроче и Коллингвуда он становится отправной точкой рассуждений.

Наиболее последовательно антинатуралистическая и антипозитивистская направленность неклассического историзма проявилась в историософской концепции Б. Кроче. Как и Дильтей, Кроче исходит из нерасторжимого единства истории и жизни, причём под «жизнью» он понимает *жизнь духа*. При таком подходе интерес к истории, к прошлому рассматривается как неотъемлемое проявление самой жизни. Историческое знание здесь решает проблемы самой жизни, является одним из «эффектов» жизни, а потому ставить отдельный вопрос о «пользе истории» для жизни, как это делает Ф. Ницше в «Несвоевременных размышлениях», едва ли уместно. «Если утверждается нерасторжимая связь жизни и мысли в истории, то сразу бесследно и невозвратно исчезают сомнения относительно правдоподобия и пользы истории. Может ли быть неправдоподобным то, что сейчас рождено нашим духом? Может ли быть бесполезным знание, разрешающее проблемы самой жизни?»³⁵⁹.

Кроче отказывается от презумпции различия исторической реальности, какой она была «сама по себе» (прошлое как «вещь в себе») и теми образами и репрезентациями исторической реальности, которые вырисовываются в ходе нашего изучения прошлого в той или иной конкретной жизненной ситуации. Заметим, что представление об истории (исторической реальности) как о «вещи в себе» (в противоположность её историографическим репрезентациям) является важнейшей онтологической предпосылкой философии истории материального типа, которую Кроче, вслед за Дильтеем, стремится ниспровергнуть³⁶⁰.

³⁵⁹ Кроче Б. Теория и история историографии / Пер. с ит. И. М. Заславской. М.: Языки русской культуры, 1998. С. 11.

³⁶⁰ Кроче полагал, что историософия гегелевского типа (теория всемирной истории) ставила перед собой заведомо невыполнимую задачу – дать картину «всей истории». «Любая из “всеобщих историй”, если она подлинная, является самой что ни на есть “частной историей”, которая вызвана к жизни частным интересом, посвящена частной проблеме и содержит факты, отвечающие только этому интересу и способствующие разрешению только этой проблемы» (Кро-

Суть разработанной Кроче концепции «абсолютного историзма» может быть выражена в следующих ключевых тезисах:

- Всякая история есть *современная* история, прошлое живёт лишь в настоящем. История – это живая связь прошлого и настоящего. Нарушение, разрыв этой связи превращает живую историю в мёртвую *хронику*³⁶¹. Хроника, в отличие от истории, оторвана от актуальной жизни духа. Впрочем, этот разрыв никогда не бывает полным и окончательным: поскольку хроника вообще может быть понята и осмыслена, она сохраняет и связь с настоящим.
- Переписывание истории, переосмысление прошлого *в свете настоящего* – естественный и неизбежный процесс, состав-

че Б. Указ. соч. С. 35). Вот почему, отказываясь от всеобщей истории, мы отказываемся от *претензии*, от того, чем мы никогда и не обладали.

³⁶¹ Оппозиция «история – хроника» играет ключевую роль в концепции Кроче. Хроника – это выхолощенная, «мёртвая» история, повествование (а точнее эклектичный набор сведений), утратившее связь с настоящим, с актуальным человеческим бытием. История – это всегда живой акт, а хроника – совокупность «мёртвых вещей», набор знаков, которые ничего нам не говорят (а потому, строго говоря, и не являются знаками). История (историописание) первична по отношению к хронике в онтологическом смысле подобно тому, как живой человек первичен по отношению к трупу. «История» и «хроника» – это не столько реальные способы упорядочивания исторической событийности, сколько «идеальные типы» (в веберовском смысле). Хроника в чистом виде невозможна, «ибо ничто внешнее, постороннее духу, не обладает существованием» (Кроче Б. Указ. соч. С. 14). В любом «мёртвом документе», в любом артефакте ещё теплится «жизнь духа», и при определённых условиях она может разгореться и высветить (актуализировать) имеющиеся у нас документы и артефакты, представить их в новом свете. Исторические факты, даже и непонятные, «закрытые» от субъекта, всё равно являются продуктом духа. История (прошлое, запечатлённое в совокупности источников/документов) может утратить живую связь с настоящим (с жизнью духа) и превратиться в хронику. История вырождается в хронику, если она всякий раз не переосмысливается, не оживляется, не актуализируется в жизни духа, в актах настоящего: «История жива, хроника мертва, история всегда современна, хроника уходит в прошлое, история – преимущественно мыслительный, хроника – волевой акт. Всякая история превращается в хронику, если не подлежит осмыслению, а лишь регистрируется с помощью абстрактных слов, некогда служивших конкретным средством ее выражения» (Кроче Б. Указ. соч. С. 13). Но возможен и обратный процесс: хроника может «ожить», обрести новую жизнь в настоящем, превратиться в полноценную историю.

ляющий внутреннее содержание самой жизни духа: «Нет истории, которая бы нас полностью удовлетворяла, поскольку всякое наше построение порождает новые факты, новые проблемы и требует новых решений. Поэтому мы всякий раз по-новому излагаем и по-иному освещаем историю Рима и Греции, христианства и Реформации, Французской революции, философии, литературы и прочих материй»³⁶². Вот почему мы знаем (и соответственно имеем) всегда ту историю, которую нам важно знать *в данный момент*.

- Философское и историческое познание в концепции Кроче принципиальным образом совпадают. Это тождество философии и истории (историографии, историописания) становится достижимым благодаря тому, что и философия, и историография отказываются от ложных идей и претензий: «Подобно тому, как верно понятая история уничтожает идею всеобщей истории, так и имманентная философия в своей тождественности истории уничтожает идею всеобщей философии, или замкнутой системы; оба отрицания соответствуют друг другу и, по сути, сливаются в одно (поскольку и замкнутые системы, и всеобщие истории не что иное, как космологические романы)»³⁶³. И философия, и историография должны, согласно Кроче, освободиться от призрака «вещи в себе», отказавшись от презумпции наличия какой-то внешней по отношению к духу (актуальной жизни) действительности. «История, ставшая актуальной историей, освободилась от боязни не познать всего: оно не познано только потому, что уже было или еще будет познано, а философия, ставшая исторической философией, избавилась от отчаяния перед лицом вечно недостижимой, конечной истины. То есть обе освободились от призрака “вещи в себе”»³⁶⁴.

Нетрудно заметить, что «абсолютный историзм» Кроче, рассматривающий всякое знание как знание историческое (а всякую историю как историю актуальную, современную) и отождеств-

³⁶² Кроче Б. Указ. соч. С. 29.

³⁶³ Там же. С. 39.

³⁶⁴ Там же. С. 39.

ляющий философию и историографию, оборачивается *антиисторизмом* и *презентизмом*. Если позитивистская и неопозитивистская философия игнорировала или недооценивала специфику исторической реальности и переносила естественнонаучную методологию на изучение истории и культуры, то Кроче в своей борьбе с натурализмом, детерминизмом и «метафизикой» впадает в другую крайность, полностью отождествляя понятия «жизнь», «история» и «действительность»³⁶⁵.

Анализ концепции «абсолютного историзма» Кроче позволяет сделать важный вывод: доведённый до своей крайней, наивысшей степени, историзм оборачивается своей противоположностью. Стремление утвердить и закрепить в правах исторический способ мышления и исторический характер философии в концепции Кроче оборачивается радикальным презентизмом и фактически приводит к утрате исторического измерения бытия. В этом заключается главный парадокс историзма, в полной мере проявившийся уже в «постмодернистской» философии: когда всё становится историчным, история исчезает³⁶⁶. Если для «романтического» (или консервативного) историзма было характерно обострённое чувство *инаковости* прошлого по отношению к настоящему, ощущение разрыва с прошлым и ностальгическое переживание этого разрыва³⁶⁷,

³⁶⁵ Кроче, подобно сторонникам натурализма и редукционизма (позитивизм, неопозитивизм), приходит к отрицанию онтологического дуализма «природы» и «истории» и, соответственно, методологической специфики исторического познания. Но делает он это иначе, нежели сторонники методологического редукционизма. Кроче объявляет всякое познание (в том числе и естественнонаучное) познанием *историческим*. «Не может быть у мысли двойного объекта – человека и природы, не может быть применительно к ним двух разных методов, не может один быть познаваем, а второй как чистая абстракция – нет; мысль всегда направлена на историю, на историю действительности, которая едина, и вне мысли нет ничего, поскольку природный объект, взятый именно как объект, есть не более чем миф, а в реальности своей он не что иное, как все тот же человеческий дух, который налагает свои схемы на прожитую и осмысленную историю или на оставленные ею следы» (*Кроче Б. Указ. соч. С. 80*).

³⁶⁶ В этой связи Гадамер говорит в «Истине и методе» об «апориях историзма». См.: *Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики*. М.: Прогресс, 1988.

³⁶⁷ «Романтический» тип историзма возрождается в концепции «возвышенного исторического опыта» Ф.-Р. Анкерсмита (см.: *Анкерсмит Ф.-Р. Возвышен-*

то в концепции «абсолютного историзма» Кроче грань между прошлым и настоящим размывается. Здесь проявляется фундаментальная методологическая дилемма антикваризма и презентизма в историописании и философии истории. Антикваризм, к которому тяготеет романтический историзм, исходит из того, что прошлое как таковое безвозвратно утрачено для настоящего, его невозможно вернуть и использовать для нужд настоящего, тогда как позиция презентизма обратная: прошлое живёт в настоящем и представляет собой ресурс, которым субъект может распоряжаться.

Р. Дж. Коллингвуд в работе «Идея истории» развивал во многом сходные идеи. Как и Кроче, он исходил из тождества истории (исторического процесса) и историографии, исторической реальности и исторического сознания: «Исторический процесс сам по себе есть процесс мысли, и он существует лишь в той мере, в какой сознание, участвующее в нем, осознает себя его частью»³⁶⁸. Как и Кроче, Коллингвуд полагал, что предметом исторического познания и осмысления может быть только то прошлое, которое *продолжает жить в настоящем*, то прошлое, чьим наследником ныне живущий человек себя осознаёт.

Проект философской герменевтики Гадамера, несмотря на его существенные отличия от неогегельянских концепций Кроче и Коллингвуда, в целом укладывается в рассматриваемую модель историзма. Она имеет ярко выраженный антипозитивистский, антинатуралистический и в то же время отчётливо *неметафизический* (постметафизический) характер. Но, в отличие от Кроче и Коллингвуда, Гадамер основное внимание уделяет критике методологизма и «исторического объективизма».

В работе «Истина и метод» Гадамер понимает под «историзмом» по преимуществу немецкий романтизм и историческую школу права. По отношению к так понятому историзму он занимает критическую позицию. Немецкий романтизм и «романтический» историзм Гадамер квалифицирует как негативную реакцию на абстрактный рационализм Просвещения. «Историзм вопреки всей

ный исторический опыт / Пер. с англ. А. А. Олейникова, И. В. Борисовой, Е. Э. Ляминой и др. М.: Европа, 2007. 612 с.).

³⁶⁸ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории: Автобиография. М.: Наука, 1980. С. 216

его критике рационализма и естественноправового мышления сам стоит на почве современного Просвещения и неосознанно разделяет все его предрассудки»³⁶⁹. Парадоксальным образом романтическая критика Просвещения закрепляет и укореняет фундаментальный предрассудок эпохи Просвещения – идею о том, что содержанием европейской (всемирной) истории является процесс постепенного «расколдовывания» мира. Не имеет значения, что романтизм оценивает этот процесс и его результаты отрицательно, гораздо важнее, что «он принимает такую схему как некую самоочевидность»³⁷⁰. «Стремясь возродить старое в его прежнем качестве: “готическое” средневековье, христианскую государственность Европы, сословное построение общества, но вместе с тем и простоту крестьянской жизни, и близость к природе, – романтизм разделяет с Просвещением саму предпосылку и лишь меняет оценки и акценты»³⁷¹. Таким образом, романтическая критика Просвещения «играет на руку» Просвещению, способствует укоренению характерных для этой эпохи предрассудком.

Несмотря на критику романтического историзма, Гадамер уделяет существенное внимание философским проблемам, которые были поставлены историзмом, и «апориям историзма». Гадамер порицает романтический историзм за то, что тот забывает о своей собственной историчности, в то время как «подлинно историческое мышление должно мыслить также и свою собственную историчность»³⁷². Какой смысл вкладывает Гадамер в это требования мыслить историчность самого исторического мышления? Другими словами, какой *новый* смысл стремится придать Гадамер принципу историзма, коль скоро классический «романтический» историзм явственно обнаружил своё бессилие и несостоятельность перед лицом исторического объективизма и редукционизма?

В исторической герменевтике Гадамера центральными становятся близкие по своему значению понятия *исторического опыта* (*geschichtliche Erfahrung*) и *действенно-исторического сознания*

³⁶⁹ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 322.

³⁷⁰ Там же. С. 325.

³⁷¹ Там же. С. 325.

³⁷² Там же. С. 354-355.

(*wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*). Под «историческим опытом» Гадамер понимает, прежде всего, опыт *герменевтический*, то есть опыт понимания/истолкования текстов предания. Гадамер исходит из хайдеггеровской экзистенциальной аналитики, в контексте которой под «историчностью» понимается не столько изменчивость во времени (историческая обусловленность) тех или иных форм человеческого существования, сколько изначальная соотнесённость человеческой экзистенции со своим прошлым, осмысленным как *предание, наследие*. Историчность в герменевтике Гадамера означает изначальную включённость человеческого существования (соответственно, всех его производных модусов: актов познания, понимания, интерпретации и т.д.) в историю, традицию. При этом история (традиция) осмысливается *событийно*: история есть *свершающееся событие*.

В своей трактовке исторического опыта Гадамер стремится избежать двух крайностей: *исторического объективизма*, полагающего прошлое в качестве «объективной» и самодовлеющей реальности, которая может более или менее адекватно репрезентироваться в исторических текстах (текстах источников и текстах исторических исследований)³⁷³ и *исторического релятивизма*, отождествляющего историю и историописание, историческую реальность и историческое сознание. В этой связи принцип историзма трансформируется в экзистенциально-герменевтическом ключе: исторический опыт, охватывающий всё многообразие способов и форм актуализации/репрезентации прошлого, с самого начала включён в структуру *герменевтического круга*, который в концепции Гадамера имеет не столько *эпистемологическую и методологическую*, сколько *онтологическую* природу. Герменевтический круг есть «круг» самого человеческого *бытия*, сущностной характеристикой

³⁷³ Исторический объективизм, по Гадамеру, неотделим от идеи «правильного» научного метода, призванного обеспечить достоверность исторического знания. Гадамер показывает несостоятельность методологически ориентированных версий философии истории (в том числе и философской герменевтики Дильтея). Задачу собственной исторической герменевтики он усматривает не в обосновании методологии исторического познания (постановка такой задачи уже предполагает переход на позиции исторического объективизма), но в экспликации структуры исторического опыта как опыта герменевтического.

которого является историчность. История (традиция, предание) свершается не иначе, как в конкретных актах «действенно-исторического сознания» (в актах интерпретации, переинтерпретации текстов Предания), а последние всегда включаются в событие Истории, в Историю-как-событие. Нет никакого «прошлого-в-себе», никакой «объективной исторической реальности», о которой могли бы спорить историки разных поколений, принадлежащие к различным историческим традициям (в этом пункте Гадамер следует за Дильтеем и Кроче). Но из критики исторического объективизма Гадамер не делает презентистских и релятивистских выводов.

6. «Неоисторизм» Германа Люббе

Ещё одно направление в понимании историзма связано с работами немецкого философа Германа Люббе. Вопрос об историзме здесь поднимается в контексте обсуждения проблемы социокультурной идентичности.

Термин «история» используется Люббе в самом широком смысле, он применяется для характеристики не только социальных, но также технических и биологических систем³⁷⁴. История определяется как процесс «индивидуализации систем»³⁷⁵. История есть то, чем одна система отличается от другой системы, и на основании чего мы можем их идентифицировать и различать. Согласно Люббе, идентификация и самоидентификация субъектов происходит благодаря их *историям*: «Ответом на вопрос об идентичности субъекта, т. е. ответом на вопрос, кто он такой, является история»³⁷⁶. В этом смысле имена людей (а также названия и обо-

³⁷⁴ Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 108.

³⁷⁵ Там же.

³⁷⁶ Там же. С. 110.

значения любых рефлексивных систем³⁷⁷) являются *названиями их историй*³⁷⁸.

Фундаментальной предпосылкой понимания идентичности как *исторической* идентичности у Г. Люббе выступает сформулированное ещё Гегелем положение о том, что единство субъекта (его самость, самоидентичность) – это не формальное условие деятельности, а историческое образование³⁷⁹. Быть историчным – значит (вольно или невольно) «опираться в своих поступках на совокупность прошлого опыта, лишь частично реализуемую в момент актуального действия»³⁸⁰. Такое понимание историчности во многом созвучно консервативному «романтическому» историзму.

Идентичность субъекта, поскольку она всегда является *исторической* идентичностью, невозможно свести к *проекту* и к *действиям* субъекта по реализации проекта: «То, каков субъект в действительности, не основано на постоянстве его стремления быть таковым»³⁸¹. Идентичность вообще не является результатом действий и волевых усилий субъекта, она – «результат истории»³⁸².

Разрабатываемая Г. Люббе трактовка историзма противостоит многочисленным конструктивистским и презентистским социально-философским и историософским концепциям.

В заключении наметим различия между двумя типами историзма (классическим и неклассическим) в европейской философии истории XIX и XX вв.

Общими чертами как классического, так и неклассического историзма являются: 1) антисубстанциализм и антиэссенциализм (отказ от презумпции наличия вечной и неизменной сущности человека и общества), 2) антитрансцендентализм (критика априоризма, утверждающего внеисторический характер идей, принци-

³⁷⁷ «Идентичностью обладают <...> не только личности, но вообще все рефлексивные системы» (Люббе Г. Указ. соч. С. 110).

³⁷⁸ Люббе Г. Указ. соч. С. 110.

³⁷⁹ Подробнее об этом см.: Плотников Н. С. Реабилитация историзма. Философские исследования Германа Люббе // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 87-93.

³⁸⁰ Плотников Н. С. Указ. соч. С. 90.

³⁸¹ Там же. С. 111.

³⁸² Там же.

пов, ценностей), 3) антиредукционизм (признание несводимости исторического знания к естественнонаучному, отстаивание онтологической специфики истории и культуры по сравнению с «природой»). Однако в рамках классической (спекулятивной) философии эти характеристики проявляются лишь частично и в урезанном виде.

Классический историзм представляет собой фундаментальную установку метафизической («спекулятивной») философии истории, парадигмальными образцами которой можно считать теории исторического процесса Гегеля и Маркса. Для классического историзма характерны следующие основные черты: линейная концепция времени, идея развития (прогресса), финалистский детерминизм и телеологизм, презумпция наличия универсальных закономерностей исторического развития и т. д.

Для неклассического историзма (от В. Дильтея до Гадамера и нарративной философии истории) характерна критика телеологических построений спекулятивной философии истории, реабилитация понятия исторической случайности, отказ от презумпции наличия универсальных исторических законов, отказ от идеи «всемирной истории», историзация (историческая «релятивизация») тех аспектов человеческого бытия, которые в классическом историзме выводились за пределы истории, полагались в качестве неисторических или сверхисторических.

Если в классическом историзме делался акцент на обусловленности настоящего прошлым и/или будущим (соответственно, господствовала установка детерминизма и/или телеологизма), то в некоторых версиях *неклассической* философии истории (неогегельянство Кроче и Коллингвуда), напротив, утверждается определенность прошлого и будущего настоящим. В этом случае историзм оборачивается своей противоположностью – *презентизмом*³⁸³.

³⁸³ Во всех своих многочисленных вариациях историзм связан с *презумпцией* *инаковости* *прошлого по отношению к современности*. Установка историзма предполагает, что даже в тех случаях, когда прошлое внешне похоже на настоящее, мы должны за этой внешней схожестью усмотреть глубинное отличие.

Принципиальное различие двух типов историзма (классического и неклассического) заключается в том, что в классическом историзме историзируются лишь *формы воплощения* различных «инстанций» или «сущностей», которые сами по себе были выведены за пределы исторического времени («Бог», «идеи», «ценности», «трансцендентальный субъект», «бессознательное»), тогда как в неклассическом историзме историзируются и релятивизируются не только явления (*проявления*), но и сами сущности: всё исторично, ничто не существует вне истории, Бытие редуцируется к становлению, а становление отождествляется с историей как таковой. Неклассический историзм тяготеет к окончательному стиранию грани между «историческим» и «внеисторическим»³⁸⁴.

Согласно Ю. В. Перову, определяющей для неклассической философии истории становится «констатация того, что у всего: у человека, общества, культуры, сознания есть история и что все затронуто историческими изменениями»³⁸⁵. История занимает то место, которое в рамках классической европейской метафизики принадлежало субстанции: «Если реален только исторический процесс, а помимо и позади него нет ничего, если все “исторично”, то только сам процесс и в состоянии выполнять роль скрепы, того основания, на чем “все держится”»³⁸⁶. Неклассический историзм, таким образом, есть историзм *универсальный*. Он представляет собой последовательное изгнание идеи субстанции из философской рефлексии, последовательную замену субстанции «историчностью»³⁸⁷.

³⁸⁴ Заметим, что установление границы между «историческим» и «неисторическим» является одной из приоритетных задач всякой историософской рефлексии. Эта граница в определённом смысле является *конститутивной* как для самой философии истории, так и для практики историописания (Подробнее см.: Дёмин И. В. Философия истории как региональная онтология. Самара: Самар. гуманитар. акад., 2012. С. 153-163). Поэтому там, где эта граница отрицается, более невозможны ни *философия истории* (в некоторых современных концепциях она заменяется *теорией нарратива*), ни *историография*, претендующая на то, чтобы быть *знанием и наукой*, а не просто «интересным рассказом о прошлом».

³⁸⁵ Перов Ю. В. Историчность и историческая реальность. С. 31.

³⁸⁶ Там же. С. 32.

³⁸⁷ Ю. В. Перов связывает утверждение принципа универсальной историчности в европейской культуре, главным образом, с философией жизни, конкретно,

Здесь мы сталкиваемся с одним из наиболее значимых парадоксов постметафизической философии истории: последовательная историзация всего и всякого сущего (природы, ценностей, идей, смыслов) приводит к исчезновению *специфически исторического измерения бытия*, к исчезновению истории как таковой. Обратной стороной и парадоксальным следствием историзации всех аспектов и регионов бытия становится господство *аисторического* типа культурного сознания³⁸⁸. Так рождается парадигмальная для философского постмодернизма идея «*постистории*». Разрешить этот парадокс без фундаментального переосмысления исходных онтологических оснований философии истории не представляется возможным.

с именами В. Дильтея, Г. Зиммеля, Ф. Ницше и О. Шпенглера (*Перов Ю. В.* Историчность и историческая реальность. С. 28).

