

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ
АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САМАРСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ АКАДЕМИКА С. П. КОРОЛЁВА»
(САМАРСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ)

И. В. Дёмин

**Неклассическая философия истории
XX века**

Учебное пособие

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 Неклассическая философия истории XX века: учеб. пособие /
И. В. Дёмин. – Самара: Самар. гуманитар. акад., 2016. – 215 с.

ISBN 978-5-98996-174-0

В учебном пособии проводится различие между классическим и неклассическим типами историософской рефлексии. Рассматриваются основные стратегии неклассической философии истории XX в.

Учебное пособие предназначено для бакалавров и магистрантов технических специальностей, изучающих философию и культурологию.

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 978-5-98996-174-0

© Дёмин И. В., 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Глава I. Специфика классического типа историософской рефлексии.....	8
1. Трансцендентализм и априоризм.....	9
2. Идея начала истории	12
3. Телеологизм классической философии истории. Идея конца истории	19
Глава II. Проблема единства истории в классической и неклассической философии.....	27
1. Проблема единства истории в философии Гегеля.....	28
2. Трактовка единства истории в историософской концепции Бенедетто Кроче	31
3. Проблема целостности истории в философии Отмара Шпанна	36
4. Критика идеи «всемирной истории» в исторической эпистемологии Поля Вена	43
Глава III. Неклассическая философия истории XX в.: основные стратегии и проблематика	49
1. «Абсолютный историзм» Бенедетто Кроче.....	49
2. Историософская концепция Робина Джорджа Коллингвуда: между натурализмом и историцизмом.....	54
3. Философия истории Льва Карсавина в постметафизическом контексте	62
4. Экзистенциальная историософия Карла Ясперса	86
5. Философия истории как региональная онтология в герменевтической феноменологии Мартина Хайдеггера	97
6. Герменевтика исторического опыта Ганса-Георга Гадамера. 114	
7. Философия истории Франка Анкерсмита: между опытом и нарративом	118
8. «Неоисторизм» Германа Люббе.....	129
Заключение	133

Список литературы	136
Хрестоматия	156
История и природа	156
Историческое познание и познание естественнонаучное.....	166
Всеобщая история и частные истории	175
Начало и конец истории. Цель и смысл истории.....	185
История и язык	188
История и искусство	192
История и современность. Прошлое и настоящее	197
История и идентичность субъекта.....	204
История как опыт	211

ВВЕДЕНИЕ

В контексте классической философской рефлексии историософия выступает в качестве теории исторического процесса, теории всемирной истории. Своего наивысшего расцвета этот способ осмысления истории достигает 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 классической философии истории.

С конца XIX столетия в таких философских направлениях, как *неокантианство* (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), *неогегельянство* (Б. Кроче, Р. Дж. Коллингвуд), *философия жизни* (В. Дильтей, Г. Зиммель) 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 к нарративу*¹. Классическая историософия была подвергнута всесторонней критике со стороны эпистемологически и лингвистически ориентированной философии истории.

Кризис философии истории метафизического типа связан не только с осознанием её спекулятивного характера и невозможностью эмпирически верифицировать глобальные теории исторического процесса. Этот кризис имеет глубокие корни в культуре XX в., в которой радикальной трансформации подвергаются традиционные формы соотнесённости субъекта со своим прошлым, изме-

¹ 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.

няется господствующий «культурно-исторический тип сознания»², что позволяет некоторым теоретикам говорить о состоянии «постистории»³.

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»⁴. Несмотря на это, для целого ряда философских направлений XX в. характерно стремление преодолеть крайности метафизического «*онтологизма*» (Августин, Гегель, Шеллинг) и позитивистского и неокантианского *методологизма* в осмыслении истории. Речь идёт, прежде всего, об историософских концепциях Кроче и Коллингвуда, а также о герменевтико-феноменологическом направлении, представленном экзистенциальной аналитикой Хайдеггера и философской герменевтикой Гадамера и Рикёра. Сюда же следует отнести и поздние работы Ф.-Р. Анкерсмита («Возвышенный исторический опыт»⁵). 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», наиболее яркими представителями которой были Л. П. Карсавин и С. Л. Франк.