³⁸⁸ Ю. А. Кимелев характеризует этот тип сознания следующим образом: «Угасание живого интереса к историческому прошлому как хранилищу полезного или назидательного, причем интереса не музейного, не эрудитско-эстетического, а такого, который стремится мобилизовать прошлое в качестве ценностно-нормативного ресурса или стремится утвердить настоящее как достойный итог прошлого развития, образует содержание того аисторизма, который можно зафиксировать как примечательную черту нынешнего западного культурного сознания» (*Кимелев Ю. А.* Западная философия истории на рубеже XX–XXI вв.: Аналитический обзор / РАН. ИНИОН. Центр гуманитар. науч.-информ. исслед. Отд. философии. М., 2009. С. 43). Утрата живого интереса к прошлому в культуре постмодерна не является, впрочем, единственным показателем аисторизма современного сознания. В современном культурно-историческом контексте «прошлое» утрачивает свою жизненность и действительность, перестаёт быть нашей *возможностью*, *источником* «вдохновения» и развития. Прошлое «растворяется» в настоящем.

ГЛАВА IV. ПРОБЛЕМА ИСТОРИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

1. Историческая идентичность: постановка проблемы

Проблема исторической идентичности является одним из проявлений более общей проблемы – проблемы субъектности и идентичности субъекта. Важным и примечательным является изменение терминологии: если в классической философской традиции речь шла преимущественно о *самосознании* субъекта, то в неклассической (постметафизической) философии для осмысления субъектного бытия всё чаще начинает использоваться термин «идентичность». Смена терминологии в данном случае указывает на фундаментальные изменения в способах философствования и в характере самопонимания и самоосмысления человеческого бытия.

Далее будут рассмотрены некоторые подходы к концептуализации феномена исторической идентичности в постметафизической философии.

Начнём с некоторых терминологических разъяснений. В самом общем смысле под «исторической идентичностью» будет пониматься сущностная *соотнесённость* социального субъекта со своим прошлым, с той или иной исторической традицией. Такая формулировка заранее предполагает, что для социального субъекта *всегда* (даже в ситуации «кризиса идентичности») сохраняется принципиальная возможность отличить *своё* прошлое, от *чужого* прошлого, узнать и опознать себя в своём прошлом. Под «прошлым» и «исторической традицией» в данном случае понимается не просто совокупность «образов прошлого», ещё сохраняемых в коллективной и индивидуальной памяти и воспроизводимых посредством исторических нарративов, но экзистенциальный *исток* существования социального субъекта как некоей целостности.

Исходный факт подлежащий осмыслению в рамках философии истории заключается в том, что научные и политические дис-

куссии относительно идентичности *возможны* и даже *неизбежны*, но спектр предполагаемых ответов на вопрос об исторической идентичности того или иного конкретного социального субъекта *не безграничен*, но всегда укладывается в некий (более или менее широкий) диапазон. Так, если мы обратимся к вопросу об исторической идентичности русского народа, историки смогут указать на традицию восточного христианства, Византийскую империю, Киевскую Русь, Московскую Русь, но едва ли кто-то станет всерьёз связывать идентичность русских с Древним Римом или арабским халифатом.

«Идентичность» часто смешивают с другим понятием – *самобытностью, исторической уникальностью*. Связь идентичности с самобытностью не вызывает сомнений, но эти понятия не являются синонимами. Под «самобытностью» обычно понимают историческое и социокультурное своеобразие, индивидуальность и уникальность того или иного исторического субъекта³⁸⁹. В этой связи важно отметить, что идентичность субъекта может быть связана как с *утверждением*, так и с *отрицанием* субъектом собственного исторического своеобразия. Отрицание (самоотрицание) субъектом собственной *самобытности* отнюдь не означает отрицания *идентичности*. Так, когда отрицают историческую и цивилизационную самобытность России, тем самым *утверждают её идентичность* как «европейской державы», «части западного мира» и т.д.

В современной исследовательской литературе широко используется понятие «социокультурная идентичность». В самом общем смысле под «социокультурной идентичностью» понимается устойчивая совокупность характеристик, позволяющих той или иной социальной группе отличать себя от других. Термин «историческая идентичность» используется реже. Являются ли эти понятия синонимами? Если нет, то как они соотносятся? Содержательный ответ на этот вопрос зависит от того, признаём ли мы историю в качестве *единственного* (или, по крайней мере, *определяющего*)

³⁸⁹ Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 1. СПб.: Университетская книга; Алетейя, 1998. С. 188-189.

фактора формирования социокультурной идентичности, или же наряду с историческими факторами конституирования идентичности, мы признаём какие-то ещё – внеисторические (географическая среда) или сверхисторические (Божественное Провидение) – факторы.

Современное социальное познание, преодолевающее субстанциализм и натурализм (географический и/или биологический редукционизм/детерминизм) склоняется к признанию истории в качестве *единственного* фактора социокультурной идентичности, а следовательно, и к отождествлению понятий «историческая идентичность» и «социокультурная идентичность». Социокультурные общности (народы, нации, социальные группы) обретают и утрачивают свою идентичность только в истории, посредством истории, через историю. В социальной философии XIX-XX вв. утверждается идея о *сущностной историчности* всякой социокультурной идентичности.

С осознанием сущностной обусловленности идентичности субъекта его историей (историчностью) связан один из наиболее радикальных переворотов в европейской философии. Этот переворот в общем виде можно обозначить как *переход от классического трансцендентализма к историзму*. Вершиной классического трансцендентализма принято считать систему критической философии И. Канта. Идентичность субъекта в кантовской философии связывается с априорными (внеисторическими) структурами познания и нравственности, а не с историчностью бытия субъекта. Трансцендентальный субъект классической философии принципиально аисторичен.

Отправной точкой постановки проблемы исторической идентичности является становление *историзма* как философского и мировоззренческого принципа, а также исходной методологической установки социально-гуманитарного познания.

Термин «историзм»³⁹⁰ имеет множество трактовок в исследовательской литературе и применяется для характеристики самых

³⁹⁰ В данном случае мы не считаем необходимым проводить различие между «историзмом» и «историцизмом».

различных (зачастую несовместимых, взаимоисключающих) философско-исторических концепций. Значение этого понятия варьируется в зависимости от того, к какой именно философской и/или методологической концепции мы его применяем: «историзм Дильтея» – не то же самое, что «историзм Гегеля», «историзм К. Маркса» не то же самое, что «историзм Г. Люббе» и т.д. Ещё более важным представляется тот факт, что трактовка принципа историзма определяется контекстом тех философских и методологических оппозиций, в которые мы этот термин включаем: «историзм vs субстанциализм», «историзм vs трансцендентализм», «презентизм vs историзм» и пр. Историзм как антитеза субстанциализма не совпадает с историзмом, взятым в контексте оппозиций «трансцендентализм – историзм» и «презентизм – историзм». Наконец, принципиальное значение для современной постметафизической философии истории имеет различение *классического* и *неклассического* типов историзма³⁹¹.

Что может выступать в качестве «общего знаменателя» различных философских и методологических трактовок принципа историзма? В качестве такого общего знаменателя может выступать идея о том, что единство субъекта, его идентичность не есть априорное (внеисторическое) условие познания и деятельности, но является результатом *истории, становления*. Однако парадокс (главный парадокс постметафизической философии истории) заключается в том, что утверждение идеи универсальной историчности (согласно которой «всё есть история» и «всё, что есть, есть в истории»³⁹²) в европейской философии и науке породило особую социокультурную ситуацию, ситуацию «постистории». Когда всё становится историчным, История исчезает. Последовательная историзация всего (природы, разума, субъекта и т.д.) порождает ил-

³⁹¹ См.: Дёмин И. В. Философия истории в постметафизическом контексте. Самара: Самар. гуманитар. акад., 2015. 36-55.

³⁹² См.: Перов Ю. В. Историчность и историческая реальность. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 22-43. Ю. В. Перов связывает утверждение принципа универсальной историчности в европейской культуре, главным образом, с философией жизни, конкретно, с именами В. Дильтея, Г. Зиммеля, Ф. Ницше и О. Шпенглера (Перов Ю. В. Историчность и историческая реальность. С. 28).

люзию «конца истории»³⁹³. Когда все факторы формирования социокультурной идентичности за исключением факторов собственно *исторических* были исключены, «вынесены за скобки», в философии и социально-гуманитарном познании стала утверждаться идея о том, что сама *идентичность субъекта* (а равно и сама *историческая реальность*) есть не более, чем *конструкт*, создаваемый в практиках (в том числе нарративных) *настоящего*. Утверждение идеи универсальной историчности ознаменовалось победой конструктивизма, презентизма и релятивизма.

Всё многообразие конкретных трактовок исторической идентичности в современной философской литературе может быть локализовано между двумя противоположными идейными полюсами: *субстанциализмом* (метафизическим реализмом, эссенциализмом) и *конструктивизмом* (антиэссенциализмом, релятивизмом).

Суть субстанциалистского (реалистского или метафизического) подхода к проблеме социокультурной идентичности наиболее полно выражена в известном высказывании Владимира Соловьёва: «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»³⁹⁴. Идентичность исторического субъекта здесь только *проявляется, реализуется* в истории, но источник её – в свехисторическом, в Боге, в Замысле Бога. Идентичность, источником которой является «Замысел Бога», в строгом смысле слова, нельзя назвать идентичностью *исторической*. Принцип субстанциализма лежит в основании рассуждений об «особой исторической миссии» того или иного народа, той или иной цивилизации, той или иной социальной группы. Решающий аргумент субстанциализма в споре об идентичности – ссылка на Божественное Провидение («так хочет Бог», «таков Замысел Бога» и т.д.) или на те или иные внеисторические факторы (биологические и/или географические). Подобный способ рассуждений характерен для идеологического и религиозного типов дискурса, в

³⁹³ Дёмин И. В. Идея «конца истории» в постметафизическом контексте // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 5-3. С. 48-50.

³⁹⁴ Русская идея / Сост. М. А. Маслин. М.: Республика, 1992. С. 187.

современной социальной философии и исторической науке в чистом виде он практически не встречается.

2. Конструктивистский подход к проблеме исторической идентичности

Если субстанциализм как методологический принцип практически утратил влияние на социально-гуманитарное познание, то конструктивизм в социальной философии и философии истории, напротив, приобрёл в последние десятилетия статус господствующей методологической парадигмы. Базовая презумпция конструктивистского подхода к проблеме исторической идентичности сводится к тому, что всякая идентичность представляет собой *конструкт*, создаваемый в исторических повествованиях. В конструктивистски ориентированных версиях философии истории идентичность рассматривается как «эффект» нарративного письма.

Ключевые положения конструктивистского подхода к осмыслению социокультурной идентичности впервые были сформулированы Фридрихом Ницше в эссе «О пользе и вреде истории для жизни»³⁹⁵. Идеи, высказанные им в этой статье, спустя сто лет были подхвачены представителями таких философских направлений, как постструктурализм (Р. Барт, М. Фуко, Ж. Деррида) неопрагматизм (Р. Рорти), нарративная философия истории (Х. Уайт, П. Вен, Х. Кёллнер, «ранний» Ф. Анкерсмит). Остановимся подробнее на трактовке исторической идентичности в философии Ф. Ницше.

Проблема идентичности исторического субъекта затрагивается Ницше в контексте рассмотрения трёх типов исторического сознания и соответствующих им трёх возможных модусов нашей соотнесённости с прошлым («монументальная», «антикварная» и «критическая» история).

³⁹⁵ Ницше Ф. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 1 / Пер. с нем. Я. Бермана, Т. Гейликмана, Г. Рачинского, С. Франка. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011.

В контексте постметафизической философии истории наибольший интерес представляет третий выделенный Ницше тип истории – *критическая история*. «Человек, – писал Ницше, – должен обладать и от времени до времени пользоваться силой разбивать и разрушать прошлое, чтобы иметь возможность жить дальше; этой цели достигает он тем, что привлекает прошлое на суд истории, подвергает последнее самому тщательному допросу и, наконец, выносит ему приговор»³⁹⁶. В модусе «критической истории» прошлое предстаёт как *груз* и *оковы*, которые мешают свободному движению жизни, сдерживают это движение³⁹⁷. Прошлое привлекается на *суд жизни* и *осуждается жизнью*, жизнь выносит прошлому свой приговор.

На первый взгляд, подобная трактовка истории не содержит в себе ничего нового и из ряда вон выходящего. «Фальсификация» прошлого (конструирование *желаемого образа* прошлого) в угоду той или иной идеологии, «переписывание истории» в соответствии с той или иной политической, религиозной, мировоззренческой конъюнктурой – явление хорошо знакомое и неплохо изученное³⁹⁸.

³⁹⁶ Ницше Ф. Указ. соч. С. 253.

³⁹⁷ Здесь можно провести параллель с трактовкой прошлого в феноменологической онтологии Ж.-П. Сартра. Трактовка прошлого в феноменологической онтологии Сартра основана на принципиальном отождествлении «экзистенциального» прошлого («моего прошлого») и «прошлого *мира*». Прошлое как «моё прошлое» приходит в мир посредством моего для-себя-бытия. Но Сартр подчёркивает при этом, что «я не даю ему (прошлому – И. Д.) бытие» (*Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии*. М.: Республика, 2002. С. 147). Это значит, что хотя *вне* моего бытия никакого прошлого нет, я не могу сделать бывшее небывшим или *изменить* «своё прошлое». Сартр отрицает за прошлым бытийный характер *возможности*. «Моё прошлое» не есть «моя возможность» и не есть «мой выбор». Несмотря на это, я всякий раз беру за своё прошлое всю полноту ответственности *так, как если бы я мог его изменить, так, как если бы оно (свободно) выбиралось мной*. Моё прошлое – это «*мёртвый груз*», который *ничего не может дать мне в моём бытии*, но который я вынужден всякий раз брать на себя без всякой возможности его сбросить. Подробнее об этом см.: Дёмин И. В. Сравнительный анализ трактовок онтологического статуса прошлого у М. Хайдеггера и Ж. П. Сартра // Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева. 2013. Т. 2. № 4 (14). С. 149-160.

³⁹⁸ См.: Балабушевич В. Ю. Фальсификация истории (опыт философского осмысления) // Мир науки, культуры, образования. 2012. № 3. С. 289-292; Кара-

Важно, однако, подчеркнуть, что у Ницше речь идёт не просто о критической *оценке* каких-либо событий и фактов прошлого и не просто о *переинтерпретации* имеющихся в нашем распоряжении исторических свидетельств, но именно о *деструкции* прошлого, о его *замещении* другим – сконструированным – прошлым, таким прошлым, *от которого мы «хотели бы происходить»*. Релятивизм, который отчётливо прослеживается в концепте критической истории, имеет у Ницше не только эпистемологическую и аксиологическую, но, прежде всего, *онтологическую* природу. «Критическая история» – «это как бы попытка создать себе *a posteriori* такое прошлое, от которого мы желали бы происходить в противоположность тому прошлому, от которого мы действительно происходим, – попытка всегда опасная, так как очень нелегко найти надлежащую границу в отрицании прошлого и так как вторая натура по большей части слабее первой»³⁹⁹.

Новизна и оригинальность трактовки истории у Ницше заключается в том, что, говоря о критической истории, об «осуждении прошлого жизнью», о замене одного «прошлого» другим, он вовсе не имеет в виду *фальсификацию*, которая (по крайней мере, *теоретически*) может быть разоблачена в ходе более тщательного изучения исторических источников и материалов. Ницше показывает, что никакое *справедливое*, то есть «объективное» разбирательство здесь невозможно *в принципе*, так как «суд» над прошлым вершит не трансцендентальный субъект, носитель абстрактной рациональности, но *сама жизнь*, а «жить и быть несправедливым есть одно и то же»⁴⁰⁰: «Не справедливость здесь творит суд и не милость диктует приговор, но только жизнь как некая темная, влекущая, ненасытно и страстно сама себя ищущая сила. Ее приговоры всегда немилостивы, всегда пристрастны, ибо они никогда не проистекают из чистого источника познания»⁴⁰¹. Обращение к ис-

бущенко П. Л. Фальсификация политической истории как конфликт научной и идеологической достоверности // Гуманитарные исследования. 2012. № 4 (44). С. 244-251.

³⁹⁹ Ницше Ф. Указ. соч. С. 253.

⁴⁰⁰ Там же.

⁴⁰¹ Там же. С. 253.

тории, к прошлому есть один из существенных аспектов «жизни», а потому всё, что характеризует жизнь как таковую, распространяется и на отношение живущего к своему прошлому.

Отчего же «всякое прошлое достойно того, чтобы быть осужденным»? Как поясняется эта мысль у Ницше? «Очень часто, – пишет Ницше, – дело ограничивается одним пониманием того, что хорошо, без осуществления его на деле, ибо мы иногда знаем то, что является лучшим, не будучи в состоянии перейти от этого сознания к делу. Но от времени до времени победа все-таки удаётся, а для борющихся, для тех, кто пользуется критической историей для целей жизни, остается даже своеобразное утешение: знать, что та первая природа также некогда была второй природой и что каждая вторая природа, одерживающая верх в борьбе, становится первой»⁴⁰².

Под «первой природой» (*erste Natur*) Ницше понимает то прошлое, от которого мы «действительно» исходим, под «второй природой» (*zweite Natur*) – то прошлое, которое мы конструируем в настоящем (в модальности «критической истории»), то прошлое, от которого мы *хотели бы* происходить. При этом Ницше отмечает, что «вторая натура по большей части слабее первой». С чем это связано? В чём *источник силы* того, что Ницше именует «первой натурой»? Очевидно, её сила заключается в её *притязаниях на реальность*. «Первая натура» притязает на реальность, на аутентичность, подлинность, «объективность» и, соответственно, присваивает себе право разоблачать «вторую природу» как «иллюзорную».

Б. В. Марков, рассматривая проблему соотношения «критической истории» и «жизни» в философии Ницше, пишет: «поскольку современность все время меняется, постольку оценки прошлого тоже непрерывно трансформируются»⁴⁰³. Нам представляется, что ницшевский концепт «критической истории» несёт в себе *более радикальный* конструктивистский посыл, нежели тот, который можно усмотреть в приведённой цитате Маркова. Дело не только в

⁴⁰² Ницше Ф. Указ. соч. С. 254.

⁴⁰³ Марков Б. В. Человек, государство и Бог в философии Ницше. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 540.

том, что «история как знание постоянно меняется» вместе с изменением истории как таковой⁴⁰⁴, а «прошлое не умирает, а вечно повторяется и трансформируется с позиций настоящего»⁴⁰⁵. Эти тезисы, собственно, никем и не ставились под сомнение. Дело в том, что *с точки зрения «жизни»* (или с позиций «настоящего») история (прошлое) *с самого начала* предстаёт как *конструкт, претендующий на реальность*, а не как объективная реальность, время от времени переосмысляемая и переоцениваемая с позиций современности.

Ницшевский концепт «критической истории» направлен против самой идеи *реальности* исторического прошлого и, соответственно, против самой возможности *аутентичной соотнесённости* человеческого существа с этой реальностью. Там же, где невозможна соотнесённость субъекта с прошлым (как именно *своим* прошлым), невозможна и историческая идентичность. Ницше показывает, что *с точки зрения жизни* (а это, в конечном счёте, и есть *единственно возможная* точка зрения) «прошлое, от которого мы исходим», *ничем не отличается* от прошлого, которое мы желали бы иметь: и то, и другое суть *конструкты настоящего*. То, освобождением (*der Befreiung*) от *чего* является «критическая история», есть соотнесённость субъекта (живущего) со своим прошлым. Через «критическую историю» субъект «освобождается» от собственной идентичности. Это означает, что не существует никакой *экзистенциально необходимой* связи между субъектом (в его актуальном бытии) и его прошлым. Как видим, Ницше уже в ранний период своего творчества «разоблачил» реальность как *иллюзию* и *эффект*, продуцируемый и используемый «жизнью» себе на *пользу* или во *вред*. Прошлое, от которого мы «действительно» исходим и которое конституирует нашу идентичность, суть такой же *конструкт* жизни (нашего настоящего), как и наше «воображаемое» прошлое, то прошлое, от которого мы «хотели бы» происходить.

⁴⁰⁴ Марков Б. В. Указ. соч. С. 539.

⁴⁰⁵ Там же.

Спустя почти сто лет после публикации эссе «О пользе и вреде истории для жизни» Ролан Барт в статье «Дискурс истории» выскажет ту же мысль, правда, уже в ином – семиотическом и текстологическом – контексте. Историческая реальность будет объявлена «референциальной иллюзией» и «эффектом», создаваемым в историческом нарративе: «исторический дискурс не следует реальности, а всего лишь обозначает ее, все время твердя это было, хотя такое утверждение всякий раз может быть лишь означаемым – изнанкой всего исторического повествования в целом»⁴⁰⁶. В этой статье Барт сформулировал ключевую идею нарративной (постструктуралистской) философии истории. Подлинным родоначальник её следует считать, однако, не Барта, а Ницше.

Концепт «критической истории» направлен на деструкцию какой-либо исторической идентичности, на деструкцию исторической идентичности *как таковой*. Никакая фактическая жизнь не может иметь *собственного прошлого* в качестве своего *экзистенциального истока*. Проще говоря, Ницше отрицает возможность какой-либо *живой, аутентичной традиции*. «Прошрое» не *исток* жизни (экзистенции), но лишь *конструкт*, который может быть «полезен» или «вреден» для жизни⁴⁰⁷. Этот конструкт некогда был

⁴⁰⁶ Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. С. 440.

⁴⁰⁷ М. Фуко, излагая «постулаты современной герменевтики», писал в статье «Ницше, Фрейд, Маркс»: «Если интерпретация никогда не может завершиться, то просто потому, что не существует никакого “интерпретируемого”. Не существует ничего абсолютно первичного, что подлежало бы интерпретации, так как все, в сущности, уже есть интерпретация, любой знак по своей природе есть не вещь, предлагающая себя для интерпретации, а интерпретация других знаков» (Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс // Кентавр. 1994. № 2. С. 52). Интерпретация всякий раз является интерпретацией «уже интерпретированного», она представляет собой «насильственное овладение уже имеющейся интерпретацией» (Там же). Применительно к философско-исторической проблематике это означает, что всякое прошлое, которое мы именуем «своим», есть «конструкт» или результат наших интерпретаций. «Противоядием» от такого рода релятивизма, на наш взгляд, должно стать последовательное различение *первичной соотнесённости* с прошлым и *вторичного обращения* к прошлому (См.: Дёмин И. В. Проблема соотношения понимания и истолкования в горизонте герменевтической философии // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2014. № 1. С. 174-182).

«собран», а следовательно, он может быть *разобран, пересобран, переструктурирован*.

Правда, Ницше предостерегает от «критики помимо нужды», от злоупотребления критической историей и подчёркивает, что критика содержит в себе не только возможность освобождения, но и потенциальную опасность для жизни. Ницше считает необходимым «знать меру» в пользовании «критической историей», в отрицании (осуждении) прошлого. Однако сути дела это не меняет. Тот факт, что жизнь (субъект) может быть «заинтересована» не в *разрушении*, а в *сохранении* прошлого, не отменяет того обстоятельства, что прошлое – это всего лишь *конструкт* нашего настоящего и «эффekt» самой жизни. Предостережение от злоупотребления критической историей и признание необходимости дополнить её двумя другими типами историописания (монументальным и критическим), на наш взгляд, ещё более ярко высвечивают радикально конструктивистскую направленность философии Ницше. Историческая идентичность (как сущностная соотнесённость субъекта со *своим* прошлым, как принадлежность субъекта к *живой* традиции) не может быть поставлена в зависимость от выбора тех или иных стратегий историописания.

Концепт «критической истории» у Ницше и связанная с ним релятивизация прошлого ставят под вопрос само понятие исторической идентичности. Возможно, именно в этом следует искать причину чрезвычайной притягательности идей Ницше в современном культурном контексте и особого интереса к нему со стороны таких мыслителей, как Фуко, Делёз, Деррида.

Представленную в эссе «О пользе и вреде истории для жизни» трактовку исторической идентичности можно с полным правом назвать *презентистской*. Наша историческая идентичность, то прошлое, которым мы являемся, с которым мы себя ассоциируем, отождествляем, конституируется в *настоящем*. Такую установку можно обозначить как *презентистский конструктивизм*. Однако в рамках конструктивистского подхода возможна и другая стратегия концептуализации феномена идентичности. Эта стратегия связана с признанием приоритетности не настоящего, а *будущего*, с акцентированием внимания на *проективном* характере человеческой

деятельности и социального бытия в целом. В контексте этой стратегии социокультурная идентичность рассматривается как *проект*, реализуемый в социальном бытии субъекта. Рассмотрим в качестве примера такой трактовки концепцию социокультурной идентичности И. Валлерстайна. Эта концепция представлена в статье с характерным названием «Существует ли в действительности Индия?»⁴⁰⁸.

Историческое прошлое и историческая идентичность в концепции Валлерстайна определяются практиками настоящего и проектами будущего. «Индийская культура, – пишет И. Валлерстайн, – есть то, что мы все коллективно утверждаем о ней. Но мы можем изменить наше мнение. Если через 50 лет мы определим индийскую историческую культуру иначе, чем мы определяем ее сегодня, это будет означать, что индийская культура фактически изменится и *в нашем прошлом*»⁴⁰⁹ (курсив Валлерстайна – И. Д.). Такая трактовка является предельным выражением конструктивизма: если культура (а также *социальная реальность, история*) есть лишь то, что мы коллективно о ней утверждаем и знаем, то в этом случае исчезают какие бы то ни было основания (за исключением сугубо прагматических) для сопоставления и оценки различных исторических нарративов, различных стратегий историописания.

Валлерстайн стремится показать: «то, что включается в описание исторической специфики Индии, само является постоянно меняющимся, подвижным и текучим феноменом»⁴¹⁰. В контексте конструктивистского подхода акцентируется внимание на *односторонней зависимости* прошлого от настоящего и будущего. Нечто такое, как «история Индии», возможно лишь благодаря тому, что в современном мире существует система суверенных государств, одним из которых является Индия: «Хотя Индия и существ-

⁴⁰⁸ Разумеется, Индия здесь не более чем случайный пример. Столь же правомерно будет спросить, существуют ли в действительности «Россия», «Франция», «Европа», «Русский мир» и т.д.

⁴⁰⁹ Валлерстайн И. Существует ли в действительности Индия? // Логос. 2006. № 5 (56). С. 6.

⁴¹⁰ Там же. С. 7.

вует в настоящее время, никто не знает, будет ли она существовать через 200 лет в будущем. Возможно, Индия будет разделена на пять отдельных государств. Возможно, она опять включит в себя Пакистан и Бангладеш. Возможно, вся система суверенных государств, существующая в рамках нынешней межгосударственной системы, исчезнет. Любое из этих событий, если оно произойдет, трансформирует наше понимание прошлого»⁴¹¹.

А. В. Горюнов, Л. Е. Потанина и Е. Е. Шабалкина, развивая идеи, высказанные Валлерстайном в его статье, прямо констатируют, что социокультурная идентичность есть *проект*. Отвечая на вопрос, сформулированный Валлерстайном, они утверждают, что Индия существует лишь как *проект* и практика (совокупность практик) его реализации⁴¹². «Индия будет существовать до тех пор, пока этот проект явно или неявно поддерживают его контрагенты (индивиды, социальные группы, организации и т.д.)»⁴¹³. Однако сам этот проект является *исторически изменчивым*. «Как любая социокультурная общность, Индия проходит через череду кризисов идентичности. В рамках кризисов идентичности проект под названием “Индия” претерпевает определенные изменения в диапазоне от полного отказа от проекта до фанатичного следования традиции»⁴¹⁴. При таком подходе «история Индии» всегда будет определяться самим содержанием этого проекта и трансформироваться в ходе его трансформаций: «чтобы понять прошлое, нужно сначала нарисовать картину настоящего и будущего»⁴¹⁵.

Трактовка истории в рамках конструктивистской парадигмы предполагает, что наше видение и понимание *прошлого* (а следовательно, и нашей собственной исторической идентичности) всегда опосредованы нашим *настоящим* (практиками настоящего) и нашими проектами *будущего*. Прошлое, поэтому, не является чем-то

⁴¹¹ Валлерстайн И. Указ. соч. С. 7.

⁴¹² Горюнов А. В., Потанина Л. Е., Шабалкина Е. Е. Социокультурная идентичность как проект // Власть. 2013. № 12. С. 145.

⁴¹³ Там же.

⁴¹⁴ Там же.

⁴¹⁵ Там же.

неизменным, раз и навсегда данным⁴¹⁶. Означает ли это, что наша социокультурная идентичность – это *только* проект и *только* конструкт? Верно, что мы можем иметь историческую идентичность, отождествлять себя с прошлым, с тем или иным историческим наследием, с культурой *лишь в контексте определённого проекта*. Но из этого не следует, что этот проект (идентичность как проект, стремление быть тем-то и тем-то) может произвольным образом *выбираться* субъектом (в том смысле, в котором мы выбираем продукты в магазине). Не подвергая сомнению тезис о том, что понятие идентичности включает в себя *проективный* аспект (поскольку человеку вообще присущ проективный способ существования), необходимо спросить: является ли социокультурная идентичность *только* проектом или же она является *чем-то ещё*? В оптике исторического конструктивизма оказывается видна лишь одна сторона медали, тогда как вторая, оборотная, сторона от конструктивизма принципиально ускользает. Другая сторона медали становится отчётливо видна в зеркале *историзма*.

3. Трактовка исторической идентичности в философии Германа Люббе

Обратимся к трактовке исторической идентичности в рамках историзма. Заслуживает внимания тот факт, что принцип историзма, по крайней мере, в ранний период своего становления, в немецком романтизме (Ф. Шлегель, Ф. Ю. Шталь) и в немецкой исторической школе права (Ф. фон Савиньи), был тесно связан с *консервативной* идеологией и *консервативным* стилем мышления⁴¹⁷. Историзм был открытием именно *консервативной* общественной мысли, что, впрочем, само по себе не могло исключить

⁴¹⁶ В современной постметафизической философии истории сам факт *опосредованности* прошлого настоящим и будущим уже никем не подвергается сомнению.

⁴¹⁷ См.: Мусихин Г. И. Россия в немецком зеркале (сравнительный анализ германского и российского консерватизма). СПб.: Алетейя, 2002. С. 65-75.

возможности развития на почве историзма иных – отличных от консерватизма и даже враждебных ему – идейных течений (например, марксистского историзма⁴¹⁸).

В современной философии истории точка зрения историзма на проблему социокультурной идентичности наиболее последовательно проводится в работах немецкого философа Германа Люббе.

Термин «история» используется Люббе в самом широком смысле, он применяется для характеристики не только социальных, но также технических и биологических систем⁴¹⁹. «Истории суть процессы индивидуализации систем»⁴²⁰. История есть то, чем одна система отличается от другой системы, и на основании чего мы можем их идентифицировать и различать. Согласно Люббе, идентификация и самоидентификация субъектов происходит благодаря их историям: «Ответом на вопрос об идентичности субъекта, т. е. ответом на вопрос, кто он такой, является история»⁴²¹. В этом смысле имена людей (а также названия и обозначения любых рефлексивных систем⁴²²) являются *названиями их историй*⁴²³.

Фундаментальной предпосылкой понимания идентичности как *исторической* идентичности у Г. Люббе выступает сформулированное ещё Гегелем положение о том, что единство субъекта (его самость, самоидентичность) – это не формальное условие деятельности, а историческое образование⁴²⁴. Быть историчным – значит (вольно или невольно) «опираться в своих поступках на со-

⁴¹⁸ О марксистском историзме см.: *Ипполитов Г. М.* Принцип марксистского историзма в зеркале советской историографии: опыт краткого историографического обзора // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2013. Т. 15. № 5-1. С. 197-207.

⁴¹⁹ *Люббе Г.* Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 108.

⁴²⁰ Там же.

⁴²¹ Там же. С. 110.

⁴²² «Идентичностью обладают <...> не только личности, но вообще все рефлексивные системы» (*Люббе Г.* Указ. соч. С. 110).

⁴²³ *Люббе Г.* Указ. соч. С. 110.

⁴²⁴ Подробнее об этом см.: *Плотников Н. С.* Реабилитация историзма. Философские исследования Германа Люббе // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 87-93.

вокупность прошлого опыта, лишь частично реализуемую в момент актуального действия»⁴²⁵.

Существенно, что Люббе в своей концепции не проводит принципиальных различий между индивидуальной и коллективной формами исторической идентичности. Тезисы о том, что «субъекты обретают свою неповторимую идентичность среди им подобных через истории» и что «доступ к идентичности открывается через истории» в равной мере относятся и к индивидам, и к социальным группам, и к организациям⁴²⁶.

Идентичность субъекта, поскольку она всегда является *исторической* идентичностью, невозможно свести к *проекту* и к *действиям* субъекта по реализации проекта: «То, каков субъект в действительности, не основано на постоянстве его стремления быть таковым»⁴²⁷. Идентичность вообще не является результатом действий и волевых усилий субъекта, она – «результат истории»⁴²⁸.

Если в контексте конструктивистской парадигмы исторические суждения (высказывания о прошлом) рассматриваются как *перформативные высказывания*, как суждения-действия⁴²⁹ (они не столько отсылают к фактам *прошлого*, сколько производят факты *настоящего*), то в рамках историзма высказывания о будущем полагаются в качестве высказываний *дескриптивных*, в том смысле, что они характеризуют нас самих как носителей определённой традиции, нашу историческую идентичность (здесь действует презумпция, которую можно выразить так: «скажи мне, каким ты видишь или хотел бы видеть своё будущее, и я скажу тебе, кто ты»).

Тезис о том, что всякая социокультурная идентичность *исторична* и является результатом истории/историй, как было показано выше, не только не отвергается в конструктивистски ориентированной философии истории, но является основополагающим для

⁴²⁵ Плотников Н. С. Указ. соч. С. 90.

⁴²⁶ Люббе Г. Указ. соч. С. 110

⁴²⁷ Там же. С. 111.

⁴²⁸ Там же.

⁴²⁹ См.: Пермяков Ю. Е. История в контексте правового мышления // Проблемы методологии и философии права: сб. ст. международного круглого стола. Самара: Самар. гуманит. акад., 2014. С. 121.

неё. Всё дело в том, *что именно* мы понимаем под «историей» в данном контексте. Представители конструктивизма справедливо обращают внимание на тот факт, что всякая история есть *рассказываемая кем-то история*⁴³⁰. Всякий рассказ о прошлом предполагает интерпретацию событий прошлого, а последняя всегда опосредована нашим видением настоящего и нашими проектами будущего.

В каком смысле используется термин «история» в контексте утверждения о том, что «идентичность субъекта есть результат его истории»? Идёт ли речь об истории как об «объективном процессе развития/изменения во времени» или об истории как совокупности повествований/нарративов? Г. Люббе явно склоняется к первому варианту. Однако однозначный выбор одного из этих двух вариантов и связанное с ним противопоставление двух основных смыслов слова «история» в контексте постметафизической философии истории представляется уже невозможным.

Как было показано нами в ходе рассмотрения герменевтически ориентированных версий философии истории⁴³¹, история в *исходном смысле слова*, не есть ни «реальный процесс развития во времени», ни «совокупность повествований о прошлом», история есть *структурный момент (аспект)* человеческого (а, следовательно, и социального) бытия как такового. История есть *традиция*, которая открывается и становится понятной нам только в ходе наших исторических интерпретаций, но которая *не сводится* ни к той или иной её интерпретации, ни к совокупности всех имеющихся и даже всех возможных её интерпретаций. Только отказавшись от противопоставления истории как «реального процесса» и истории как нарратива мы сможем приблизиться к адекватному пони-

⁴³⁰ Горюнов А. В., Потанина Л. Е., Шабалкина Е. Е. Социокультурная идентичность как проект // Власть. 2013. № 12. С. 143.

⁴³¹ См.: Дёмин И. В. Традиция и историчность в контексте герменевтической философии М. Хайдеггера // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2014. № 2 (30). С. 33-40; Дёмин И. В. Историчность Dasein и проект «деструкции» истории метафизики в герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // Mixtura verborum'2013: время, история, память: философский ежегодник / Под общ. ред. С. А. Лишаева. Самара: Самар. гуманит. акад., 2014. С. 144-157.

манию феномена исторической идентичности. Продуктивное концептуальное осмысление проблемы исторической идентичности возможно только на почве преодоления дилеммы «реализм – конструктивизм» в философии истории.

Возвращаясь к вопросам «существует ли в действительности Индия?» и «в каком качестве существует Индия?» и рассматривая эти вопросы в *оптике историзма*, следует признать, что «Индия» существует *не только* как проект или совокупность проектов, реализующихся в настоящем и задающих наше видение прошлого (делающих возможной «историю Индии»). Индия существует ещё и в качестве *традиции* (совокупности традиций), живая связь с которой сохраняется и утверждается действующими социальными субъектами.

Таким образом, в историзме Г. Люббе и в «конструктивизме» Ф. Ницше и И. Валлерстайна проблема исторической идентичности решается противоположным образом. Если суть «историцистского» подхода к проблеме идентичности может быть выражена в словах Сартра «Я есмь мое прошлое»⁴³², то позицию конструктивизма можно проиллюстрировать другим, не менее известным, высказыванием французского философа: «Человек есть проект самого себя»⁴³³ (с той оговоркой, что не только человек, но и *любая социальная общность* также есть «проект самой себя»).

В конструктивистских теориях исторической идентичности односторонне акцентируется внимание на том обстоятельстве, что наше прошлое всегда открывается нам и интерпретируется нами в свете какого-то проекта будущего (перспективизм) и/или в свете тех или иных обстоятельств и практик настоящего (презентизм). Ответ на вопрос «кто мы?» здесь зависит от того, какой образ (проект) самих себя мы «выбрали». В оптике историзма наши проекты и образы будущего конституируются исходя из нашего прошлого, которое совпадает с нашей идентичностью. В этом смысле наши проекты и образы будущего рассматриваются в историзме

⁴³² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В. И. Колядко. М.: Республика, 2002. С. 147.

⁴³³ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. М.: Политиздат, 1990. С. 333.

как *принципиально обусловленные* нашим прошлым, нашим историческим опытом, нашей исторической идентичностью.

Противопоставляя историзм и конструктивизм в контексте обсуждения проблемы социокультурной идентичности, следует помнить, что принцип историзма (конституировавшийся в результате отрицания принципов субстанциализма и трансцендентализма) изначально уже содержал в себе «семена» презентизма и конструктивизма. Историзм, доведённый до своего логического предела, неизбежно оборачивается радикальным конструктивизмом, релятивизмом и презентизмом⁴³⁴.

Несмотря на то, что наша соотнесённость с прошлым, наследниками которого мы являемся, всегда опосредована историческими нарративами, историей (совокупностью исторических повествований, интерпретаций), мы в большинстве случаев можем безошибочно отличить *наше собственное* прошлое, прошлое, *которым мы являемся* и которое конституирует нашу идентичность, от *чужого* прошлого, *чужой* идентичности. В тех же случаях, когда такое различие становится проблематичным, говорят о кризисе исторической и социокультурной идентичности. Но для того, чтобы идентичность субъекта могла быть *проблематизирована* (поставлена под вопрос или даже заменена другой идентичностью), она прежде должна *быть*. В бытии социального субъекта должна присутствовать сама *возможность* обретения *подлинной* идентичности, должна сохраняться возможность отделения подлинной идентичности от идентичности мнимой. Сконструированную

⁴³⁴ Это было убедительно показано Ф. Анкерсмитом. Согласно Анкерсмиту, «историзм <...> есть своего рода дом, расположенный на полдороге между эссенциализмом спекулятивных философий, с одной стороны, и постмодернизмом – с другой, <...> постмодернизм является последовательным и радикальным историзмом, который больше не остановится на полпути» (*Анкерсмит Ф.-Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / Пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 363*). Другими словами, принцип историзма уже с самого начала своего возникновения (в немецкой классической философии) заключал в себе возможность *радикальной трансформации* западноевропейской метафизики, он с самого начала содержал в себе семена того, что впоследствии будем названо «философским постмодернизмом».

идентичность, которая всецело является продуктом пропаганды, манипуляций и господствующего идеологического дискурса, следует отличать от идентичности, которая тоже обретается посредством исторических интерпретаций и нарративов, но не исчерпывается ими.

4. Исторический опыт и идентичность субъекта в историософской концепции Франка Анкерсмита

В современной постметафизической философии истории можно выделить два направления, одно из которых разрабатывает концепт *исторического нарратива*, другое основное внимание уделяет феномену *исторического опыта*. Конститутивным для постметафизической историософии выступает, с одной стороны, *поворот к языку* (историческому нарративу), с другой стороны, реабилитация понятия *исторического опыта*. «Исторический нарратив» и «исторический опыт» становятся своеобразными *центрами притяжения* в пространстве постметафизической философии истории и теории историописания. Интерпретация соотношения этих двух основопонятий во многом определяет специфику тех или иных конкретных историософских концепций⁴³⁵. Проблема исторической идентичности получает различное звучание в зависимости от того, *что* рассматривается в качестве приоритетной темы философии истории – исторический опыт или исторический нарратив.

Франклину Анкерсмиту принадлежит заслуга *переоткрытия* исторического опыта в современной философии истории. Он «реабилитировал» понятие исторического опыта, показал значимость разработки проблематики исторического опыта для философии и предложил оригинальную концепцию исторического опыта и исторической идентичности. Если ранние работы Анкерсмита

⁴³⁵ См.: Дёмин И. В. Проблема соотношения исторического опыта и исторического нарратива в постметафизической философии истории // Клио. 2014. № 8 (92). С. 3-6.

(«Нарративная логика») укладываются в парадигму нарративной (постструктуралистской) философии истории, то его поздние работы («История и тропология» и, особенно, «Возвышенный исторический опыт») знаменуют собой переход к принципиально иной версии постметафизической философии истории.

Несмотря на то, что исторический опыт представляет собой относительно новый предмет изучения, данный концепт уже прочно закрепился в современной науке. В последние два десятилетия наблюдается всплеск интереса к различным аспектам исторического опыта⁴³⁶.

В исследовательской литературе неоднократно отмечалось⁴³⁷, что и классический историзм, и нарративная философия истории, выдвигая на первый план проблему соотношения исторической реальности и исторического текста (нарратива), оставляли без должного внимания феномен исторического опыта.

В контексте классического историзма (от Вико до Гегеля) в качестве аксиомы принимался тезис о том, что прошлое не может быть предметом нашего опыта. Невозможность этого связывалась с тем обстоятельством, что прошлое *отсутствует* «здесь и теперь», оно *прошло* и *ушло*. Историческая реальность становится доступной познанию благодаря тому, что *в настоящем* остаются некоторые *следы прошлого* (тексты и артефакты – то, что обычно называют «историческими свидетельствами» или «источниками»). Именно эти следы прошлого в настоящем *опосредуют* наш доступ к исторической реальности. Путь к прошлому лежит через истори-

⁴³⁶ См.: Erfahrung und geschichte: historische sinnbildung im pranarrativen / Ed. by Th. Breyer and D. Creutz. Berlin, N.Y.: De Gruyter, 2010. 372 p.; Гавришина О. В. «Опыт прошлого»: понятие «уникальное» в современной теории истории // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории. М., 2002. С. 328-350; Костякова Ю. Б. Исторический опыт: от понимания сущности к определению термина // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 12 (26). Ч. II. С. 98-105; Дёмин И. В. Феноменология исторического опыта Ф. Анкерсмита и проблема исторической реальности // Вестник Самарского государственного университета. Гуманитарная серия. 2006. № 1. С. 23-30.

⁴³⁷ См.: Олейников А. А. Исторический опыт – новый предмет теоретических исследований // Homo historicus: К 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного. В 2-х книгах. Кн. 1. М.: Наука, 2003. С. 299-311.

ческие источники, тексты и артефакты. Возможен опыт чтения и интерпретации исторических текстов, но невозможен *опыт самого прошлого*. В этой связи на первый план в немецкой романтической историографии (Б. Г. Нибур, Л. фон Ранке) выходит проблема *правильной интерпретации* исторических источников и идея *научного метода*.

Нарративная историософия (Р. Барт, Х. Уайт, П. Вен) радикализирует ключевой тезис классического историзма об опосредованности прошлого историческими текстами⁴³⁸: тексты не просто *опосредуют* доступ к прошлому, они, по сути, *и есть прошлое*. А то, что в классическом историзме именовалось «исторической реальностью», есть всего лишь *конструкт* или *эффект* историописания. Историческая реальность *конструируется* в ходе интерпретации исторических источников, в процессе нарративного историописания.

В контексте обсуждения проблемы идентичности Анкерсмит предлагает выделять четыре типа забвения. Из этих четырёх типов только первый и отчасти второй типы забвения соответствует привычному значению этого термина (забвение как спонтанное стирание из памяти следов прошлого). Два других типа забвения, имеющих наибольшее значение для нашей идентичности, представляют собой не спонтанный процесс, но усилие воли, интенцию субъекта. Забвение здесь понимается как *интенциональный акт*, своего рода «*контрпамять*» (активное «забывание», замещение одних образов прошлого другими).

Забвение первого типа представляет собой забывание тех или иных событий повседневной жизни, которые долгое время (вплоть

⁴³⁸ Фр.-Р. Анкерсмит был, пожалуй, первым, кто обратил внимание на тот факт, что «философский постмодернизм» и нарративизм в теории историописания представляют собой логический итог развития классического историзма и в то же время его *самоотрицание*. В работе «История и тропология» он пишет: «Историзм <...> есть своего рода дом, расположенный на полдороге между эссенциализмом спекулятивных философий, с одной стороны, и постмодернизмом – с другой <...>, постмодернизм является последовательным и радикальным историзмом, который больше не остановится на полпути» (Анкерсмит Ф.-Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / Пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 363).

до появления таких историографических направлений, как «история ментальности» и «история повседневности») вообще не рассматривались в качестве предмета историописания. Такого рода забвение, как отмечает Анкерсмит, не имеет существенного значения для нашей идентичности.

Второй тип забвения проявляется в том, что в процессе историописания мы упускаем из виду какие-либо существенные аспекты прошлого, конститутивные для нашей идентичности. Так, например, долгое время история отождествлялась по преимуществу с *социально-политической* историей, тогда как *экономические* процессы оставались без внимания и т. д. Под «забвением» в данном случае понимается *неосознанное игнорирование* конститутивных для нашей идентичности факторов и аспектов прошлого. Мы «забываем» то, что значимо для нашей идентичности, но при этом мы не осознаём важность того, *что* мы забыли и важность самого факта забвения. С осознанием значимости этого типа забвения связаны «тематические сдвиги» в историографии, в истории историописания⁴³⁹: одни аспекты и тематические области актуализируются, других отходят на задний план. Так, актуализация социально-экономической проблематики в марксистской историографии было связано с «забвением» таких областей, как истории религии и истории культуры.