Различение классического и неклассического (неметефизического, постметафизического) типов историософской рефлексии не

² Соколов Б. Г. Культура и традиция // Метафизические исследования. Вып. 4. Культура. СПб.: Алетейя, 1997.

³ Можейко М. А. Феномен постистории: трактовка социального времени в современной культуре // Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта культуры і мастацтваў. 2005. № 5. С. 22-30.

⁴ Перов Ю. В. Историчность и историческая реальность. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 12.

⁵ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт / Пер. с англ. А. А. Олейникова, И. В. Борисовой, Е. Э. Ляминой и др. М.: Европа, 2007.

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 различения, наталкивается на целый ряд трудностей. Что выступает в качестве *основания* для сравнения этих двух типов историософской рефлексии? С помощью каких *критериев* мы должны их различать? Можно ли считать классический (метафизический) тип рефлексии полностью преодолённым в современной философии истории? Это лишь некоторые вопросы, которые возникают в процессе концептуального размежевания метафизики и постметафизики.

ГЛАВА I. СПЕЦИФИКА КЛАССИЧЕСКОГО ТИПА ИСТОРИОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Метафизическая философия истории представляет собой *теорию всемирно-исторического процесса*. Истоки классической историософии лежат в христианском мировоззрении и христианской картине мира. Родоначальником классической европейской философии истории, как известно, является Блаженный Августин. В учении Августина о «двух градах» уже отчётливо прослеживается конститутивное для всякой теории исторического процесса различие *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 Христа⁶.

Классическая философия истории стремится понять исторический процесс как «ход событий, подчиненный единой формуле»⁷. 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 эсхато-

⁶ Козарезова О. О. Концепция «двух градов» Августина и тринитарный вопрос в историософии иоакимизма // Теория и практика общественного развития. 2013. № 4. С. 187-190.

⁷ 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.

логизм, постановка вопроса о «конце истории» и констатация его принципиальной разрешимости.

Выделенные признаки метафизической историософии являются взаимосвязанными. Рациональное постижение истории как смысловой целостности возможно не иначе, как в рамках трансцендентальной философии, предполагающей различение двух уровней исторической процессуальности: трансцендентального, постигаемого априорно, и эмпирического⁸. Представление о «начале» человеческой истории с необходимостью предполагает также и идею «конца истории». Всемирная история может «закончиться» потому, что некогда она «началась», и это «начало» (исток) истории является рационально постижимым. Верно и обратное: о начале человеческой истории можно судить только в перспективе идеи «конца истории».

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

1. Трансцендентализм и априоризм

Конститутивным для историософских концепций классического типа (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

⁸ В контексте гегелевской философии истории принципиальное значение приобретает различение 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).

реальный исторический процесс»⁹. В христианской историософии функцию трансцендентального означаемого выполняла идея Бога, а исторический процесс представал в качестве реализации «Промысла Бога» и подлежал телеологическому и теологическому объяснению. В новое время идея Бога заменяется идеей «исторической закономерности», презумпцией законосообразности исторической эволюции. Идея законосообразного характера исторического развития предполагает наличие в эмпирической истории определённой скрытой «логики». Эта логика могла проявляться как «хитрость мирового разума» (Гегель), как диалектика «производительных сил» и «производственных отношений» (Маркс) или как-то иначе. 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 истории¹⁰.

Важно отметить принципиальное типологическое сходство и структурную однородность двух основных версий метафизической философии истории: линейно-стадиальной (христианство, Гегель, Маркс, Ясперс, Фукуяма) 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 процесса¹¹. Нельзя, однако, не заметить, что в основании циклических («цивилизационных») трактовок исторического процесса также лежат априорные схемы, структурно и типологически идентичные тем, которые фундируют линейные концепции исторического процесса¹².

⁹ Соколов Б. Г. Дильтей и универсальная история. С. 26.

¹⁰ Там же.

¹¹ См.: Василенко Ю. В. Соотношение формационной и цивилизационной концепций исторического процесса. Дисс. ... канд. филос. наук. Пермь, 1999. 169 с.

¹² 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.

Так, в философии истории О. Шпенглера, «трансцендентальное означаемое» выступает культурная традиция¹³. Культура, по Шпенглеру, как и любой организм, проходит определенные, закономерные и не могущие быть измененными периоды своей жизни (весна, лето, осень и зима)¹⁴. В теории «локальных цивилизаций» Тойнби развитие всякой цивилизации подчиняется логике «вызова и ответа»¹⁵.

Как в линейных, так и в циклических версиях классической 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»¹⁶. Отсюда – неизбежный схематизм классических историософских построений, который не может быть преодолен повышенным вниманием к исторической конкретике.

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» (*Карсавин 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.

¹³ *Соколов Б. Г.* Генезис истории. СПб.: Алетейя, 2003. С. 236.

¹⁴ *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1998. 499-500.

¹⁵ *Тойнби А. Дж.* Постигание истории. Сборник / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М.: Рольф, 2001. 640 с.

¹⁶ *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.

2. Идея начала истории

Наряду с трансцендентализмом и априоризмом, к числу важнейших конститутивных характеристик метафизической историософии следует отнести идею *начала истории*, предполагающую выведение исторической реальности из *неисторического* или *сверхисторического* (природы или Бога). Речь в данном случае идёт не о происхождении *исторического сознания*, принципа историзма или «идеи истории». Речь идёт о генезисе человеческого, культурно-исторического мира.

В исследовательской литературе неоднократно отмечалось конститутивное значение идеи «конца истории» для философии истории метафизического типа, «финалистский», телеологический характер всех теорий исторического процесса¹⁷. 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) 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.? Для философии истории классического типа характерна интенция объяснить исторические явления и их генезис ссылками на факторы, которые мыслятся в качестве внеисторических (сверхисторических).

Для нас важны не столько конкретные варианты решения проблемы начала истории, сколько сам факт постановки этой проблемы как проблемы *осмысленной*, то есть принципиально *разрешимой*.

¹⁷ См.: *Истюфеев А. В.* Исторический финализм: социально-философский анализ. Дисс. ... канд. филос. наук. Оренбург, 2007. 177 с.

мой. Не ставя задачу рассмотрения и систематизации основных метафизических концепций генезиса истории, остановимся лишь на двух трактовках проблемы начала человеческой истории – О. Шпанна и Б. Ф. Поршнева.

В работе «Философия истории» (1932 г.) Отмар Шпанн даёт идеалистическую трактовку генезиса истории. Натуралистическому подходу к проблеме генезиса истории, согласно которому «естествознание может пролить свет на первоначало и ход развития истории»¹⁸, Шпанн противопоставляет собственный, идеалистический, подход.

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»¹⁹.

Шпанн различает *теорию исторического процесса* и *метафизику истории*. Вопрос о генезисе и основаниях истории, 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 исторической действительностью и не задаётся вопросом о её сверх-исторических (метафизических) основаниях и истоках.

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 тер-

¹⁸ Шпанн О. Философия истории. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005. С. 384.

¹⁹ Там же. С. 428.

мином «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 от целостности как таковой к структуризации и ее продолжению, реструктуризации»²⁰.

Истоком истории, по Шпанну, является *творчество*: «Понятие творчества раскрывает нам бытие как историю»²¹. Признание, что в основании истории лежит творческое начало, приводит Шпанна к выводу о том, что «у развертывающейся в нашем мире истории есть некие сверхмировые предпосылки, что события нашего мира определенным образом связаны с до-мировым бытием»²². В предельно концентрированном виде позиция Шпанна по вопросу о сверхисторических (метафизических) истоках истории выражается в следующем тезисе: «История не творится “на небесах”, но намечается она именно там»²³.

Для прояснения истока и оснований 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 сотворения мира, всей 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*²⁴. Под «сохраняющим творчеством» Шпанн понимает «Божественную творческую деятельность, продолжающуюся <...> после основания мира»²⁵. К производному творчеству относится человеческая деятельность, которая и составляет основное содержание ис-

²⁰ Шпанн О. Указ. соч. С. 423.

²¹ Там же. С. 389.

²² Там же. С. 391.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 395.