Третий тип забвения Анкерсмит связывает с феноменом *травмы*. Этот тип забвения соответствует ситуациям, «когда у нас появляются все основания забыть о тех или иных сторонах нашего прошлого, например, когда память о них оказывается слишком болезненной, чтобы включить их в наше коллективное сознание»⁴⁴⁰. Травма (травматический опыт) предполагает такой тип забвения, который одновременно является и «удержанием в памяти». Этот тип забвения получил наиболее детальную проработку в рамках психоанализа, и Анкерсмит для его описания использует заимст-

⁴³⁹ См. об этом: *Ретина Л. П., Зверева В. В., Парамонова М. Ю.* История исторического знания. 2-е изд., стереотип. М.: Дрофа, 2006. 288 с.; *Ретина Л. П.* Культурная память и проблемы историописания (историографические заметки). М.: ГУ ВШЭ, 2003. 44 с.

⁴⁴⁰ *Анкерсмит Ф.-Р.* Возвышенный исторический опыт. С. 440.

вованные из психоанализа термины «сознательная память» и «бессознательная память». Забвение такого рода есть не что иное, как *вытеснение* травматического опыта из сознательной памяти в бессознательную. Однако это вытеснение является одновременно и *сохранением* в (бессознательной) памяти травматического опыта. Результатом такого рода забвения становится «любопытный парадокс одновременно забытого и сохраняющегося в памяти травматического опыта»⁴⁴¹.

Травматический опыт не может быть стёрт, вычеркнут из памяти, поскольку субъект этим опытом серьёзно искалечен, поскольку травматический опыт во многом конститутивен для идентичности субъекта. Третий тип забвения (в отличие от двух предыдущих) непосредственно затрагивает нашу идентичность. Травматический опыт, забываемый и одновременно удерживаемый в (бессознательной) памяти, может существенно трансформировать нашу идентичность, однако, разрыва преемственности в нашем самопонимании здесь не происходит, непрерывность идентичности субъекта сохраняется (такого рода травматический опыт Анкерсмит обозначает как «травму-1»). Травматический опыт приспособляется к идентичности, а идентичность приспособляется к травматическому опыту.

Механизмом «примирения» травматического опыта с идентичностью является нарративное историописание. Способ преодоления «травмы-1» – представить травматическое событие в виде нарратива, произвести нарративизацию прошлого (травматического опыта). Нарративизация – это приспособление травматического опыта к идентичности и в то же время приспособление идентичности к травматическому опыту, *примирение* опыта и идентичности. Но даже если «примирение» не достигается, не может быть достигнуто (например, вследствие того, что наша идентичность оказалась сильно задета или даже поставлена под вопрос тем или иным травматическим событием), это ещё не влечёт с неизбежностью утрату прежней и обретение новой идентичности. Как отмечает Анкерсмит, наихудшим сценарием здесь может стать «сосущест-

⁴⁴¹ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 440.

зование двух идентичностей (предыдущей идентичности и той новой, что выкристаллизовалась из травматического опыта)»⁴⁴². Однако даже в том случае, когда травматический опыт приводит к *расщеплению* идентичности субъекта («социальной шизофрении»), этот тип забвения не приводит к *смене* идентичности. Забвение травматического опыта, вытеснение его из сознательной памяти в бессознательную не является условием обретения *новой* идентичности, так как «травма всегда свойственна той идентичности, чьей травмой она является, и потому с необходимостью предполагает непрерывность идентичности»⁴⁴³.

Четвёртый тип забвения имеет определяющее значение для понимания процесса смены идентичности, и именно этому типу забвения Анкерсмит уделяет наибольшее внимание. Событие (опыт), порождающее этот тип забвения, Анкерсмит обозначает как «травму-2». Если от «травмы-1» можно избавиться, примирив идентичность с травматическим опытом посредством нарративного историописания⁴⁴⁴, то от «травмы-2» избавиться нельзя, «она постоянно и непрерывно сохраняет свое присутствие»⁴⁴⁵ в нашем бытии.

Четвёртый тип забвения связан с утратой прежней идентичности («потерей себя») и обретением новой идентичности. «В подобных ситуациях не может быть и речи о примирении прежней и новой идентичности»⁴⁴⁶. Невозможность избавиться и излечиться от «травмы-2» связана с тем обстоятельством, что «новая идентичность во многом конституируется травмой от потери прежней идентичности – и именно *в этом* заключается ее главное содержа-

⁴⁴² Там же. С. 442.

⁴⁴³ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 442.

⁴⁴⁴ «Как только травматический опыт можно будет представить в форме нарратива (как обычно это и происходит в случае психоаналитического лечения травмы), как только он будет успешно включен в историю чьей-либо жизни, он утратит свой зловеющий и собственно травматический характер. Тогда травматический опыт приспособляется к идентичности, равно как и она приспособляется к нему» (Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 441).

⁴⁴⁵ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 441.

⁴⁴⁶ Там же. С. 443.

ние»⁴⁴⁷ (курсив Анкерсмита – И. Д.). Четвёртый тип забвения и связанное с ним переживание травматического опыта («травма-2») сопровождается ощущением, что прошлое «невозможно будет вернуть никогда»⁴⁴⁸. Это переживание окончательной утраты, окончательного разрыва с прошлым (с миром прошлого и с нашей собственной идентичностью) Анкерсмит и называет «возвышенным историческим опытом» или «ностальгическим опытом». В возвышенном историческом опыте прошлое впервые открывается нам как реальность, *радикально отличная от настоящего*⁴⁴⁹.

В качестве примера травматического события (в смысле «травмы-2»), разрушившего прежнюю идентичность и положившего начало новой идентичности, Анкерсмит приводит Французскую революцию. Опыт революции как травматический опыт есть *опыт разрыва* между прошлым и настоящим, между прежней идентичностью и новой идентичностью. Разрушая традиционный порядок, революция в то же самое время *высвечивает его* как «навсегда утраченный». Применительно к проблеме идентичности это означает, что революция (как опыт) *открывает*, делает зримой и прозрачной нашу *прежнюю* идентичность (то, чем мы *уже не являемся*, что мы *навсегда утратили*) и конституирует *новую* идентичность. Осознать прежнюю идентичность можно только с позиций *новой* идентичности, а новая идентичность конституируется только в акте отречения от старой идентичности. Возвышенный исторический опыт есть «опыт без субъекта опыта» в том смысле, что субъект (идентичность) *не предшествует* этому опыту, но *конституируется* в самом этом опыте⁴⁵⁰.

Примечательно, что травматическое событие (в смысле «травмы-2»), приводящее к разрыву исторической преемственности и к смене идентичности, совсем не обязательно является са-

⁴⁴⁷ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 443.

⁴⁴⁸ Там же. С. 444.

⁴⁴⁹ Подробнее см.: Дёмин И. В. Феномен ностальгии в горизонте постметафизической философии истории // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2012. № 1. С. 16-25.

⁴⁵⁰ Подробнее об этом см.: Фатенков А. Н. Обретения и потери субъекта в философско-историческом опыте Ф. Р. Анкерсмита // Философия и общество. 2011. № 1. С. 54-65.

мым ужасным и самым кровавым⁴⁵¹. Анкерсмит приводит многочисленные примеры того, что не существует прямой зависимости между степенью травматичности того или иного события и «количеством “коллективной боли”»⁴⁵², которую это событие причиняет цивилизации. «Вопреки ожиданию, между ужасами, пережитыми человеческим обществом, и его предрасположенностью к травме нет никакой прямой зависимости»⁴⁵³.

Различие между третьим и четвёртым типами забвения (соответственно, между «травмой-1» и «травмой-2») Анкерсмит поясняет на примере консервативного и реакционного восприятия Французской революции⁴⁵⁴. Вслед за К. Манхеймом⁴⁵⁵, Анкерсмит различает консерватизм и традиционализм. Традиционализм представляет собой «инстинктивную», стихийную форму социальной ориентации, свойственную традиционному обществу. Консерватизм же как установка сознания и стиль мышления является *следствием и порождением* Французской революции. Реакция – это тоже следствие *революции* (реакция, по определению, есть *реакция на революцию*, на травматическое событие⁴⁵⁶). В этом смысле «до

⁴⁵¹ Так, исторический опыт Холокоста Анкерсмит связывает с третьим типом забвения. Холокост интерпретируется как травматическое событие, которое вытесняется из сознательной памяти в бессознательную, о котором мы стараемся забыть, но которое мы обречены помнить (поскольку наша идентичность травмирована этим опытом). Однако опыт Холокоста в терминологии Анкерсмита не является «возвышенным историческим опытом», так как он не приводит к смене идентичности, к обретению новой идентичности.

⁴⁵² Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 482.

⁴⁵³ Там же. С. 480.

⁴⁵⁴ Французская революция в данном случае – это всего лишь пример. Трактовка консервативного и реакционного типов исторического сознания, предложенная Анкерсмитом, несомненно, может иметь более широкую область применения, нежели изучение истории Великой французской революции.

⁴⁵⁵ См.: Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 597.

⁴⁵⁶ В этой связи интересно разобрать такой вопрос: можно ли быть реакционером в *дореволюционную* эпоху? Историография знает немало примеров, когда те или иные деятели и/или политические взгляды предреволюционной эпохи оценивались как «реакционные». Такая оценка возможна только с позиций революции либо как уже свершившегося факта (если оценку выносят потомки), либо как ожидаемого и неизбежного события (если оценку дают современники).

революции невозможно было быть консерватором (и реакционером – И.Д.); после революции уже невозможно было быть традиционалистом – именно революция возвела между ними несокрушимый барьер»⁴⁵⁷. Осознание традиционности и историчности человеческого существования, таким образом, возможно не только в рамках консервативного, но и в рамках реакционного типа исторического сознания⁴⁵⁸.

В качестве сходства (и основания для сравнения) позиций консерватора и реакционера можно рассматривать тот факт, что оба они живут уже в *постреволюционном* мире: «Консерватор в меньшей мере, чем революционер, является частью послереволюционного порядка, которому он столь яростно противится»⁴⁵⁹. Дореволюционный порядок и для консерватора, и для реакционера есть то, что осталось *в прошлом*, то, что в определённом смысле уже *утрачено*. И, тем не менее, между этими двумя установками Анкерсмит усматривает глубинное онтологическое различие⁴⁶⁰.

В обоих случаях «дореволюционное» мыслится как *предреволюционное*, рассматривается в свете факта или идеи (проекта) революции.

⁴⁵⁷ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 445.

⁴⁵⁸ И консерватор, и реакционер исходят из того, что мы всегда жили в мире традиции и всегда принадлежим к той или иной исторической традиции. Важно, что осознание традиционности и историчности социального бытия приходит только в момент разрыва с традицией. Различие между консервативным и реакционным типами исторического сознания заключается в том, что консерватор осознаёт окончательный и необратимый характер этого разрыва, тогда как реакционер надеется возобновить прерванную традицию, восстановить историческую преемственность. В исследовательской литературе неоднократно отмечалась связь между историзмом как исходной и базовой установкой исторического познания и консерватизмом как типом сознания и «стилем мышления» (См.: Мусихин Г. И. Россия в немецком зеркале (сравнительный анализ германского и российского консерватизма). СПб.: Алетейя, 2002. С. 65-75). История (историческое прошлое) начинает рассматриваться в качестве объекта познания в контексте консервативной и романтической критики Просвещения. Историзм был открытием именно консервативной общественной мысли, что, впрочем, само по себе не могло исключить возможности развития на почве историзма иных – отличных от консерватизма и даже враждебных ему – идейных течений (например, марксистского историзма).

⁴⁵⁹ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 445.

⁴⁶⁰ Важно подчеркнуть онтологически характер этого различия. Это не просто две различных установки в отношении к прошлому, проистекающие из различ-

Если реакционер переживает утрату дореволюционного мира в терминах «травмы-1», то консерватор – в терминах «травмы-2». Идентичность реакционера травмирована революцией, но сумела «приспособиться» к этому травматическому событию, как-то «ужиться» с ним (открытое неприятие свершившейся революции и борьба против тех или иных революционных проявлений со стороны реакционера можно рассматривать как форму *приспособления* к травматическому опыту революции; радикальное неприятие революции есть форма её онтологического *признания*), идентичность же консерватора претерпела радикальные изменения, консерватор больше не является тем, кем он *был*.

Проясняя консервативную и реакционную позиции в отношении к прошлому и прежней идентичности, Анкерсмит проводит принципиальное различие между «желанием быть» и «желанием знать»⁴⁶¹. Интерес реакционера к прошлому, его обращение к дореволюционному порядку обусловлено «желанием быть»: «Реакционер живет иллюзией, будто мы можем узнать о прошлом так много, что *знание* в конце концов превратится в *бытие* и, таким образом, мы сможем снова стать теми, кем были раньше»⁴⁶² (курсив Анкерсмита – И. Д.). Реакционер рассчитывает с помощью и посредством знания о прошлом вернуть (а точнее *укрепить* и *утвердить*) прежнюю идентичность и, соответственно, прежний социальный порядок. Реакционер не принимает новую послереволюционную действительность, поскольку его идентичность остаётся *прежней* (при этом она может быть в большей или меньшей степени травмирована революцией). Для консерватора же определяющим является сознание того, что мы никогда больше не будем тем, чем мы были прежде. Консервативный (ностальгический) исторический опыт – это опыт *безвозвратной утраты* прошлого. Консерватор, в отличие от реакционера, «соглашается с необходимостью жить при послереволюционном порядке», так как в результате травматического события он безвозвратно утратил прежнюю

ных идеологических воззрений, это две стратегии восприятия прошлого, два способа существования, два типа исторического сознания.

⁴⁶¹ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 488-490.

⁴⁶² Там же. С. 448.

идентичность и обрёл новую. Для консервативного сознания характерно «желание знать», а не «желание быть», точнее, «желание знать» здесь выступает в качестве сублимации «желания быть»⁴⁶³. Мы хотели бы «быть своим прошлым», но при этом отлично знаем, что такое бытие (простое совпадение со своим прошлым) для нас невозможно.

Если в случае с забвением третьего типа и с «травмой-1» нарративное историописание позволяет идентичности субъекта примириться с травматическим опытом, справиться с травмой («правдивая история о травмирующем прошлом может в конечном счете привести к примирению травматического опыта и идентичности»⁴⁶⁴), то в случае «травмы-2» повествование о прошлом способно только *усилить* и *закрепить*, а не смягчить чувство травматической утраты. «Знание никогда не сможет удовлетворить желание быть, хотя, естественно, оно неутолимо жаждет этого»⁴⁶⁵. Прошлое, чтобы быть отвергнутым (или принятым), должно быть сначала *историзировано*, то есть превращено в повествовательное понимание. Однако такая операция возможна только в случае «травмы-1», но невозможна в случае «травмы-2». «Травму-2» характеризует «именно неспособность пережить или ассимилировать травматический опыт, включив его в историю жизни»⁴⁶⁶.

Анкерсмит не проводит принципиальных различий между индивидуальной и коллективной идентичностью, между индивидуальным и коллективным прошлым. С одной стороны, в ходе анализа феномена «травмы» Анкерсмит приводит многочисленные примеры из области психоанализа, имеющего дело по преимуществу с индивидуальным сознанием. С другой стороны, он рассматривает в качестве «субъекта травмы» западную цивилизацию *в целом* и ставит вопрос: «каким образом западная цивилизация *как таковая* справлялась со своими величайшими кризисами, когда

⁴⁶³ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 448.

⁴⁶⁴ Там же. С. 449.

⁴⁶⁵ Там же.

⁴⁶⁶ Там же. С. 482.

она переживала травматическую утрату старого мира, будучи вынужденной войти в новый мир?»⁴⁶⁷ (курсив Анкерсмита – И.Д.).

В отличие от многочисленных конструктивистских теорий социокультурной идентичности, в концепции Анкерсмита идентичность субъекта не конституируется посредством историописания, «рассказывания историй», она логически и онтологически *предшествует* любым формам историографической репрезентации. Идентичность является скорее *непосредственной данностью*, нежели *конструктом*. Наша прежняя идентичность в «возвышенном историческом опыте» открывается нам в качестве *данности* (пусть и *утраченной, утерянной*), а не в качестве нашего конструкта. Конститутивным для нашей идентичности выступает *опыт* (определённый тип опыта), а не наши *действия* или *нарративы*. «Идентичность подобна тени: она всегда вне нашей досягаемости и никогда не совпадает с нами»⁴⁶⁸.

Обратимся теперь к тем онтологическим предпосылкам, которые лежат в основании концепции Анкерсмита. Экспликация этих предпосылок поможет нам точнее определить место концепции «возвышенного исторического опыта» в контексте постметафизической историософской рефлексии.

В основании предложенной Анкерсмитом трактовки исторического опыта и исторической идентичности лежит онтология *дуалистического* типа, близкая к картезианству и, особенно, к феноменологической онтологии Ж.-П. Сартра⁴⁶⁹.

Сартр в своей онтологии исходит из неснимаемого, непреодолимого дуализма между «в-себе» (объектным бытием) и «для-себя» (бытием субъекта, сознания)⁴⁷⁰. Для бытия сознания (субъектного бытия) характерны *негативность* («быть» для сознания означает: отрицать, «ничтожить» в-себе-бытие), *проективность*

⁴⁶⁷ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 479.

⁴⁶⁸ Там же. С. 478.

⁴⁶⁹ Отсюда многочисленные ссылки на этого философа в работе Анкерсмита. О картезианских истоках сартровской онтологии см.: *Лифинцева Т. П.* Тень христианства в метафизике Ж.-П. Сартра // Вопросы философии. 2014. № 11. С. 163-173.

⁴⁷⁰ Сартр в трактате «Бытие и ничто» использует гегелевскую терминологию, но, в отличие от Гегеля, отрицает возможность синтеза «в-себе» и «для-себя».

(«человек есть проект самого себя»⁴⁷¹; «то, чем я являюсь не есть основа того, чем я буду»⁴⁷²), *несамотождественность* («его (сознание – И. Д.) невозможно определить как совпадение с собой»⁴⁷³; сознание «существует в качестве бытия, которое не есть то, чем оно является и есть то, чем оно не является»⁴⁷⁴).

В феноменологической онтологии Сартра субъект является тем, чем он (уже) не является (своим *прошлым*). Любая характеристика, которая может быть приписана субъекту, есть характеристика его *прошлого*, с которым субъект в своём актуальном бытии («свободобытии», для-себя-бытии) никогда *не совпадает, не отождествляется*. Субъект одновременно *является и не является* своим прошлым (тем, кем он *был*). Он *есть* своё прошлое в том смысле, что прошлое выступает *единственным* источником какой-либо определённости субъектного бытия (в этом позиция Сартра совпадает с позицией историзма); в то же время, он *не является* своим прошлым потому, что самим фактом своего обращения к прошлому (в модусе воспоминания и/или историописания) он *отделяет* себя от своего прошлого, противопоставляет себя (как проект) своей прежней идентичности (фактичности). То, чем субъект «будет» (проект) никак не вытекает из того, чем он является (прошлое, историческая идентичность). В этом пункте Сартр радикально расходится с историзмом, противостоит тенденции историзации субъекта.

Анкерсмит в своей трактовке исторического опыта и исторической идентичности, вслед за Сартром, постулирует *неснимаемый дуализм бытия и знания*. Возвышенный исторический опыт предполагает нашу способность объективировать собственную идентичность (наше прошлое), посмотреть на него как бы «со стороны», как на нечто такое, чем мы (уже) не являемся. Историческое познание, направленное на прошлое (соответственно, на нашу прежнюю идентичность), само является своего рода *индикатором*

⁴⁷¹ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. М.: Политиздат, 1990. С. 333.

⁴⁷² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 68.

⁴⁷³ Там же. С. 107.

⁴⁷⁴ Там же. С. 112.

этого дуализма. Тот факт, что мы можем *познавать* прошлое, сам по себе свидетельствует о том, что мы этим прошлым уже *не являемся*, мы не можем этим прошлым *быть*, не можем *совпасть* с ним, восстановить с ним связь, историческую преемственность. Это становится отчётливо видно в ностальгическом опыте, который открывает нам наше прошлое (нашу прежнюю идентичность) как навсегда для нас *утраченное* и *невозвратимое*. Историческое повествование не способно преодолеть открывшуюся пропасть между прошлым и настоящим, между прежней идентичностью и новой идентичностью, оно может лишь *зафиксировать* и *упрочить* этот разрыв.

Возвышенный исторический опыт, открывающий историческому субъекту его *несамотождественность*, является опытом необратимого разрыва между прошлым (прежней идентичностью) и настоящим (новой идентичностью). Этот разрыв помимо прочего является *экзистенциальным источником* и *предпосылкой* самого историописания как практики репрезентации прошлого. Нетрудно заметить, что в этом пункте Анкерсмит принципиально расходится со всеми основными направлениями постметафизической философии истории (феноменолого-герменевтическим, аналитическим, нарративным, постструктуралистским), общим знаменателем которых был «лингвистический поворот», то есть презумпция *изначально языкового* характера всякого человеческого опыта⁴⁷⁵. Возвышенный исторический опыт, описываемый Анкерсмитом, имеет *доязыковую, долингвистическую* природу. Именно опыт, а не нарратив выступает в концепции Анкерсмита в качестве источника и конститутивного фактора идентичности субъекта.

Концепция возвышенного исторического опыта не только обосновывает радикальную инаковость прошлого, его несводи-

⁴⁷⁵ См.: Дёмин И. В. К вопросу о соотношении философии истории и философии языка в ситуации лингвистического поворота // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. 2014. № 1. С. 6-12; Дёмин И. В. Постметафизическая философия истории: между онтологическим и лингвистическим поворотами // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2014. № 1 (15). С. 43-51.

мость к настоящему, не просто объясняет феномен смены идентичности, но и проясняет генезис западного исторического сознания (и, соответственно, дискурса историописания). Возвышенный исторический опыт, предполагающий разрыв с прошлым, с прежней идентичностью, рассматривается Анкерсмитом в качестве предпосылки возникновения исторического сознания как такового. Погружённость в историю, в традицию, исключительная ориентация на прошлое, свойственная традиционной культуре и традиционалистскому типу сознания исключает возможность историописания, предпосылкой которого, согласно Анкерсмиту, является *осознания радикальной инаковости прошлого по сравнению с настоящим*. Погружённость в историю, «захваченность» историей препятствует осознанию субъектом собственной историчности. Только в ситуации «кризиса идентичности», то есть в травматическом опыте ностальгии возникает историческое сознание, «возникает само прошлое как объект, требующий рефлексии и напряженного исторического понимания»⁴⁷⁶. В этом смысле «прошлое в первую очередь и по самой своей сути болезненно, если не травматично»⁴⁷⁷. Прошлое может стать объектом познания лишь в том случае, если оно воспринимается как радикально отличное от настоящего, несводимое к настоящему и, это главное, *безвозвратно утраченное для нас*.

Возврат к долингвистической философии истории отчётливо проявляется в следующем фрагменте книги Анкерсмита: «Оно (открытие исторического сознания – И. Д.) ничуть не затронуло историческую реальность саму по себе, не изменило ее. Скорее оно изменило способ, с помощью которого западный человек решился *смотреть* на историческую реальность, изменило перспективу, хотя все, чего *касалась* эта перспектива, осталось таким же, как было прежде»⁴⁷⁸ (курсив Анкерсмита – И. Д.). Противопоставление «исторической реальности самой по себе» и «способов видения» реальности в историографии свидетельствует о том, что эта реальность мыслится Анкерсмитом как *до-* и *внеязыковая*.

⁴⁷⁶ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 484.

⁴⁷⁷ Там же. С. 485.

⁴⁷⁸ Там же. С. 495.

Подведём итог. В своей историософской концепции Анкерсмит стремился ответить на следующие основные вопросы:

- как избежать «присвоения» прошлого настоящим?
- как возможен подлинный исторический опыт?
- как возможна историческая идентичность и как возможна смена идентичности?

Ответом на все эти вопросы стала теория исторического опыта как *опыта возвышенного* и *ностальгического*. Возвышенный исторический опыт есть опыт различия между прошлым и настоящим, опыт разрыва между прежней и вновь обретённой идентичностью. В возвышенном историческом опыте прошлое открывается нам не в качестве создаваемого в настоящем историографического конструкта, но в качестве реальности, которую мы *навсегда утратили* и с которой мы *уже* не можем себя идентифицировать. Однако эта «уже невозможность идентификации» с прошлым предполагает, что прежде именно это прошлое и составляло нашу подлинную идентичность. Идентичность онтологически *предшествует* историописанию, а не конструируется в нём, но эта идентичность всякий раз открывается нам как уже утраченная, утерянная нами. Социальный субъект ускользает от идентификации, он может обладать идентичностью только в прошлом.

Таким образом, Анкерсмицу удаётся ответить на ключевые вопросы постметафизической философии истории *вне интеллектуального контекста «лингвистического трансцендентализма»*, но это достигается ценой утраты главного «завоевания» постметафизической рефлексии – идеи опосредованности нашего самопонимания и нашей социокультурной идентичности структурами языка и текстами культуры.

Метафизический способ осмысления истории находит выражение в многочисленных теориях исторического процесса (всемирной истории) как линейного, так и циклического типа. К фундаментальным онтологическим предпосылкам классического типа историософской рефлексии следует отнести: различение двух уровней исторической событийности (сущностной истории и истории эмпирической), презумпцию единства истории и возможности рационального постижения всемирно-исторического процесса

как целостности, идею начала и конца истории. Историческому бытию в метафизическом контексте с необходимостью предшествует внеисторическое или сверхисторическое начало. Картина всемирной истории пишется, исходя из заранее уже известного финала («цели истории»). Становление неклассической и постметафизической философии истории было связано с попытками преодоления элементов субстанциализма, априоризма, телеологизма, детерминизма и финализма, присущих классическим историософским концепциям.

В контексте метафизической философии истории единство исторического процесса обеспечивалось благодаря различению двух уровней исторической событийности: сущностной истории и истории эмпирической. В постметафизической философии вообще отрицается возможность концептуального осмысления всемирной истории как целостности, а признается лишь множественность несводимых друг к другу, логически равноправных событийных рядов (отдельных «историй»). Промежуточное положение между спекулятивной метафизикой и антисубстанциалистски ориентированной лингвистической философией истории занимают концепции Кроче и Карсавина, в которых отрицается идея конца истории, но сохраняется возможность осмысления всемирной истории как «незавершённой целостности».

Важнейший принцип историософской рефлексии, принцип историзма, получает различную трактовку в классической и неклассической философии. Общими чертами как классического, так и неклассического историзма являются антисубстанциализм, выражающийся в отказе от презумпции наличия вечной и неизменной сущности человека и общества, и антиредукционизм, связанный с отстаиванием онтологической специфики истории и культуры по сравнению с «природой». В полной мере данные характеристики проявляются в неклассических историософских концепциях XX в., тогда как в рамках классической философии истории они присутствуют лишь в зачаточном виде. В ходе исследования была прослежена связь между классическим историзмом и релятивистскими концепциями истории (Х. Уайт, П. Вен, Х. Кёллнер). Принцип историзма в интеллектуальном контексте второй половины

XX в. трансформировался в принцип универсальной историчности, актуализировав тем самым задачу преодоления методологической дилеммы реализма и конструктивизма в области исторического познания.

Специфика постметафизического подхода к проблеме социокультурной идентичности обусловлена необходимостью преодоления субстанциалистских трактовок бытия социального субъекта. Социокультурная идентичность в постметафизическом контексте осмысляется как идентичность историческая (культурно-исторически обусловленная). Радикальной антитезой метафизическим (эссенциалистским) трактовкам идентичности становится социальный конструктивизм. Конструктивистский подход к проблеме исторической идентичности реализуется по преимуществу в рамках постметафизической лингвистически ориентированной философии истории. В пределе эта установка приводит к релятивизму и презентизму, к полной утрате исторической размерности существования, к признанию невозможности аутентичной соотнесённости социального субъекта со своим прошлым. Продуктивной альтернативой презентизму и конструктивизму в трактовке исторической идентичности оказывается переосмысленный в горизонте герменевтической философии историзм.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Метафизический способ осмысления истории находит выражение в многочисленных теориях исторического процесса (всемирной истории) как линейного, так и циклического типа. К фундаментальным онтологическим предпосылкам классического типа историософской рефлексии следует отнести: различие двух уровней исторической событийности (сущностной истории и истории эмпирической), презумпцию единства истории и возможности рационального постижения всемирно-исторического процесса как целостности, идею начала и конца истории. Историческому бытию в метафизическом контексте с необходимостью предшествует внеисторическое или сверхисторическое начало. Картина всемирной истории пишется, исходя из заранее уже известного финала («цели истории»). Становление неклассической и постметафизической философии истории было связано с попытками преодоления элементов субстанциализма, априоризма, телеологизма, детерминизма и финализма, присущих классическим историософским концепциям.

В контексте метафизической философии истории единство исторического процесса обеспечивалось благодаря различению двух уровней исторической событийности: сущностной истории и истории эмпирической. В постметафизической философии вообще отрицается возможность концептуального осмысления всемирной истории как целостности, а признается лишь множественность несводимых друг к другу, логически равноправных событийных рядов (отдельных «историй»). Промежуточное положение между спекулятивной метафизикой и антисубстанциалистски ориентированной лингвистической философией истории занимают концепции Кроче и Карсавина, в которых отрицается идея конца истории, но сохраняется возможность осмысления всемирной истории как «незавершённой целостности».

Важнейший принцип историософской рефлексии, принцип историзма, получает различную трактовку в классической и неклассической философии. Общими чертами как классического, так

и неклассического историзма являются антисубстанциализм, выражающийся в отказе от презумпции наличия вечной и неизменной сущности человека и общества, и антиредукционизм, связанный с отстаиванием онтологической специфики истории и культуры по сравнению с «природой». В полной мере данные характеристики проявляются в неклассических историсофских концепциях XX в., тогда как в рамках классической философии истории они присутствуют лишь в зачаточном виде. В ходе исследования была прослежена связь между классическим историзмом и релятивистскими концепциями истории (Х. Уайт, П. Вен, Х. Кёллнер). Принцип историзма в интеллектуальном контексте второй половины XX в. трансформировался в принцип универсальной историчности, актуализировав тем самым задачу преодоления методологической дилеммы реализма и конструктивизма в области исторического познания.

Специфика постметафизического подхода к проблеме социокультурной идентичности обусловлена необходимостью преодоления субстанциалистских трактовок бытия социального субъекта. Социокультурная идентичность в постметафизическом контексте осмысливается как идентичность историческая (культурно-исторически обусловленная). Радикальной антитезой метафизическим (эссенциалистским) трактовкам идентичности становится социальный конструктивизм. Конструктивистский подход к проблеме исторической идентичности реализуется по преимуществу в рамках постметафизической лингвистически ориентированной философии истории. В пределе эта установка приводит к релятивизму и презентизму, к полной утрате исторической размерности существования, к признанию невозможности аутентичной соотнесённости социального субъекта со своим прошлым. Продуктивной альтернативой презентизму и конструктивизму в трактовке исторической идентичности оказывается переосмысленный в горизонте герменевтической философии историзм.

ПРИЛОЖЕНИЕ I. МАРТИН ХАЙДЕГГЕР И РЕНЕ ГЕНОН

Возможность и целесообразность сравнительного изучения философских воззрений Мартина Хайдеггера и Рене Генона связана с тем, что оба они – мыслители одного масштаба, вполне сопоставимые по своему значению для западной философии XX в.

Хайдеггер и Генон – мыслители в чём-то близкие, но в то же время, фундаментально различные. Некоторые сходства философских построений Хайдеггера и Генона, как говорится, лежат на поверхности (радикальная критика новоевропейской философии и науки; осознание истории западноевропейской мысли как «прогрессирующей деградации»; нарочитое игнорирование актуальных философских и мировоззренческих дискуссий и сосредоточенность на одной, главной теме; повышенное внимание к этимологическим вопросам (вплоть до того, что этимология становится главным способом анализа философских проблем и самым весомым аргументом в разрешении философских споров)), другие же (обращённость к традиции и глубокое осознание собственной погружённости в неё; неоднозначная оценка античного и средневекового философского наследия) требуют обоснования и прояснения, целенаправленной исследовательской работы.

При всех отмеченных сходствах Хайдеггер был всецело погружён в *западную* интеллектуальную традицию⁴⁷⁹, он последовательно и безапелляционно отождествлял «философию» с «западной философией», тогда как Генон видел свою задачу в актуализации традиционных учений *востока*, а классическую метафизику античности и, особенно, средних веков рассматривал как во многих чертах близкую восточной духовной традиции.

⁴⁷⁹ Тезис о том, что Хайдеггер всецело погружён в *западную* философскую традицию оспаривается в монографии Е. А. Торчинова и М. Я. Корнеева, которые усматривают «восточные» мотивы в творчестве как «раннего», так и, особенно, «позднего» Хайдеггера (Торчинов Е. А., Корнеев М. Я. Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 87-93)

Задача сравнительного анализа философских учений Хайдеггера и Генона в современной исследовательской литературе не только не решена, но даже и не сформулирована должным образом. Реализация этой задачи таит в себе множество ловушек, главной из которых, несомненно, является соблазн прочесть одного мыслителя сквозь призму другого («перевести» метафизику Генона на язык фундаментальной онтологии или, наоборот, перенести на философию Хайдеггера схему традиционалистской метафизики). А. Г. Дугин в работе «Мартин Хайдеггер: философия другого Начала» замечает: «Хайдеггер фундаментален не менее, чем Генон. Но он инаков. Сопоставление Хайдеггера с Геноном не должно быть проведено слишком поспешно. Надо тщательно освоить Генона отдельно, а Хайдеггера отдельно. И потом – только *потом!* – подумать о том, в чем они пересекаются (и в чем расходятся). Неверно толковать одного из другого»⁴⁸⁰ (курсив Дугина – И. Д.).

Как же обстоят дела с изучением и осмыслением философского наследия Хайдеггера и Генона в наше время? На протяжении последних двух-трёх десятилетий каждый год появляются десятки (если не сотни) статей и монографий (в том числе и на русском языке), посвящённых анализу философии Хайдеггера и рассмотрению отдельных её аспектов. «Фундаментальная онтология» признана (в том числе и её противниками) едва ли не самым значительным философским проектом XX в. Философское наследие Р. Генона изучено в гораздо меньшей степени. В современной русскоязычной литературе, не считая общих работ А. Г. Дугина по истории и философии традиционализма⁴⁸¹, можно назвать лишь несколько статей, специально посвящённых разбору учения этого мыслителя⁴⁸². Примечательно, что в центре внимания исследовате-

⁴⁸⁰ Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2010. С. 134.

⁴⁸¹ Дугин А. Абсолютная Родина. Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии. М.: Арктогея-центр, 1999; Дугин А. Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002.

⁴⁸² Филиппович А. В. Историософия интегрального традиционализма // Антро. 2014. № 2 (15). С. 51-62; Носачев П. Интегральный традиционализм: между политикой и эзотерикой // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 203-222; Смирнов К. С., Коробко Е. В. Антропологический кризис

лей оказываются по преимуществу те работы Генона, в которых реализуется общая для всех традиционалистски ориентированных мыслителей программа «критики современности», тогда как собственно *метафизика* Генона, в которой как раз и содержатся основания традиционалистской историософии и социальной философии, практически не изучена.

Мы затронем лишь один из возможных аспектов сопоставления учений Хайдеггера и Генона. Речь идёт о принципе *онтологической дифференции, онтологического различия* («*ontologische Differenz*»). Выбор именно этого аспекта, впрочем, не является случайным. Характер онтологических построений того или иного философа во многом связан именно с трактовкой принципа «онтологической дифференции».

1. Онтологическая дифференция в феноменологии Хайдеггера

Обратимся к трактовке «онтологического различия» в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Слово «различение», содержащее указание на *процесс осуществления*, в данном случае, предпочтительнее, нежели статическое «различие». Строго говоря, между «бытием» и «сущим» не может быть никаких содержательных различий, так как «бытие» не является тем, о чём мы могли бы сказать, что оно *есть* и обозначить каким-либо *существительным*. Бытие – не *существительное*, бытие – *глагол*. А. Г. Дугин в своей книге о Мартине Хайдеггере отмечает: «Если бы мы переводили “*das Sein*” абсолютно строго, то должны были бы употребить не вычурное и довольно позднее и искусственное русское отглагольное существительное “*бытие*”, весьма удобное для перевода богословских текстов и западной философии, но церковнославянский глагол “*быть*” в неопределенной форме, т. е. “*быти*”»⁴⁸³. Различие между «бытием» и «сущим» нельзя просто *констатировать* и *понятийно зафиксировать*, подобно тому, как мы фикси-

современности в контексте философии интегрального традиционализма // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. 2011. Т. 1. № 7-13. С. 45-50.

⁴⁸³ Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. С. 28.

руем содержательные различия в мире сущего. Отологическое различие у Хайдеггера – это исходное и фундаментальное философское *действие*, которое нужно совершать всякий раз заново.

Принцип онтологической дифференции, предполагающий различие «сущего» и «бытия», «онтического» и «онтологического», в строгом смысле слова, не является изобретением Хайдеггера. Нечто напоминающее «онтологическую дифференцию» прослеживается во всей классической европейской философии⁴⁸⁴, начиная как минимум с платоновского учения об идеях. Однако именно Хайдеггер придаёт этому различию статус *фундаментального принципа* и *основания* философской рефлексии как таковой. Этот принцип также лежит в основании хайдеггеровской интерпретации истории западноевропейской метафизики. История метафизики прочитывается Хайдеггером через призму онтологического различия⁴⁸⁵.

Если Платон полагал, что философия начинается с изумления, а Декарт усматривал начало философии в акте сомнения, то, согласно Хайдеггеру, философия как феноменологическая онтология начинается с различения сущего и бытия. В этом смысле онтологическая дифференция представляет собой *исходный интеллектуальный акт*, открывающий поле философской рефлексии как таковой.

В работе «Основные проблемы феноменологии» Хайдеггер писал: «Чтобы сделать темой нашего исследования нечто такое, как бытие, мы должны суметь недвусмысленно провести различие между бытием и сущим. Это различие вовсе не первое встречное, но именно то самое, посредством которого онтология, а вме-

⁴⁸⁴ См.: Бирюков Д. С. Об «онтологической дифференции» у Аристотеля в перспективе формирования философского языка патристики // VERBUM. Вып. 8. Medievalia: идеи и образы средневековой культуры / Под ред. О. Э. Душина, Д. В. Шмониной. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. С. 230-241; Федчук Д. Схоластическое различие в сущем и онтологическая дифференция // HORIZON. Феноменологические исследования. 2013. Т. 2. № 2. С. 75-85.

⁴⁸⁵ См. об этом: Дёмин И. В. Историчность Dasein и проект «деструкции» истории метафизики в герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // *Mixtura verborum* 2013: время, история, память: философский ежегодник / Под общ. ред. С. А. Лишаева. Самара: Самар. гуманит. акад., 2014. С. 144-157.

сте с ней и сама философия, впервые обретают свою тему»⁴⁸⁶. Только осуществив разведение (*Scheidung*) бытия и сущего, мы попадаем в поле онтологической проблематики⁴⁸⁷, только посредством онтологической дифференции мы удерживаемся в пространстве философии.

Одним из главных методологических следствий принятия принципа онтологической дифференции становится строгое различие философии и нефилософских наук. Философия полагается Хайдеггером как *онтология*, наука о бытии. Онтология в контексте хайдеггеровского философского проекта перестаёт быть одной из философских «дисциплин» и становится синонимом *философии как таковой*.

Философия *онтологична*, она является *непозитивной* наукой, так как не соотносится с *сущим*, не изучает сущее. Все остальные науки (включая математику) рассматриваются Хайдеггером как науки *позитивные*: «Все нефилософские науки имеют своей темой сущее и именно таким образом, что оно для них как сущее всегда дано заранее. Оно ими наперед положено, ими пред-положено, оно для них *positum*»⁴⁸⁸. Предметом нефилософских или позитивных наук выступает *сущее*, та или иная область сущего⁴⁸⁹.

Трактовка философии как непозитивной науки лежит в основании хайдеггеровской критики «мировоззренческой философии» (*Weltanschauungsphilosophie*). Понятие «мировоззренческой философии» объявляется Хайдеггером бессмысленным на том основании, что всякое мировоззрение имеет дело с сущим и полаганием

⁴⁸⁶ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб.: Изд-во Высшей религиозно-философской школы, 2001. С. 20

⁴⁸⁷ Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927). Hg. v. Herrmann, F.-W. v. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann. 2. Auflage, 1989. S. 22-23.

⁴⁸⁸ Там же. С. 15.

⁴⁸⁹ Подробнее о соотношении философии и позитивных наук у Хайдеггера см.: Дёмин И. В. Понятие «бытийный регион» в герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2014. № 7. С. 133-137; Дёмин И. В. Понятие «региональной онтологии» в контексте герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // Гуманитарные и социальные науки. 2014. № 2. С. 202-205.

сущего (*Setzungen von Seiendem*), оно задаёт определенную *установку* в отношении сущего. Мироззренческой интерпретации философии Хайдеггер противопоставляет «научную философию» (*wissenschaftlichen Philosophie*), замечая при этом, что прилагательное «научная» здесь, строго говоря, является излишним⁴⁹⁰.

2. Онтологическая дифференция в метафизике интегрального традиционализма Генона

Наиболее фундаментальные положения метафизики «интегрального традиционализма» были сформулированы Геноном в работах «Общее введение в изучение индусских учений» (1921 г.) и «Множественные состояния бытия» (1932 г.). Исходным пунктом традиционалистской метафизики выступает различие *проявления* и *непроявления*, соответственно, проявленных (*manifeste*) и непроявленных (*non manifesté*) состояний. Обе возможности (проявления и непроявления) равно укоренены в *универсальной* или *тотальной* Возможности (*Possibilité universelle*). Генон подчёркивает, что «возможность проявления как таковая не имеет никакого превосходства над возможностью непроявления; она не есть предмет чего-то вроде “выбора” или “предпочтения”, она просто другой природы»⁴⁹¹. Область *проявленного* характеризуется Геноном как «ансамбль обусловленных состояний». Область проявленного – это и есть *мир* в расхожем понимании слова, мир как совокупность всего сущего, всего, что (в том или ином смысле, так или иначе) *есть*.

Универсальное проявление содержит в себе множество различных *модусов* проявления, множество разных *порядков возможностей*⁴⁹². Выражение «множественные состояния бытия» (*les états multiples de l'Être*), ставшее названием одной из главных работ Р. Генона, фактически относится лишь к области *проявленного*, *обусловленного*, *оформленного*, *различённого*. Все эти характеристики

⁴⁹⁰ Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. S. 16.

⁴⁹¹ Генон Р. Множественные состояния бытия; Традиционные формы и космические циклы / Пер. с фр. Т. Б. Любимовой. М.: Беловодье, 2012. С. 38

⁴⁹² Там же. С. 41

в контексте метафизики интегрального традиционализма являются взаимосвязанными. Форма выступает в качестве различающего и индивидуализирующего начала: «Среди условий состояния существования именно форма характеризует, собственно говоря, это состояние как индивидуальное»⁴⁹³.

Если состояния проявления могут быть как индивидуальными, так и неиндивидуальными, то состояния непроявления всегда сущностно *неиндивидуальны* (не подчинены форме, не обусловлены формой). «Непроявленное» есть *универсальное* в каждом существе. Непроявленное есть то, посредством чего каждое существо прикрепляется к своему принципу⁴⁹⁴. Верно и обратное утверждение: универсальное всегда остаётся непроявленным, сокрытым.

Термин «бытие» (*étant*) используется Геном в двух основных смыслах. Различение этих смыслов фиксируется через написания слова «бытие» с заглавной или строчной буквы. Бытие (с прописной буквы) Геном определяет как *принцип универсального проявления*⁴⁹⁵. Бытие как *принцип проявления* фиксирует сам факт того, что некое сущее вообще имеется, то есть *проявлено и проявляет себя*). Бытие в этом смысле включает в себе «ансамбль всех возможностей проявления»⁴⁹⁶. В тех же случаях, когда слово «бытие» пишется со строчной буквы, речь идёт уже не о *принципе проявления* как таковом, но о самом (актуальном или потенциальном) *проявлении*, о процессе или акте проявления некоторой возможности, а также о самом *проявленном* (сущем).

Категория «Бытие» у Генона не совпадает с категорией «Универсальная возможность». Бытие как принцип проявления, отмечает Геном, «заклучает в себе действительно все возможности проявления, но лишь постольку, поскольку они проявляются»⁴⁹⁷. Далее в тексте книги следует загадочный фрагмент: «Вне Бытия, следовательно, все остальное, то есть все возможности непроявления

⁴⁹³ Геном Р. Кризис современного мира / Пер. с франц Т. Любимовой. М.: Эксмо, 2008. С. 471.

⁴⁹⁴ Геном Р. Множественные состояния бытия. С. 52.

⁴⁹⁵ Там же. С. 41.

⁴⁹⁶ Там же.

⁴⁹⁷ Там же.

вместе с возможностями проявления, но в непроявленном состоянии, а также включая сюда и само Бытие, которое как таковое, не принадлежат к проявлению (поскольку оно есть его принцип), само является не-проявленным»⁴⁹⁸. Бытие как метафизический принцип проявления относится Геноном к «области» или измерению *непроявленного*.

Бытие, будучи принципом всякого проявления (универсальным или метафизическим принципом), само остаётся *непроявленным, сокрытым*. Эта мысль Генона перекликается с тезисом Хайдеггера о том, что «*бытие*» есть самое тёмное понятие: «Когда <...> говорят: “бытие” есть наиболее общее понятие, то это не может значить, что оно самое ясное и не требует никакого дальнейшего разбора. Понятие бытия скорее самое темное»⁴⁹⁹. «Бытие» ускользает как от метафизического, так и от позитивно-научного вопрошания. Однако бытие всякий раз нам так или иначе понятно: мы всегда уже живем в некой «бытийной понятливости» (*Seinsverständnis*)⁵⁰⁰. Эта первичная бытийная понятность является, по Хайдеггеру, условием и основанием как философского, так и позитивно-научного вопрошания, она является их *непрояснённым и непроявленным принципом*.