торического процесса. Сохраняющее Божественное творчество, как и человеческая деятельность, *исторично*, так как является «переделыванием уже наличного», совершающимся во времени. «Только самый первый творческий процесс представляет собой изначальную структуризацию, все, что следует за ним, есть и останется до конца времен реструктуризацией»²⁶. А «реструктуризация» в историософской концепции Шпанна – это и есть сущность истории как таковой.

Нетрудно заметить, что в прояснении генезиса истории из «сверхвременной праистории» Шпанн идёт «дальше» Гегеля, который 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 вопроса о генезисе истории.

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 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»²⁷. 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

²⁶ Шпанн О. Указ. соч. С. 398.

²⁷ Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). М.: ФЭРИ-В, 2006. С. 30.

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»²⁸.

Поршневу 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?»²⁹. В ходе рассмотрения историософской концепции 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 мостом»³⁰. Обе точки зрения представляются Поршневу неприемлемыми. Первая (точка зрения непрерывности, согласно которой происходит постепенное, «эволюционное» становление человека) основана на целом ряде логических ошибок³¹ и фактических подтасовок. Вторая точка зрения, утверждающая радикальный разрыв

²⁸ Поршневу Б. Ф. Указ. соч. С. 30.

²⁹ Там же. С. 33.

³⁰ Там же. С. 43.

³¹ Источник всех логических ошибок эволюционной теории происхождения человека заключается в том, что «постоянный атрибут человека и начало истории выводятся друг из друга» (Поршневу 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» (Поршневу Б. Ф. Указ. соч. С. 38).

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»³². 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»³³.

В ходе прояснения этих двух понятий («внутреннего» и «внешнего» начала истории) Поршнев руководствуется двумя трактовками истории, каждая из которых выводится им из «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*, вследствие чего «прогресс *Б* есть одновременно регресс *А*»³⁴ (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).

³² Поршнев Б. Ф. Указ. соч. С. 46.

³³ Там же. С. 31.

³⁴ Там же. С. 50.

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»³⁵. 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»³⁶. 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 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».

³⁵ Поршневу Б. Ф. Указ. соч. С. 50.

³⁶ Там же. С. 32.

Таким образом, в концепции 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).

Натуралистические и материалистические версии историософии 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 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»³⁷.

3. Телеологизм классической философии истории. 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

³⁷ Соколов Б. Г. Генезис истории. С. 230-231

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»³⁸.

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* характер. Классическая историософия есть повествование (точнее, *метаповествование*) о смысле и цели Истории и, следовательно, о конце Истории. 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 Френсиса Фукуямы. Остановимся на ключевых её положениях.

В концепции «конца истории» Фукуямы отчётливо прослеживается конститутивное для классической трансценденталистской³⁹ 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, маркируемых как «исторические», но история *онтологическая*⁴⁰. «То,

³⁸ Губман Б. Л. Смысл истории: Очерки современных западных концепций. М.: Наука, 1991. С. 19.

³⁹ 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.

⁴⁰ Необходимость различения трёх смыслов (или «пластов») истории (*онтической* истории, *Historie*, *онтологической* истории, *Geschichte*, и «фунда-

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 последовательный эволюционный процесс, рассматриваемый с учетом опыта всех времен и народов»⁴¹. «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»⁴².

Приведённые фрагменты не оставляют сомнений в том, что перед нами разновидность классической спекулятивной историософии. «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*⁴³.

Фукуяма подчёркивает преемственность своей концепции по отношению к классической историософской традиции, истоки которой лежат в христианской эсхатологии: «Как ясно показывает

менталь-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).

⁴¹ Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Пер с англ. М. Б. Левина. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: Полиграфиздат, 2010. С. 8.

⁴² Там же. С. 19.

⁴³ Критика концепции «конца истории» Фукуямы в горизонте традиционной метафизической философии истории осуществляется по преимуществу в рамках цивилизационного подхода и геополитики (См.: 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; Ломтев А. В. Теория универсальной истории Фукуямы // Политика и общество. 2011. № 7. С. 92-98).

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 процесса. Окончательный финал человеческой истории – именно он придает потенциальный смысл всем частным событиям»⁴⁴.