Онтологическая дифференция в метафизике Генона различает область *проявленного* (включающую в себя всю совокупность обусловленных состояний) и сам *принцип проявления* (Бытие). Онтологическая дифференция – это различение всей совокупности проявленных возможностей, с одной стороны, и Бытия как непроявленного *принципа* (и метафизического *основания*) всякого проявления, с другой. Термином «принцип» у Генона обозначается «достаточное основание» всякого сущего: «В сущности, принцип и достаточное основание это одно и то же»⁵⁰¹. Говоря о Бытии и Не-Бытии как *принципах* проявления и непроявления, Генон актуализирует древнее, идущее от досократиков, понимание принципа как

⁴⁹⁸ Генон Р. Множественные состояния бытия. С. 41.

⁴⁹⁹ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М: Ad Marginem, 1997. С. 3.

⁵⁰⁰ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 2001. S. 4.

⁵⁰¹ Генон Р. Множественные состояния бытия. С. 117.

первоначала и первоосновы сущего и дистанцируется от более позднего понимания этого термина, связывающего его с субъектом (принцип как *установка* субъекта действия и познания).

В контексте метафизики интегрального традиционализма «именно непроявленные состояния обеспечивают бытию постоянство и самождество»⁵⁰². Вне соотнесённости с универсальным принципом (Бытием) постоянство и самождество сущего в области проявленного могут быть только иллюзорными: «Область проявленного есть, собственно, область преходящего и множественного, содержащая постоянные и бесконечные модификации»⁵⁰³. Сведение бытия только к проявленным состояниям (к «совокупности всего сущего», «сущему-в-целом», *Seiende im Ganze* или *Seiende-im-Ganze*⁵⁰⁴, в терминологии Хайдеггера), отрыв проявленного от Бытия как универсального принципа всякого проявления в метафизике Генона можно рассматривать как своего рода «аналог» фундаментальной хайдеггеровской метафоры «забвения бытия».

В пользу предложенной нами трактовки принципа онтологической дифференции в метафизике интегрального традиционализма говорит также проводимое Геноном различие между «Бытием» (*Être*) и «существованием» (*existence*): «Чтобы установить <...> четкое различие между Бытием и Существованием, – пишет Генон, – мы должны <...> рассматривать Бытие собственно как принцип проявления. Универсальным Существованием будет тогда интегральное проявление ансамбля возможностей, имеющих в Бытии, которые, впрочем, являются всеми возможностями проявления»⁵⁰⁵. «Бытие» охватывает Существование и метафизически его превосходит, потому что оно есть его принцип⁵⁰⁶. Совокупность всех модусов проявления и составляют то, что обозначается в метафизической традиции термином «существование». Но «существовать» (от латинского *ex-stare*) этимологически означает именно «быть зависимым или обусловленным, следовательно, не

⁵⁰² Генон Р. Множественные состояния бытия. С. 49.

⁵⁰³ Там же. С. 49

⁵⁰⁴ Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. S. 13.

⁵⁰⁵ Генон Р. Множественные состояния бытия. С. 49.

⁵⁰⁶ Там же. С. 50.

иметь в самом себе собственного принципа или достаточного основания, что и есть в случае проявления»⁵⁰⁷. Бытие, будучи принципом (основанием) всякого существования/проявления, само не является чем-то «существующим» (проявленным и обусловленным).

3. Сходства и различия фундаментальной онтологии и метафизики интегрального традиционализма

Мы показали, что в метафизике Генона можно обнаружить своего рода аналог хайдеггеровской онтологической дифференции. Посмотрим теперь, какие ещё параллели между фундаментальной онтологией Хайдеггера и метафизикой интегрального традиционализма Генона можно провести, отталкиваясь от принципа онтологического различия.

Оба философа отмечают *трансдефинитный* характер категории бытия. Хайдеггер в «Бытии и времени» писал, что «бытие» не приходит к определенности путем приписывания ему сущего (через приписывание тех или иных характеристик, которыми мы наделяем сущее). Бытие «дефиниторно невыводимо из высших понятий и непредставимо через низшие»⁵⁰⁸. «Дефиниция» как логическая операция в полной мере применима лишь к *сущему*, но не к *бытию*. В границах традиционной логики, бытие, следовательно, может мыслиться только апофатически⁵⁰⁹. Однако неопределённость и даже *неопределимость* категории бытия не отменяет необходимости постановки «бытийного вопроса» (Seinsfrage), вопроса о «смысле бытия» (Seinssinnes), но требует проработки особых путей и методов онтологического вопрошания.

⁵⁰⁷ Генон Р. Множественные состояния бытия. С. 49.

⁵⁰⁸ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 3.

⁵⁰⁹ О значении апофатического метода для онтологии см.: *Оплетаева О. Н.* Истоки и смысл апофатической традиции. Философия и теология // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2010. № 4. С. 30-36.

Аналогичный ход мысли можно обнаружить и в метафизике Генона. «Самые универсальные идеи, будучи наиболее неопределенными, могут выражаться в той мере, в какой они вообще выражимы, *только в негативных по форме терминах*»⁵¹⁰ (курсив мой – И. Д.). К Бытию как универсальному принципу всякого проявления можно подходить только *апофатически*.

Для фиксации *трансдефинитной*, превосходящей всякую определённости природы бытия Хайдеггер и Генон используют близкие по значению выражения: «сокрытие», «сокрытость» (Verdeckung) у Хайдеггера, «непроявленное» (non manifesté)⁵¹¹, «невыразимое» (inexprimable) у Генона. Хайдеггер, говоря о «самоуклонении бытия в сокрытие» как определяющем содержании «истории бытия» (Seynsgeschichte), в то же время, отмечает, что это сокрытие «остаётся источником всякого раскрытия»⁵¹². Другими словами, бытие, которое сокрыто и скрывает себя, является в то же время источником открытости и открытия (Offene) сущего как такового. В метафизике Генона Бытие как универсальный (метафизический) принцип проявления само остаётся сущностно непроявленным, относится к «области» или «измерению» непроявленного⁵¹³.

Принципиальное сходство между Хайдеггером и Геноном можно обнаружить также в трактовке соотношения философии и позитивных наук.

Понимание сущности и метода философского вопрошания у Хайдеггера неоднократно корректировалось и даже существенно менялось⁵¹⁴, однако, в самом общем и формальном смысле философия, по Хайдеггеру, представляет собой *теоретически-понятийную интерпретацию бытия, его структуры и его воз-*

⁵¹⁰ Генон Р. Множественные состояния бытия. С. 42.

⁵¹¹ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 2001. S. 35.

⁵¹² Хайдеггер М. Положение об основании. С. 117.

⁵¹³ В русской философской традиции *трансдефинитный, металогический* характер бытия наиболее последовательно утверждается в метафизике всеединства, особенно в метафизике С. Л. Франка (см.: Франк С. Л. Сочинения. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 306-320)

⁵¹⁴ См.: Михайлов И. А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999.

*возможностей*⁵¹⁵. Философия не имеет дело ни с каким-то определённым *регионом сущего*, ни с *сущим в целом*. Поэтому методологическое различие между философией и любой позитивной наукой (любой наукой о сущем) гораздо больше, чем различие между двумя позитивными науками (сколь бы далеко они ни отстояли друг от друга)⁵¹⁶. Отношение философии как феноменологической онтологии и позитивных, онтических наук приобретает у Хайдеггера отчётливо выраженный *односторонний, асимметричный* характер: онтология (а точнее то, что является «темой» онтологии, то есть *бытие* в том или ином своём модусе) *необходима* для позитивных наук (причём необходима в двойном смысле: без неё нельзя обойтись и её нельзя обойти)⁵¹⁷, позитивные же науки сами по себе вовсе не являются чем-то необходимым для онтологии⁵¹⁸.

Аналогичным образом трактуется соотношение метафизики и частных наук у Генона. Сущность метафизики Генон усматривает в том, что она есть «знание универсального», или, точнее, «знание принципов, принадлежащих универсальному порядку»⁵¹⁹. Одним из таких принципов является «Бытие». Путь метафизики – это *восхождение* от любой вещи к её метафизическому *принципу*. В этом смысле «с метафизической позиции может рассматриваться любой

⁵¹⁵ Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann. 2. Auflage 1989. S. 16.

⁵¹⁶ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 25.

⁵¹⁷ Хайдеггер М. Наука и осмысление // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Республика, 1993. С. 247.

⁵¹⁸ См. об этом: Дёмин И. В. Соотношение региональных онтологий и частных наук в горизонте герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 4-1. С. 58-61; Дёмин И. В. Соотношение понятий «бытийный регион» и «предметная область» в горизонте герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 2. С. 112-119.

⁵¹⁹ Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений / Пер. с англ.: М. В. Маковчик. М.: Беловодье, 2013. С. 98.

предмет, относящийся к проявленному миру, но только в том случае, когда этот предмет берется в его отношении к Принципу»⁵²⁰.

Генон фиксирует «коренное различие между метафизикой, с одной стороны, и различными науками в собственном смысле слова, с другой»⁵²¹. Различие метафизики и частных наук, в конечном счёте, сводится к различию *универсального* и *индивидуального* порядков (метафизика имеет дело с универсальным, тогда как частные науки – с тем или иным аспектом индивидуальных явлений). Важно подчеркнуть, что *различение* универсального и индивидуального порядков не предполагает их *противопоставления*. Метафизика не может быть противопоставлена частным наукам, а последние не могут быть противопоставлены метафизике, «так как не может существовать никакой общей меры или соразмерности между этими двумя понятиями»⁵²². Речь, таким образом, идёт о принципиальной *несоизмеримости* предметов философии (метафизики) и частных наук.

Несмотря на то, что Хайдеггер (по крайней мере в «ранний» период) говорит о философии как *неметафизической*, альтернативной традиционной метафизике, *герменевтике фактичности* и *феноменологической онтологии*⁵²³, а Генон всецело остаётся в области умозрительной, спекулятивной метафизики и рассматривает классическую западную философию как *неполное* и *непоследовательное* выражение подлинной (восточной) метафизики⁵²⁴, трактовка соотношения философии/метафизики и частных наук у обоих мыслителей существенным образом совпадает.

Выявленные сходства в философских построениях двух крупнейших континентальных мыслителей XX в. имеют принципиальный и существенный характер, но они не должны затемнять ещё

⁵²⁰ Любимова Т. Б. Это чистая метафизика принципа // Генон Р. Множественные состояния бытия; Традиционные формы и космические циклы / Пер. с фр. Т. Б. Любимовой. М.: Беловодье, 2012. С. 9.

⁵²¹ Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. С. 98.

⁵²² Там же.

⁵²³ Об эволюции понятий философии и онтологии у Хайдеггера см.: Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Практический поворот в постметафизической философии. Т. 1. Вильнюс: ЕГУ, 2008. С. 21-37.

⁵²⁴ Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. С. 122-138.

более фундаментальных различий. Остановимся лишь на одном различии, которое представляется нам наиболее важным. Это различие носит *методологический* характер, его можно обозначить как *различие путей и методов «построения» онтологии*. В общем виде оно сводится к следующему: путь к фундаментальной онтологии у Хайдеггера лежит через *экзистенциальную аналитику Dasein*, тогда как у Генона способ построения онтологии остаётся сугубо метафизическим (умозрительным, спекулятивным).

Хайдеггер всегда подчёркивал, что «бытие всегда есть *бытие сущего*», бытие становится доступным, только если в качестве исходной точки выбрано *сущее*⁵²⁵. Разработка «бытийного вопроса» и, соответственно, онтологии может осуществляться не иначе, как через «опрашивание» того сущего, которое не просто *есть* («имеет бытие» или «имеется в бытии»), но способно *понимать* своё бытие и опрашивать своё бытие на предмет его *бытийного устройства* (Seinsverfassung). Так, Dasein (человеческое «присутствие» или «вот-бытие») становится темой *приоритетного* интереса Хайдеггера. В метафизике интегрального традиционализма Генона такого «привилегированного» сущего, открывающего доступ к универсальным метафизическим принципам, нет.

Это общее методологическое различие в способах построения философии определяет и различный *дисциплинарный статус* онтологии как учения о бытии. У Хайдеггера, как уже отмечалось, философия/метафизика необходимо *совпадает* с онтологией. Генон же последовательно различает «онтологию» и «метафизику». «Бытие, будучи первым утверждением, самым первоначальным определением, не есть высший принцип всех вещей, оно есть <...> лишь принцип проявления. Отсюда видно, насколько сужается метафизическая точка зрения теми, кто старается свести ее исключительно только к “онтологии”»⁵²⁶. Онтология, согласно Генону, входит в метафизику в качестве её *составной части*, но не исчерпывает собой всего её содержания⁵²⁷.

⁵²⁵ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 25.

⁵²⁶ Генон Р. Множественные состояния бытия. С. 56.

⁵²⁷ Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. С. 137.

Таким образом, отталкиваясь от принципа онтологической дифференции, мы наметили некоторые возможные пути сопоставления фундаментальной онтологии Хайдеггера и метафизики интегрального традиционализма Генона. Дальнейшая исследовательская работа в этом направлении позволит существенно обогатить наше понимание двух наиболее фундаментальных философских проектов XX в.

ПРИЛОЖЕНИЕ II. СЕМИОТИКА ИСТОРИИ: МЕЖДУ ПРЕЗЕНТИЗМОМ И АНТИКВАРИЗМОМ

В последние десятилетия семиотический подход в исследовании истории и культуры получает все большее распространение. Значение семиотики для исторического исследования обусловлено тем, что историк всегда имеет дело с текстами (историческими источниками), которые являются *знаками* иной – отличной от современной – реальности, реальности исторической. Работа историка по реконструкции реальности исторического прошлого предполагает *интерпретацию* исторических источников, а там, где мы имеем дело с интерпретацией текстов, мы вступаем в область *семиотики*. В современных исторических исследованиях (прежде всего, в исследованиях по истории культуры) методы и понятийно-категориальный аппарат семиотики используются, как правило, бессистемно, семиотический подход часто эклектично и некритически совмещается с традиционными подходами и методами исторического познания (речь идет об историко-генетическом, сравнительном, историко-типологическом и системном методах⁵²⁸).

Использование семиотической методологии и терминологии в конкретно-исторических исследованиях предполагает прояснение и решение целого ряда принципиальных вопросов:

- какое из многочисленных направлений семиотики в наибольшей степени соответствует предметной и методологической специфике исторического познания?
- какое место принадлежит семиотике в контексте спора нарративной философии истории с классическим историзмом, который определяет проблемное поле и общую направленность философско-исторических исследований, начиная, как минимум, с 60-х гг. XX в.?

⁵²⁸ Ковальченко И. Д. Методы исторического исследования. М.: Наука, 1987. С. 138-167.

- является ли семиотика истории лишь *одним из возможных* направлений в методологии истории, одним из подходов в историческом исследовании наряду с другими или же она вправе претендовать на нечто большее (например, на статус *общей методологии* исторического познания как такового)?

Продуктивное обсуждение этих вопросов предполагает проявление философских оснований семиотического подхода к истории.

Разработка семиотического подхода к анализу истории и культуры в отечественной науке связана с именами Б. А. Успенского и Ю. М. Лотмана, а в западной философии XX в. – с именем Э. Кассирера. Что представляет собой семиотический (или культурно-семиотический) подход к истории? На какие предпосылки и исходные принципы он опирается?

Б. А. Успенский, проясняя основы культурно-семиотического подхода к истории, предлагает различать *семиотику знака* и *семиотику языка*. Семиотика знака и семиотика языка представляют, как полагает Успенский, два направления в семиотике – *логическое* и *лингвистическое*, соответственно. Первое направление восходит к Г. Фреге, Ч. Пирсу и У. Моррису, второе – к Ф. де Соссюру⁵²⁹. Различие этих двух направлений Успенский проясняет следующим образом: «В первом случае знак рассматривается в принципе безотносительно к акту коммуникации, во втором же случае знаковость, семиотичность определяется участием в коммуникационном процессе, т. е. предстает как производное от этого процесса»⁵³⁰. Другими словами, в контексте той линии семиотики, которая идет от Пирса и Морриса, исходным и нередуцируемым феноменом выступает *знак*, тогда как в традиции, берущей свое начало в «структурной лингвистике» Ф. де Соссюра, таковым феноменом признается *язык*.

В разрабатываемой Успенским семиотической модели истории находят применение достижения обоих этих направлений.

В своей интерпретации онтологического статуса исторической процессуальности (исторической событийности) Успенский обра-

⁵²⁹ Успенский Б. А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 9-10.

⁵³⁰ Там же. С. 10.

щается к традиции семиотики *языка*. Исторический процесс понимается им по аналогии с *процессом коммуникации на естественном языке* (диалогом): «Исторический процесс может представлять как коммуникация между социумом и индивидом, социумом и Богом, социумом и судьбой и т. п.; во всех этих случаях важно, как осмысляются соответствующие события, какое значение им приписывается в системе общественного сознания»⁵³¹. Исторический процесс в контексте семиотической модели истории рассматривается как процесс порождений новых фраз (событий, текстов) на некотором языке и их прочтения социумом, которое, в свою очередь, порождает новые события и т. д. Важным представляется то, что реакция социума рассматривается в рамках семиотического подхода как принципиально обусловленная *интерпретацией* соответствующего текста (события), а не интенцией «отправителя» (если наличие таковой вообще признается).

В историческом процессе, как и в процессе коммуникации или речевой деятельности, «смысл порождает текст, но текст, в свою очередь, может порождать для адресата некоторый новый смысл, не вполне адекватный исходному; затем этот новый смысл порождает новый текст (в виде ответной реакции адресата) и т. д. и т. п.»⁵³². Всякое событие (текст) рассматривается в рамках семиотической модели как *послание*, которое понимается, прочитывается, интерпретируется социумом (или каким-либо другим субъектом/участником исторического процесса). Социум, в свою очередь, дает на это «послание» тот или ответ, порождая тем самым *новый* текст, новое событие, новую историческую ситуацию и т. д. Ответ социума, его интерпретация текста «послания» обусловлена господствующим *семиотическим кодом*, задающим способ прочтения социокультурных текстов. Это может быть, например, мифологический, религиозный или идеологический код.

В рамках семиотической (или коммуникативной) модели исторического процесса механизмом порождения истории, исторической событийности выступает *язык* (язык культуры). Именно *язык*

⁵³¹ Успенский Б. А. Избранные труды. С. 12.

⁵³² Там же. С. 13.

(как система семиотических кодов или смыслов, как механизм порождения социокультурных текстов) определяет отбор значимых фактов; понятие *знака* предстает в данном случае как *производное*: «семиотический статус того или иного явления определяется прежде всего его местом в системе (языке), его отношением к другим единицам того же языка»⁵³³.

Если для построения семиотической схемы *исторического процесса* Успенский использует по преимуществу терминологию семиотики языка, то для интерпретации *исторического сознания* и построения модели исторического описания и объяснения он обращается к семиотике *знака*. Построение семиотической модели исторического сознания предполагает обратный ход мысли: от настоящего к прошлому. «Историческое сознание в этом смысле с необходимостью предполагает *семиозис*; <...> семиотическое представление истории должно основываться не только на *семиотике языка*, но и на *семиотике знака*»⁵³⁴. В данном случае первичным выступает понятие *знака*, тогда как *язык* рассматривается как явление более сложное и производное.

Возможность исторического познания как такового Успенский связывает с особой конфигурацией, особым *типом сознания*. Историческое сознание (в отличие от внеисторического *космологического* сознания) предполагает два условия: расположение событий, относящихся к прошлому, во временной последовательности, т. е. введение *фактора времени* и установление причинно-следственных связей между ними, т. е. введение *фактора причинности*⁵³⁵. Линейное время и причинность в данном случае – это структурные характеристики *исторического типа сознания*, а не *исторического процесса* как такового. В этой связи можно провести параллель между семиотикой истории Б. А. Успенского и концепцией Б. Г. Соколова⁵³⁶. В обоих случаях возможность исторического повествования как такового связывается с особым культурно-историческим *типом сознания*.

⁵³³ Успенский Б. А. Избранные труды. С. 14.

⁵³⁴ Там же. С. 15.

⁵³⁵ Там же.

⁵³⁶ Соколов Б. Г. Генезис истории. СПб.: Алетейя, 2003. 372 с.

Семиотическая модель исторического познания была в общих чертах намечена в работах Ю. М. Лотмана. Решающую роль в этой модели играет переосмысление понятия *исторического факта*.

Специфику исторического познания Лотман связывает с тем обстоятельством, что между историческим событием (событием «как оно произошло») и историком всегда стоит *текст*, исторический источник⁵³⁷. Исторический факт, в отличие от факта естественнонаучного, должен быть *установлен* в процессе семиотического истолкования источников. Процедура установления исторического факта предполагает *реконструкцию семиотического кода* (набора кодов), лежащего в основе того или иного исторического источника/текста. Речь идёт о реконструкции кодов, «которыми пользовался создатель текста, и установлении корреляции их с кодами, которыми пользуется исследователь»⁵³⁸.

Семиотическая модель исторического познания предполагает, что значимость того или иного события определяется не его местом в «объективной» структуре бытия, но *культурно-семиотическим контекстом*, господствующим культурным кодом. Создатель текста (исторического источника) фиксирует те события, которые *с его точки зрения*, в контексте *его* культуры представляются значимыми. Более того, контекст культуры (семиотический контекст) определяет не только *значимость* того или иного факта, не только его место среди других фактов, но и само его *бытие*.

Специфика исторического познания связывается Лотманом с тем, что в отличие от опытных наук, в истории факт является не *исходной точкой*, но *результатом* исследования. «Историку предстоит, прежде всего, выступить в роли дешифровщика. Факт для него не исходная точка, а результат трудных усилий. Он сам создает факты, стремясь извлечь из текста внетекстовую реальность, из рассказа о событии – событие»⁵³⁹. В области исследования культуры/истории факт создается наукой и не является чем-то абсо-

⁵³⁷ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 301.

⁵³⁸ Там же. С. 302.

⁵³⁹ Там же. С. 301.

лютым и неизменным. «Факт относителен по отношению к некоторому универсуму культуры»⁵⁴⁰. Значение последнего положение еще далеко не в полной мере осознано в методологии исторического познания.

Аналогичную трактовку исторического факта, его знаково-символической природы можно обнаружить и в философии культуры Э. Кассирера. Специфику исторического познания Кассирер также усматривает в отличие исторического факта от факта естественнонаучного. Исторический факт, как и факт естественнонаучный, обладает объективной истинностью, однако, процедура установления фактов в естествознании и в историческом познании принципиально различна: «Если физик сомневается в результатах эксперимента, он может повторить и уточнить его. Его объекты присутствуют в каждый данный момент в готовности к ответам на его вопросы»⁵⁴¹. Историк же такой возможности лишён, так как его факты принадлежат прошлому, а «прошлое ушло безвозвратно, его нельзя восстановить, нельзя побудить к новой жизни в простом физическом, объективном смысле»⁵⁴². Отправная точка исторического познания, поэтому, не эмпирическое наблюдение, а «идеальное воссоздание», реконструкция⁵⁴³. Непосредственными объектами исторического познания, как отмечает Кассирер, выступают не вещи и события, а документы, источники. «Только через посредство и вмешательство этих символических данных можно понять реальные исторические данные – события и людей прошлого»⁵⁴⁴. Вот почему на первый план для историка выходит задача расшифровать семиотический код источника. В этом смысле «историк гораздо более лингвист, чем естествоиспытатель»⁵⁴⁵.

Посмотрим теперь, какое место занимает семиотическая модель истории в контексте традиционного спора между *презентизмом* и *антикваризмом*.

⁵⁴⁰ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 306.

⁵⁴¹ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. С. 647.

⁵⁴² Там же.

⁵⁴³ Там же.

⁵⁴⁴ Там же. С. 647-648.

⁵⁴⁵ Там же. С. 650.

Под презентизмом и антикваризмом в отечественной науке понимаются, главным образом, подходы к реконструкции *истории науки*. Однако не вызывает сомнений, что методологическая дилемма презентизма и антикваризма актуальна не только для историко-научного познания, но и для исторического познания *как такового*. Более того, мы полагаем, что к этой дилемме могут быть сведены все основные трактовки исторического познания и исторического описания в целом.

В отечественной философии науки сложились две точки зрения на проблему соотношения антикваризма и презентизма в историко-научном исследовании. Одна из них представлена в работах С.С. Демидова, другая – в работах М.А. Розова.

Согласно Демидову, последовательная реализация принципа *антикваризма* в историческом исследовании предполагает полный отказ исследователя от современного языка и описание источника на языке прошлого. Это требование, однако, столь же абсурдно, сколь и нереализуемо. Не менее абсурдной представляется и точка зрения *радикального презентизма*. Согласно этой установке, исторический источник следует описывать на современном языке и относиться к нему как к современному тексту. Нетрудно заметить, что текст в этом случае вообще перестает быть *источником*, перестает выполнять главную функцию исторического источника: быть носителем знания *о прошлом*. Презентизм и антикваризм, таким образом, в равной мере нарушают основополагающий для исторического познания *принцип историзма*, который состоит в необходимости рассматривать любой объект в его «историческом развитии»⁵⁴⁶. Демидов полагает, что историк в своей реконструкции прошлого должен *совмещать* принципы презентизма и антикваризма, потому что взятые порознь они приводят к исчезновению истории как таковой и делают невозможным самое историческое познание. В концепции Демидова антикваристская установка связывается с процедурой *понимания* источника, тогда как презентистская – с процедурой и методом *объяснения*. Историк должен по-

⁵⁴⁶ Демидов С. С. Презентизм и антикваризм в историко-математическом исследовании // Вопросы истории естествознания и техники. 1994. № 3. С. 6.

нимать источник с позиций антикваризма, но при этом описывать его содержание в терминах современного языка, то есть как презентист. Заметим, что именно такой подход до сих пор является господствующим в методологии исторического познания. Историк, владеющий как языком источника, так и современным языком, выполняет здесь функцию *переводчика*: он *понимающе переводит* источник на современный язык, но объясняет и уясняет его содержания с позиций настоящего, в свете нынешнего положения вещей.

М.А. Розов иначе трактует как содержание самих принципов антикваризма и презентизма, так и их соотношение. В концепции Демидова, презентизм и антикваризм, взятые порознь, предстают в качестве абсурдных и нереализуемых установок, Розов же исходит из того, что «и презентизм, и антикваризм – это вполне разумные и последовательные концепции, отнюдь не приводящие нас к абсурду»⁵⁴⁷.

Согласно Розову, «историк, понимая, насколько это возможно, язык источника, должен описать его содержание на языке, доступном современному человеку»⁵⁴⁸. Такая позиция определяется им как *презентизм* (в концепции Демидова такая позиция полагается в качестве *синтеза* презентизма и антикваризма). Что же в этом случае остается на долю *антикваризма*? Розов полагает, что и презентист, и антикварист описывают и излагают содержание источника на современном языке, однако, само понятие «современный язык» содержит в себе фундаментальную двусмысленность. Так, например, в случае, когда речь идет об истории математики, содержание того или иного источника может быть описано либо на современном исследователю языке математики, либо на языке современной культурологии и философии науки. Первому описанию будет соответствовать *презентистская* установка, второму – *антикваристская*. «Если историк математики опирается прежде всего на свое знание математики, это почти однозначно причисляет его к лагерю презентистов. Но если в его лексиконе начинают до-

⁵⁴⁷ Розов М. А. Презентизм и антикваризм – две картины истории // Вопросы истории естествознания и техники. 1994. № 3. С. 18.

⁵⁴⁸ Там же. С. 18.

минировать такие термины как “нормы”, “образцы”, “традиции” и т. п., *которые вовсе не являются понятиями математики*, то это свидетельствует о переходе на позиции антикваризма»⁵⁴⁹ (курсив мой – И. Д.). Другими словами, если историк *описывает* социокультурный контекст того или иного источника, прослеживает связь источника с этим контекстом, он стоит на позициях *антикваризма*. Если же он *понимает* содержание источника изнутри контекста современного (например, понимает и оценивает содержание того или иного математического текста, принадлежащего прошлой эпохе, с позиций современной математики), он действует как *презентист*.

Вслед за Демидовым, Н. И. Кузнецова рассматривает дилемму антикваризма и презентизма как частный случай традиционного для гуманитарной науки противопоставления понимания и объяснения, вот только антикваризм (вопреки устоявшемуся представлению) связывается теперь не с пониманием, а с *объяснением*, а презентизм, напротив, – с пониманием⁵⁵⁰.

Для прояснения соотношения презентистского и антикваристского подходов в историописании М. А. Розов обращается к *принципу дополнительности*, понятому в квантовомеханическом смысле.

Принцип дополнительности в квантовой механике, как известно, фиксирует недостаточность классической логики для описания определенного класса предметов (объектов микромира). Дополнительный способ описания подобных предметов предполагает использование *взаимоисключающих* классов понятий⁵⁵¹. Суть этого принципа применительно к задаче реконструкции исторического прошлого в том, что мы можем либо *описывать* связь источника с его историческим контекстом, либо *понимать* его содержание, исходя из контекста современности, но не можем делать и то и дру-

⁵⁴⁹ Розов М. А. Презентизм и антикваризм – две картины истории. С. 20.

⁵⁵⁰ Кузнецова Н. И. Презентизм и антикваризм – две картины прошлого // Arbor mundi. 2009. № 15. С. 192-194.

⁵⁵¹ Кузнецов Б. Г. Принцип дополнительности. М.: Наука, 1968. 88 с.

гое одновременно, в рамках одного исторического нарратива⁵⁵². Важно подчеркнуть, что дело здесь не в ограниченности наших познавательных способностей, но в самой природе исторической реальности и исторического познания. Проясняя значение принцип дополнительности в историческом познании, Розов проводит аналогию с практикой обыденного словоупотребления. Имея дело с некоторым образцом (словоупотребления), мы его либо *описываем* (такова позиция антикваризма), либо *воспроизводим* (такова позиция презентизма). Аналогичным образом дело обстоит и с содержанием того или иного исторического источника. «Противопоставление презентизма и антикваризма – это частный случай проблемы понимания и объяснения, а традиции речевой деятельности хорошо моделируют традиции вообще»⁵⁵³.

Таким образом, мы имеем две дополнительные (не в обыденном или классическом, но в квантовомеханическом смысле) картины истории: антикваристскую и презентистскую. «Историк, – отмечает Розов, – нуждается в обеих картинах, но их нельзя просто объединить друг с другом как описание одной и другой сторон медали. Каждая картина полна и, будучи дорисована до конца, в принципе исключает другую»⁵⁵⁴.

Обе трактовки ключевой и «судьбоносной» для исторического познания методологической дилеммы антикваризма и презентизма весьма симптоматичны и отсылают к разным философским контекстам. Демидов в своей трактовке принципов антикваризма и презентизма как взаимодополняющих (в обыденном, не в квантовомеханическом смысле) стремится удержаться в горизонте классического историзма и в рамках традиционного понимания истории как процесса развития/изменения объекта во времени. Концепция же Розова явно не укладывается в парадигму классического историзма и отсылает к совершенно иному – постметафизическому – философскому контексту, в сфере философско-исторического знания представленному различными версиями

⁵⁵² Рамазанов С. П. О принципе дополнительности в историческом познании // Диалог со временем. 2013. № 43. С. 24-29.

⁵⁵³ Розов М. А. Презентизм и антикваризм – две картины истории. С. 25.

⁵⁵⁴ Там же.

нарративной и герменевтически ориентированной философией истории (аналогия между историей науки и традицией словоупотребления, которую приводит Розов, в этом отношении весьма показательна).

Дилемма антикваризма и презентизма в трактовке М.А. Розова не только не снимается, но еще более обостряется. Если в оптике классического историзма (и в концепции Демидова, которая в целом продолжает эту линию) презентизм и антикваризм рассматривались как две крайности, проистекающие из нарушения основополагающего принципа историзма, то теперь они предстают как вполне правомерные и допустимые, но при этом *антитетически противоположные и взаимоисключающие* модели историописания и репрезентации исторического прошлого. Однако эта новая трактовка и новая «конфигурация» принципов презентизма и антикваризма, предложенная Розовым, на наш взгляд, созвучна тем дискуссиям, которые возникли в философии истории и теории историописания под влиянием так называемого лингвистического или нарративного поворота.

Посмотрим теперь, какой из этих двух принципов (презентизм или антикваризм) реализуется в контексте семиотического подхода к истории? Какую позицию может занять семиотика истории в контексте дискуссий о презентизме, антикваризме и возможности их соединения в практике исторического исследования?

В семиотической модели истории (по крайней мере, в той ее версии, которую разработали Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский) парадоксальным образом сочетаются элементы обоих (презентистского и антикваристского) подходов. Проследим, в чем конкретно проявляются черты презентизма и антикваризма.

Культурно-семиотический подход к истории, как отмечает Успенский, «предполагает апелляцию к внутренней точке зрения самих участников исторического процесса: значимым признается то, что является значимым *с их* точки зрения»⁵⁵⁵. Задача историка в этой связи заключается в «реконструкции тех субъективных моти-

⁵⁵⁵ Успенский Б. А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 11.

вов, которые оказываются непосредственным импульсом для тех или иных действий (так или иначе определяющих ход событий)»⁵⁵⁶. Культурно-семиотический подход в этом смысле антитетически противостоит подходу объективистской (или *историцистской* в попперовском смысле) историографии и философии истории, стремившейся выявлять «объективные закономерности исторической жизни»: «Историк пытается увидеть исторический процесс глазами его участников, сознательно отвлекаясь от объективистской историографической традиции, ретроспективно описывающей события с внешней к ним точки зрения»⁵⁵⁷. С точки зрения семиотики истории «важен не объективный смысл событий (если о нем вообще можно говорить), а то, как они воспринимаются, читаются»⁵⁵⁸.

Как уже отмечалось выше, задача историка в контексте семиотического подхода заключается в реконструкции системы представлений, обуславливающих восприятие тех или иных событий и реакцию на них. Значимость этой реконструкции обусловлена тем обстоятельством, что «даже если предполагать наличие каких-то объективных закономерностей, определяющих ход событий, наши действия непосредственно обусловлены не ими, а нашими представлениями о событиях и их связи»⁵⁵⁹. В такой трактовке задача историка отчетливо проявляется тяготение семиотики истории к *антикваризму* и ее дистанцирование от презентизма и классического историзма.

Действительно, в контексте культурно-семиотической модели истории язык (в широком семиотическом смысле, как *язык культуры*) есть то, что позволяет нам как субъектам и участникам исторических событий отличать *значимое* от *незначимого*; именно язык, в конечном счете, определяет, что является фактом истории (и современности), а что нет. Логично поэтому предположить, что

⁵⁵⁶ Успенский Б. А. Избранные труды. С. 11.

⁵⁵⁷ Успенский Б. А., Успенский Ф. Б. О семиотике истории // Факты и знаки. Исследования по семиотике истории. Вып. I. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 8.

⁵⁵⁸ Успенский Б. А. Избранные труды. С. 11.

⁵⁵⁹ Там же. С. 14.

задача историка должна заключаться в изучении этого языка, в реконструкции семиотических кодов, которые определяют своеобразие той или иной конкретной культурно-исторической целостности.

Таким образом, антикваризм – это установка, лежащая в основании семиотической модели исторического процесса и связанной с ней трактовке исторического познания. Однако в семиотической трактовке *исторического сознания* и *исторического опыта* отчетливо проявляется противоположная – презентистская – тенденция.

Всякое историческое повествование предполагает отбор значимых исторических событий и фактов. Этот отбор всегда производится *из контекста современности* и осуществляется на современном языке (на языке современной культуры). Своеобразным фильтром или «ситом» здесь выступает то или иное семиотически значимое (в контексте *современной* культуры и *современного* языка) событие. «С точки зрения *настоящего* производится отбор и осмысление прошлых событий – постольку, поскольку память о них сохраняется в коллективном сознании. Прошлое при этом организуется как текст, прочитываемый в перспективе *настоящего*»⁵⁶⁰.

Еще более отчетливо презентистская направленность семиотической модели исторического сознания проявляется в трактовке *исторического опыта*. Под историческим опытом Успенский понимает «не те реальные знания, которые постепенно откладываются (накапливаются) во времени, по ходу событий, в поступательном движении истории (в смысле «*res gestae*»), а те причинно-следственные связи, которые усматриваются с синхронной (актуальной для данного момента) точки зрения»⁵⁶¹. Исторический опыт в этом смысле не есть нечто объективно данное и неизменное, он «меняется со временем и выступает, в сущности, как производное от нашего настоящего»⁵⁶². Из этого следует принципиальный вывод: *история ничему не может нас научить*, прошлое (исторический опыт) всякий раз *переосмысливается*, а история *переписыва-*

⁵⁶⁰ Успенский Б. А. Избранные труды. С. 19.

⁵⁶¹ Там же. С. 18.

⁵⁶² Там же. С. 19.

ется с точки зрения меняющегося настоящего⁵⁶³. Принципиально то, что переосмысление исторического опыта и переписывание истории в свете новых событий, новых фактов и новых ситуаций в рамках презентистского подхода – это правило и норма, а вовсе не исключение. Мы не можем «учиться у истории», потому что сама история как история *чего-то* конституируется нашими теперешними ситуациями, нашими практиками и нашими приоритетами.

Приведенная трактовка исторического опыта следует в русле нарративной философии истории, фундаментальный постулат которой гласит: исторический нарратив (создаваемый на современном языке и в контексте современной культуры) упорядочивает, структурирует историческую событийность, которая *сама по себе* не имеет нарративной структуры. «Преобразование события в текст, – отмечает Ю. М. Лотман, – означает пересказ его в системе того или иного языка, т. е. подчинение его определенной заранее данной структурной организации»⁵⁶⁴. Событие, пересказанное средствами языка, неизбежно получает *структурное единство*. «Единство это, физически принадлежащее лишь плану выражения, неизбежно переносится на план содержания. Таким образом, самый факт превращения события в текст повышает степень его организованности. Более того, система языковых связей неизбежно переносится на истолкование связей реального мира»⁵⁶⁵.

Установки презентизма и антикваризма в контексте семиотической модели истории соотносятся в соответствии с *принципом дополнительности*, понятием не в обыденном, но в квантовомеханическом смысле. Мы можем, реализуя антикваристскую установку, исследовать и описывать язык культуры прошлого (подобно тому, как мы изучаем мертвые языки), выявлять те смыслы, которые определяли поведение и мышление людей той или иной исторической эпохи. Мы также можем, реализуя презентистскую установку, структурировать исторические события, выстраивать событийные ряды, принимая за *отправную точку* те или иные семиотически значимые события, факты или ситуации *современно-*

⁵⁶³ Успенский Б. А. Избранные труды. С. 19.

⁵⁶⁴ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 307.

⁵⁶⁵ Там же. С. 308.

сти. Но мы не можем соединить эти две установки в рамках одного исторического нарратива, в рамках одного исследования.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Алферов А. А.* Трансцендентализм традиционной философии истории // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. 2003. № 9. С. 1-12.
2. *Анисин А. Л.* Принцип соборности бытия. Тюмень: Тюменский юридический институт МВД России, 2006. 272 с.
3. *Анкерсмит Ф.-Р.* Возвышенный исторический опыт / Пер. с англ. А. А. Олейникова, И. В. Борисовой, Е. Э. Ляминой и др. М.: Европа, 2007. 612 с.
4. *Анкерсмит Ф.-Р.* История и тропология: взлет и падение метафоры / Пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 496 с.
5. *Анкерсмит Ф.-Р.* Нарративная логика. Семантический анализ языка историков / Пер. с англ. О. Гавришиной, А. Олейникова. М.: Идея-Пресс, 2003. 360 с.
6. *Балабушевич В. Ю.* Фальсификация истории (опыт философского осмысления) // Мир науки, культуры, образования. 2012. № 3. С. 289-292.
7. *Барг М. А.* Эпохи и идеи. Становление историзма. М.: Мысль, 1987. 354 с.
8. *Барт Р.* Система моды. Статьи по семиотике культуры / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. 512 с.
9. *Белозёров А. Б.* Понятие коммуникации в экзистенциальной философии К. Ясперса // Вестник костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. 2011. Вып. 3. Т. 17. С. 58-62.
10. *Берковский Н. Я.* Романтизм в Германии. СПб.: Азбука-классика, 2001. 512 с.
11. *Берковский Й.* Философия истории Канта в современном прочтении // Философские науки. 1997. № 3-4. С. 121-143.

12. *Бибихин В. В.* Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 536 с.
13. *Бирюков Д. С.* Об «онтологической дифференции» у Аристотеля в перспективе формирования философского языка патристики // VERBUM. Вып. 8. Medievalia: идеи и образы средневековой культуры / Под ред. О. Э. Душина, Д. В. Шмониной. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. С. 230-241.
14. *Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляция / Пер. с фр. О. А. Печенкиной. Тула, 2013. 204 с.
15. *Борисов Е., Инишев И., Фурс В.* Практический поворот в постметафизической философии. Т. 1. Вильнюс: ЕГУ, 2008. 212 с.
16. *Булгаков С. Н.* Основные проблемы теории прогресса // Манифесты русского идеализма / Сост. и комм. В. В. Сапова. М.: Астрель, 2009. С. 22-60.
17. *Валлерстайн И.* Существует ли в действительности Индия? // Логос. 2006. № 5 (56). С. 3-8.
18. *Василенко Ю. В.* Соотношение формационной и цивилизационной концепций исторического процесса. Дисс. ... канд. филос. наук. Пермь, 1999. 169 с.
19. *Вен П.* Как пишут историю. Опыт эпистемологии / Пер. с фр. Л. А. Торчинского. М.: Научный мир, 2003. 391 с.
20. *Виноградов А. И.* Философские модели истории: опыт классификации философско-исторических концепций. Мурманск: Мурманский государственный институт, 2003. 140 с.
21. *Волков В., Хархордин О.* Теория практик. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. 298 с.
22. *Габитова Р. М.* Философия немецкого романтизма: Гельдерлин, Шлейермахер. М.: Наука, 1989. 160 с.
23. *Гавришина О. В.* «Опыт прошлого»: понятие «уникальное» в современной теории истории // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории. М., 2002. С. 328-350.
24. *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

25. *Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. 495 с.
26. *Гайденко П. П.* Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 5–26.
27. *Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. 464 с.
28. *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. VIII. М.; Л., 1935. 470 с.
29. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории / Пер. с нем. А. М. Водена. СПб.: Наука, 2000. 480 с.
30. *Генон Р.* Общее введение в изучение индусских учений / пер. с англ. М. В. Маковчик. М.: Беловодье, 2013. 320 с.
31. *Генон Р.* Кризис современного мира / Пер. с фр. Т. Любимовой. М.: Эксмо, 2008. 784 с.
32. *Генон Р.* Множественные состояния бытия; Традиционные формы и космические циклы / Пер. с фр. Т. Б. Любимовой. М.: Беловодье, 2012. 256 с.
33. *Горюнов А. В., Потанина Л. Е., Шабалкина Е. Е.* Социокультурная идентичность как проект // *Власть.* 2013. № 12. С. 143-145.
34. *Губман Б. Л.* Смысл истории: Очерки современных западных концепций. М.: Наука, 1991. 192 с.
35. *Гурьянова А. В.* Философско-методологические основания синтеза ключевых парадигм современной эпистемологии истории. Автореф. дисс. ... докт. филос. наук. Чебоксары, 2009. 46 с.
36. *Гурьянова А. В., Дёмин И. В.* Проблема соотношения истории и истории философии в контексте феноменологической онтологии М. Мерло-Понти // *Вестник Самарского государственного экономического университета.* 2014. № 111. С. 90-93.
37. *Гуссерль Э.* Избранные работы / Сост. В. А. Куренной. М.: Территория будущего, 2005. 458 с.
38. *Данилина Г. И.* «Историчность» в работах М. М. Бахтина // *Вестник Тюменского государственного университета.* 2006. № 4. С. 69-89.

39. Данто А. Аналитическая философия истории / Пер. с англ. А. Л. Никифорова, О. В. Гавришиной. М.: Идея-Пресс, 2002. 289 с.
40. Демидов С. С. Презентизм и антикваризм в историко-математическом исследовании // Вопросы истории естествознания и техники. 1994. № 3. С. 3-12.
41. Дёмин И. В. Русский космизм в перспективе трансгуманизма. Самара: Глагол, 2014. 208 с.
42. Дёмин И. В. «Плоть мира» как условие видения в феноменологической онтологии М. Мерло-Понти // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2013. № 2 (14). С. 110-118.
43. Дёмин И. В. Богданова Н. М. Феномен традиции в контексте современной философии истории: между историзмом и традиционализмом // Фундаментальные исследования. 2014. № 6. Ч. 2. С. 414-418.
44. Дёмин И. В. Дилемма интернализма и экстернализма в контексте реконструкции истории философии: Р. Рорти и М. Мерло-Понти // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 6-2. С. 71-74.
45. Дёмин И. В. Идея «конца истории» в контексте классической и неклассической философии // Наука и культура России. 2014. Т. 1. С. 91-93.
46. Дёмин И. В. Идея «конца истории» в постметафизическом контексте // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 5-3. С. 48-50.
47. Дёмин И. В. Историчность Dasein и проект «деструкции» истории метафизики в герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // Mixtura verborum'2013: время, история, память: философский ежегодник / Под общ. ред. С. А. Лишаева. Самара: Самар. гуманит. акад., 2014. С. 144-157.
48. Дёмин И. В. К вопросу о соотношении философии истории и философии языка в ситуации лингвистического поворота // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7:

Философия. Социология и социальные технологии. 2014. № 1. С. 6-12.

49. Дёмин И. В. Критика инструменталистской трактовки техники в философии М. Хайдеггера // Человек в техносреде: конвергентные технологии, глобальные сети, Интернет вещей. Сборник научных статей. Выпуск 1 / Под ред. Н. А. Ястреб. Вологда: ВоГУ, 2014. С. 42-47.

50. Дёмин И. В. Логика образования исторических понятий в историософской концепции О. Шпанна // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2015. № 4 (18). С. 130-136.

51. Дёмин И. В. Обоснование методологии исторического познания в метафизике всеединства Л. П. Карсавина // Аспирантский вестник Поволжья. 2015. № 3-4. С. 87-94.

52. Дёмин И. В. Осмысление истории как целостности в горизонте классической и неклассической философии // Философская мысль. 2016. № 2. С. 47-90.

53. Дёмин И. В. Основные стратегии критики метафизики в современной философии истории // Философия и методологи истории: сб. науч. ст. / Отв. ред. С. Г. Калашников. Коломна: ГСГУ, 2015. С. 68-79.

54. Дёмин И. В. Позитивная и негативная стратегии преодоления метафизики в современной философии истории // Ценности и смыслы. 2014. № 4 (32). С. 108-122.

55. Дёмин И. В. Понятие «бытийный регион» в герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2014. № 7. С. 133-137.

56. Дёмин И. В. Понятие «региональной онтологии» в контексте герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // Гуманитарные и социальные науки. 2014. № 2. С. 202-205.

57. Дёмин И. В. Постметафизическая философия истории: между онтологическим и лингвистическим поворотами // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2014. № 1 (15). С. 43-51.

58. Дёмин И. В. Принцип «онтологической дифференции» в феноменологии М. Хайдеггера и в метафизике интегрального традиционализма Р. Генона // *Философская мысль*. 2015. № 7. С. 1-19.

59. Дёмин И. В. Принцип целостности в историософских концепциях С. Л. Франка и О. Шпанна // *Вестник Новосибирского государственного университета*. Серия: Философия. 2015. Т. 13. № 3. С. 179-185.

60. Дёмин И. В. Проблема единства истории в контексте метафизической и постметафизической философии // *XXI век: итоги прошлого и проблемы настоящего плюс*. 2015. № 6 (28). Т. 2. С. 44-50.

61. Дёмин И. В. Проблема истинности исторического знания в нарративной философии истории // *Вестник Самарского государственного университета*. Гуманитарная серия. 2008. № 1. С. 3-10.

62. Дёмин И. В. Проблема исторической идентичности в постметафизической философии истории // *Вестник Самарской гуманитарной академии*. Серия «Философия. Филология». 2015. № 2 (18). С. 3-18.

63. Дёмин И. В. Проблема соотношения идеологии и науки в современной эпистемологии // *Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки*. 2015. № 1 (215). С. 146-153.

64. Дёмин И. В. Проблема соотношения истории и философии в контексте герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // *Вектор науки Тольяттинского государственного университета*. 2014. № 2 (28). С. 92-95.

65. Дёмин И. В. Проблема соотношения исторического опыта и исторического нарратива в постметафизической философии истории // *Клио*. 2014. № 8 (92). С. 3-6.

66. Дёмин И. В. Проблема соотношения понимания и истолкования в горизонте герменевтической философии // *Вестник Тверского государственного университета*. Серия: Философия. 2014. № 1. С. 174-182.

67. Дёмин И. В. Различение первичной и вторичной историчности в метафизике Л. Карсавина и в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2016. № 1. С. 83-90.

68. Дёмин И. В. Различение первичной и вторичной историчности в метафизике Л. П. Карсавина и в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2015. № 1 (17). С. 54-64.

69. Дёмин И. В. Русский космизм в перспективе трансгуманизма. Самара: Глагол, 2014. 208 с.

70. Дёмин И. В. Семиотический подход к истории: между презентизмом и антикваризмом // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2015. № 4 (232). С. 48-54.

71. Дёмин И. В. Соотношение духовного, душевного и материально-телесного уровней бытия в метафизике всеединства С. Л. Франка // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2012. № 2 (12). С. 51-62.

72. Дёмин И. В. Соотношение категорий «идеал» и «прогресс» в философии истории Л. П. Карсавина // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2015. № 2 (34). С. 61-66.

73. Дёмин И. В. Соотношение науки и мировоззрения в свете фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Вестник Самарского государственного аэрокосмического университета им. академика С.П. Королёва (национального исследовательского университета). 2015. Т. 14. № 1. С. 225-234.

74. Дёмин И. В. Соотношение подручного и наличного в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Вестник Самарского государственного университета. 2012. № 2.1 (93). С. 5-11.

75. Дёмин И. В. Соотношение понимания и истолкования в контексте герменевтической философии // Аспирантский вестник Поволжья. 2014. № 3-4. С. 10-14.

76. Дёмин И. В. Соотношение понятий «бытийный регион» и «предметная область» в горизонте герменевтической феноменоло-

гии М. Хайдеггера // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 2. С. 112-119.

77. Дёмин И. В. Соотношение прошлого и настоящего в фундаментальной онтологии Хайдеггера и в историософии Карсавина // Философская мысль. 2015. № 9. С. 1-21.

78. Дёмин И. В. Соотношение региональных онтологий и частных наук в горизонте герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 4-1. С. 58-61.

79. Дёмин И. В. Соотношение речи и языка в контексте герменевтической феноменологии // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2014. № 2 (16). С. 64-75.

80. Дёмин И. В. Сравнительный анализ трактовок исторического опыта у Ф. Анкерсмита и Г.-Г. Гадамера // Философия и культура. 2014. № 3. С. 391-400.

81. Дёмин И. В. Сравнительный анализ трактовок онтологического статуса прошлого у М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра // Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева. 2013. Т. 2. № 4 (14). С. 149-160.

82. Дёмин И. В. Традиция и историчность в контексте герменевтической философии М. Хайдеггера // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2014. № 2 (30). С. 33-40.

83. Дёмин И. В. Трактровка соотношения философии и частных наук в феноменологии М. Хайдеггера и в метафизике Р. Генона // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. 2015. № 3. Т. 2. Философия. С. 27-35.

84. Дёмин И. В. Ф. Ницше и постметафизическая философия истории // Клио. 2014. № 6 (60). С. 3-7.

85. Дёмин И. В. Феномен ностальгии в горизонте постметафизической философии истории // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2012. № 1. С. 16-25.

86. Дёмин И. В. Феноменология исторического опыта Ф. Анкерсмита и проблема исторической реальности // Вестник Самарского государственного университета. Гуманитарная серия. 2006. № 1. С. 23-30.

87. Дёмин И. В. Философия истории в постметафизическом контексте. Самара: Самар. гуманит. акад., 2015. 251 с.

88. Дёмин И. В. Философия истории как региональная онтология. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2012. 202 с.

89. Дёмин И. В. Философия истории как философия языка: осмысление истории в горизонте герменевтической и аналитической традиций // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2013. № 6 (26). С. 158-163.

90. Дёмин И. В. Экзистенциально-онтологическое обоснование техники в философии М. Хайдеггера // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2010. № 2 (8). С. 126-136.

91. Дёмин И. В., Богданова Н. М. Прошедшее и непреходящее: соотношение категорий «прошлое» и «былое» в контексте экзистенциальной аналитики М. Хайдеггера // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2014. № 3 (31). С. 67-77.

92. Дёмин И. В., Богданова Н. М. Соотношение понятий «бытийный регион» и «предметная область» в контексте фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Вектор науки Тольяттинского государственного университета. 2014. № 2 (28). С. 96-99.

93. Деррида Ж. Призраки Маркса / Пер. с фр. Б. Скуратова. М.: Логос-альтера, 2006. 256 с.

94. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. / Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. Т. 1: Введение в науки о духе. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. 763 с.

95. Дугин А. Г. Абсолютная Родина. Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии. М.: Арктогея-центр, 1999. 752 с.

96. Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2010. 389 с.

97. *Дугин А. Г.* Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002. 624 с.
98. *Дугин А. Г.* Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002. 624 с.
99. *Евлампиев И. И.* История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть II. СПб.: Алетейя, 2000. 413 с.
100. *Зайцева Н. В.* Историософия как социокультурный и когнитивный феномен // Вестник Самарского государственного университета. 2012. № 2 (93). С. 165-169.
101. *Зайцева Н. В.* Философия истории: взаимосвязь онтологических и гносеологических аспектов. Самара: Офорт, 2013. 374 с.
102. *Инишев И. Н.* Понятие мира в трансцендентальной и герменевтической феноменологии // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2007. № 11. С. 5-10.
103. *Ионин Л. Г.* Апдейт консерватизма. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2010. 304 с.
104. *Ипполитов Г. М.* Принцип марксистского историзма в зеркале советской историографии: опыт краткого историографического обзора // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2013. Т. 15. № 5-1. С. 197-207.
105. *Истюфеев А. В.* Исторический финализм: социально-философский анализ. Дисс. ... канд. филос. наук. Оренбург, 2007. 177 с.
106. *Капков С. С.* Продолжается ли история? (критика концепции «конца истории» Фукуямы) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. 2008. № 4. С. 311-318.
107. *Карабущенко П. Л.* Фальсификация политической истории как конфликт научной и идеологической достоверности // Гуманитарные исследования. 2012. № 4 (44). С. 244-251.
108. *Каримский А. М.* Философия истории Гегеля. М.: Изд-во МГУ, 1988. 270 с.

109. *Карсавин Л. П.* Философия истории. СПб.: АО Комплект, 1993. 352 с.
110. *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. 784 с.
111. *Кимелев Ю. А.* Западная философия истории на рубеже XX–XXI вв.: Аналитический обзор / РАН. ИНИОН. Центр гуманитар. науч.-информ. исслед. Отд. философии. М., 2009. 96 с.
112. *Ковальченко И. Д.* Марксистский историзм и его воплощение в современной советской исторической науке // И. Д. Ковальченко. Научные труды, письма, воспоминания (из личного архива академика): Сб. материалов / Сост., подготовка текста и примеч. Т. В. Ковальченко, Т. А. Кругловой, А. Е. Шикло. М., 2004. С. 77-99.
113. *Ковальченко И. Д.* Методы исторического исследования. М.: Наука, 1987. 440 с.
114. *Козарезова О. О.* Концепция «двух градусов» Августина и тринитарный вопрос в историософии иоакимизма // Теория и практика общественного развития. 2013. № 4. С. 187-190.
115. *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории: Автобиография. М.: Наука, 1980. 485 с.
116. *Кон И. С.* Историзм // Советская историческая энциклопедия. Т. 6. М.: Советская энциклопедия, 1965. С. 453-454.
117. *Коначева С. А.* Фундаментальная и региональная онтология: соотношение философии и теологии в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Вестник РГГУ. 2009. № 12. С. 136-148.
118. *Кондорсе Ж.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М.: Либроком, 2011. 280 с.
119. *Костина И. Б.* Категория историчности в контексте противостояния историзма и историцизма // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 20 (201). Философия. Социология. Культурология. Вып. 18. С. 89–94.
120. *Костякова Ю. Б.* Исторический опыт: от понимания сущности к определению термина // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 12 (26). Ч. II. С. 98-105.

121. *Кроче Б.* Теория и история историографии / Пер. с ит. И. М. Заславской. М.: Языки русской культуры, 1998. 192 с.
122. *Кузнецов Б. Г.* Принцип дополнительности. М.: Наука, 1968. 88 с.
123. *Кузнецов В. Ю.* Преодоление метафизики как проблема современной философии // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 28-38.
124. *Кузнецова Н. И.* Презентизм и антикваризм – две картины прошлого // *Arbog mundi*. 2009. № 15. С. 164-196.
125. *Кукарцева М. А., Коломоец Е. Н.* Эпистемология и онтология истории // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2007. № 1. С. 24-35.
126. *Кукарцева М. А., Мегилл А.* Философия истории и историология: грани совпадения // История и современность. 2006. № 2. С. 24-46.
127. *Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 1.* СПб.: Университетская книга; Алетейя, 1998. 447 с.
128. *Лаппо-Данилевский А. С.* Методология истории: в 2-х т. Т. 1. М.: РОССПЭН, 2010. 472 с.
129. *Лифинцева Т. П.* Тень христианства в метафизике Ж.-П. Сартра // Вопросы философии. 2014. № 11. С. 163-173.
130. *Ломтев А. В.* Теория универсальной истории Фукуямы // Политика и общество. 2011. № 7. С. 92-98.
131. *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. 464 с.
132. *Люббе Г.* Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 108-113.
133. *Любимова Т. Б.* Это чистая метафизика принципа // *Генон Р.* Множественные состояния бытия; Традиционные формы и космические циклы / Пер. с фр. Т. Б. Любимовой. М.: Беловодье, 2012. С. 7-18.
134. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии (латинская патристика). М.: Мысль, 1979. 433 с.
135. *Маннгейм К.* Консервативная мысль // Социологические исследования. 1993. № 1. С. 126-138.

136. *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. 700 с.
137. *Марков Б. В.* Человек, государство и Бог в философии Ницше. СПб.: Владимир Даль, 2005. 788 с.
138. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. 630 с.
139. *Мейнеке Ф.* Возникновение историзма / Пер. с нем. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 480 с.
140. *Михайлов И. А.* Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. – М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999. 284 с.
141. *Можейко М. А.* Феномен постистории: трактовка социального времени в современной культуре // Веснік Беларускага дзяржаўнага універсітэта культуры і мастацтваў. 2005. № 5. С. 22-30.
142. *Моисеев В. И.* Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. 415 с.
143. *Молчанов В. И.* Проблема времени как фиктивная проблема (пространственный поворот в феноменологии) // История философии: вызовы XXI века / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. М.: ИФ РАН, 2014. С. 219-223.
144. *Мусихин Г. И.* Россия в немецком зеркале (сравнительный анализ германского и российского консерватизма). СПб.: Алетейя, 2002. 256 с.
145. *Неретина С. С., Огурцов А. П.* Пути к универсалиям. СПб.: РХГА, 2006. 1000 с.
146. *Неретина С. С., Огурцов А. П.* Реабилитация вещи. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2010. 800 с.
147. *Нестеров А. Ю.* Семиотическая схема познания и коммуникации. Самара: Самарск. гуманит. акад., 2008. 193 с.
148. *Никифоров А. Л.* Стили философского мышления // Философия, наука, гуманитарное знание. Сборник статей. М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2014. С. 5–21.
149. *Ницше Ф.* Собрание сочинений: В 5 т. Т. 1 / Пер. с нем. Я. Бермана, Т. Гейликмана, Г. Рачинского, С. Франка. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. 480 с.

150. Новейший философский словарь. Постмодернизм / Гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. Мн.: Современный литератор, 2007. 816 с.

151. *Носачев П.* Интегральный традиционализм: между политикой и эзотерикой // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 203-222.

152. *Олейников А. А.* Исторический опыт – новый предмет теоретических исследований // Homo historicus: К 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного. В 2-х книгах. Кн. 1. М.: Наука, 2003. С. 299-311.

153. *Оплетаева О. Н.* Истоки и смысл апофатической традиции. Философия и теология // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2010. № 4. С. 30-36.

154. *Пермяков Ю. Е.* История в контексте правового мышления // Проблемы методологии и философии права: сб. ст. международного круглого стола. Самара: Самар. гуманит. акад., 2014. С. 119-137.

155. *Перов Ю. В.* Историчность и историческая реальность. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 144 с.

156. *Перов Ю. В.* Проблематичность метафизических оснований философии истории // Метафизические исследования. Вып. 2. История. СПб.: Лаборатория метафизических исследований при философском факультете СПбГУ, 1997. С. 13-35.

157. *Перов Ю. В., Сергеев К. А.* «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности // Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Пер. с нем. А. М. Водена. СПб.: Наука, 2000. С. 5-53.

158. *Плотников Н. С.* Реабилитация историзма. Философские исследования Германа Люббе // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 87-93.

159. *Поппер К.* Ницета историцизма. М.: Прогресс, 1993. 185 с.

160. *Поршнев Б. Ф.* О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). М.: ФЭРИ-В, 2006. 635 с.

161. *Рамазанов С. П.* О принципе дополнительности в историческом познании // Диалог со временем. 2013. № 43. С. 24-29.
162. *Резвых Т. Н.* Проблема времени у Л. П. Карсавина // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2013. № 46 (2). С. 70-87.
163. *Репина Л. П., Зверева В. В., Парамонова М. Ю.* История исторического знания. 2-е изд., стереотип. М.: Дрофа, 2006. 288 с.
164. *Репина Л. П.* Культурная память и проблемы историописания (историографические заметки). М.: ГУ ВШЭ, 2003. 44 с.
165. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. 413 с.
166. *Розов М. А.* Презентизм и антикваризм – две картины истории // Вопросы истории естествознания и техники. 1994. № 3. С. 13-23.
167. *Русакова О. Ф.* Историософия: структура предмета и дискурса // Вопросы философии. 2004. № 7. С. 48-59.
168. *Русская идея / Сост. М. А. Маслин.* М.: Республика, 1992. 496 с.
169. *Савельева И. М., Полетаев А. В.* История и интуиция: наследие романтиков. М.: ГУ ВШЭ, 2003. 52 с.
170. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В. И. Колядко. М.: Республика, 2002. 639 с.
171. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. М.: Политиздат, 1990. С. 319-345.
172. *Смирнов К. С., Коробко Е. В.* Антропологический кризис современности в контексте философии интегрального традиционализма // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. 2011. Т. 1. № 7-13. С. 45-50.
173. *Соколов Б. Г.* Генезис истории. СПб.: Алетейя, 2003. 372 с.
174. *Соколов Б. Г.* Гипертекст истории. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. 193 с.

175. *Соколов Б. Г.* Дильтей и универсальная история: начало распада // *Studia Culturae*. Альманах кафедры философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Вып. 4. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 17-35.

176. *Соколов Б. Г.* Культура и традиция // *Метафизические исследования*. Вып. 4. Культура. СПб.: Алетейя, 1997. С. 27-49.

177. *Соловьев Э. Ю.* Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). М.: Политиздат, 1991. 432 с.

178. *Стёпин В. С.* Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // *Постнеклассика: философия, наука, культура*. СПб.: Мирь, 2009. С. 249-295

179. *Сыров В. Н.* Введение в философию истории: Своеобразие исторической мысли. М.: Водолей Publishers, 2006. 248 с.

180. *Таллер Р. И., Дёмин И. В.* Проблема соотношения фундаментальной и региональной онтологий в горизонте герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // *Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева*. 2012. № 1(9). С. 182-189.

181. *Терехов О. Э.* Историческая мысль и историческая наука Запада XIX – XX веков. Кемерово: Кузбассвуиздат, 2006. 170 с.

182. *Тойнби А. Дж.* Постигание истории. Сборник / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М.: Рольф, 2001. 640 с.

183. *Торчинов Е. А., Корнеев М. Я.* Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. 284 с.

184. *Трельч Э.* Историзм и его проблемы / Пер. с нем. Л. Т. Мильской. М.: Юрист, 1994. 719 с.

185. *Успенский Б. А.* Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Языки русской культуры, 1996. 608 с.

186. *Успенский Б. А., Успенский Ф. Б.* О семиотике истории // *Факты и знаки. Исследования по семиотике истории*. Вып. I. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 7-8.

187. *Фатенков А. Н.* Обретения и потери субъекта в философско-историческом опыте Ф. Р. Анкерсмита // *Философия и общество*. 2011. № 1. С. 54-65.
188. *Федчук Д.* Схоластическое различие в сущем и онтологическая дифференция // *HORIZON. Феноменологические исследования*. 2013. Т. 2. № 2. С. 75-85.
189. *Филатов В. П.* Историсофский и критический подходы к философии истории // *Проблемы методологии. Сборник научных статей, посвященных памяти профессора В. Н. Борисова*. Самара, 1998. С. 88-104.
190. *Филатов В. П., Вышегородцева О. В., Малахов В. С., Смирнова Н. М., Кукарцева М. А.* Обсуждаем статьи об историзме // *Эпистемология и философия науки*. 2007. Т. 12. № 2. С. 150-162.
191. *Филиппович А. В.* Историсофия интегрального традиционализма // *Антро*. 2014. № 2 (15). С. 51-62.
192. *Философия: энциклопедический словарь* / под ред. А. А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. 1072 с.
193. *Франк С. Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 510 с.
194. *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. 656 с.
195. *Франк С. Л.* Сочинения. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. 800 с.
196. *Фридрих Кл.* О функциях одной мыслительной фигуры // *Вопросы философии*. 1994. № 7-8. С. 50-58.
197. *Фуко М.* Ницше, Фрейд, Маркс // *Кентавр*. 1994. № 2. С. 48-56.
198. *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек / Пер с англ. М. Б. Левина. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: Полиграфиздат, 2010. 588 с.
199. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
200. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 63-177.

201. *Хайдеггер М.* Наука и осмысление // *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Республика, 1993. С. 238-253.
202. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб.: Изд-во Высшей религиозно-философской школы, 2001. 446 с.
203. *Хайдеггер М.* Положение об основании. Статьи и фрагменты / Пер. с нем. О. А. Коваль. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. 290 с.
204. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени / Пер. с нем. Е. В. Борисова. Томск: Водолей, 1998. 383 с.
205. *Халапсис А. В.* Постнеклассическая метафизика истории. Днепропетровск: Инновация, 2008. 278 с.
206. *Хоружий С. С.* Жизнь и учение Льва Карсавина // *Карсавин Л. П.* Религиозно-философские сочинения. Т. 1. – М.: Ренессанс, 1992. С. V-LXXIII.
207. *Шичалин Ю. А.* Античность – Европа – история. М., 1999. 208 с.
208. *Шпанн О.* Философия истории. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005. 458 с.
209. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1998. 663 с.
210. *Эйкен Р.* Философия истории // Философия в систематическом изложении. М.: Территория будущего, 2006. С. 262-296.
211. *Эрн В. Ф.* Идея катастрофического прогресса // *Эрн В. Ф.* Борьба за логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 222-247.
212. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
213. *Ankersmit F. R.* Historiography and Postmodernism // *History and Theory.* 1989. Vol. 28. No. 2. P. 137-153.
214. *Ankersmit F. R.* History and tropology. The rise and fall of metaphor. Berkeley: Univ. of California Press, 1994.

215. *Ankersmit F. R.* Narrative logic. A semantic analysis of the historian's language. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1983.
216. *Ankersmit F. R.* Sublime Historical Experience. Stanford: Stanford University Press, 2005.
217. *Collingwood R. G.* Essays in the Philosophy of History / Ed. by W. Debbins. Austin: University of Texas Press, 1965.
218. *Danto A.* Analytical Philosophy of History. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
219. Erfahrung und Geschichte: historische Sinnbildung im Pränarrativen / Ed. by Th. Breyer and D. Creutz. Berlin; N.Y.: De Gruyter, 2010.
220. *Fukuyama F.* The End of History and the Last Man. New York: Free Press, 1992.
221. *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tuebingen, 1990.
222. *Habermas J.* Postmetaphysical thinking: Philosophical essays. Cambridge; L., 1992.
223. *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927). Hg. v. Herrmann, F.-W. v. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann. 2. Auflage, 1989.
224. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen, 2001.
225. *Kreisworth M.* Trusting the Tale: the Narrativist Turn in the Human Sciences // New Literary History. 1992. Vol. 23. № 3. P. 629-657.
226. *Lübbe H.* Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie. Basel; Stuttgart, 1977.
227. *Scholtz G.* Was ist und seit wann gibt es «hermeneutische Philosophie»? // Dilthey-Jahrbuch. 1994. Bd. 8. S. 93-122.
228. The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Дёмин Илья Вячеславович

**МЕТАФИЗИКА
И ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ
В ЗЕРКАЛЕ ИСТОРИОСОФИИ**

Монография

Компьютерная верстка *Дёмин И. В.*

Подписано в печать 20.04.16

Печать оперативная. Формат 60x84. Усл. печ. л. 14,8.

Тираж 1000 экз.

Издательство Самарской гуманитарной академии
443011, Самара, 8-я Радиальная, 31. E-mail: rio@samgum.ru
Тел.: (846) 926 26 40 (112)

Отпечатано с оригинал-макета
в типографии ООО «Прайм»
443067, Самара, ул. Михаила Сорокина, 15
Тел.: 8 927 201 82 95