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 истории⁴⁵. Однако в контексте теории нарратива 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 иное событие, опять-таки не может выступать всемирная история как целостность. Идея всемирной истории как «метасобытия» и *метанарратива* в постметафизической философии категорически отвергается⁴⁶.

Всемирная 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* (западноевропейской метафизики). Поскольку же метафизика неизбежно «отягощена» разного рода *идеологическими* коннотациями, конец исто-

⁴⁴ Фукуяма Ф. Указ. соч. С. 103.

⁴⁵ Артур 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).

⁴⁶ См.: Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя, 1998.

рии 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»⁴⁷. Торжество «либеральной демократии» в историософской концепции Фукуямы знаменует 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»⁴⁸. 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*⁴⁹. Либерализм становится своего рода общим знаменателем и метаязыком всех идейных течений современности⁵⁰.

Фукуяма в своём метаповествовании о «конце истории» ориентируется преимущественно на гегелевскую философию истории (и, следовательно, на гегелевскую модель истории философии как истории Идеи). «Конец истории» предстаёт здесь скорее как *данность*, как свершившееся и/или свершающееся событие и факт, нежели как цель и задание. Впрочем, как показывает Ж. Деррида, в концепции «конца истории» Фукуямы прослеживается влияние не только Гегеля, но и Канта. В книге «Призраки Маркса» Деррида

⁴⁷ Фукуяма Ф. Указ. соч. С. 7.

⁴⁸ Фридрих Кл. О функциях одной мыслительной фигуры // Вопросы философии. 1994. № 7-8. С. 51.

⁴⁹ Подробнее об этом см.: Дугин А. Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002.

⁵⁰ Так, язык современной политологии и других общественных наук в идеологическом плане не является нейтральным, так как в значительной степени сформирован под влиянием *либеральной* парадигмы. Либерализм выступает в качестве политического метаязыка современности в том смысле, что именно на этом языке обсуждаются и сравниваются другие – альтернативные либерализму – политические идеологии.

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»⁵¹. 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»⁵². В своих рассуждениях о «конце истории» Фукуяма постоянно перескакивает с уровня эмпирического на уровень онтологический (трансцендентальный), и наоборот, совмещая несовместимые способы рассуждения.

Фукуяма склонен рассматривать «конец истории» в качестве *реально достижимого* состояния. Классическая метафизика, однако, содержит и иную возможность концептуализации конца истории. Речь идёт о критической философии Канта.

«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»⁵³. Кл. Фридрих полагает, что «перетолковывая “конец истории” в идеальный пункт развития политических институтов (который, однако, бесконечно удален от нас и

⁵¹ Деррида Ж. Призраки Маркса / Пер. с фр. Б. Скуратова. М.: Логос-альтера, 2006. С. 94.

⁵² Там же. С. 98.

⁵³ Фридрих Кл. Указ. соч. С. 55.

никогда не может стать конечным состоянием), можно было бы придать тезису Фукуямы известную убедительность»⁵⁴.

Казалось бы, такая интерпретация идеи «конца истории», инспирированная кантовским трансцендентализмом, радикальным образом меняет конфигурацию классической историософии. Всемирная история перестаёт быть *конечным* телеологическим процессом 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 исторический метанарратив (повествование об Истории с большой буквы) 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 о конце истории (гегелевская и вся инспирированная гегельянством историософия, включая марксизм) или только *притворяемся* (писать историю так, *как если бы* она имела смысл и 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 философии истории.

Итак, одной из конститутивных характеристик метафизической историософии является постановка вопроса о начале и конце всемирной истории. Суждение о начале и конце истории предпо-

⁵⁴ Фридрих Кл. Указ. соч. С. 55.

лагает позицию *внеисторического наблюдателя*. Всемирная история пишется «с конца», с позиций уже известного «финала» и всегда предполагает *неисторическое*, логически и онтологически предшествующее истории.

ГЛАВА II. ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА ИСТОРИИ В КЛАССИЧЕСКОЙ И НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Проблема единства истории в контексте классической историософской рефлексии 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 закончилась (закончится). Под «философией истории» в метафизическом контексте понимается по преимуществу осмысление истории как *целостности*. Основным вопросом классической философии истории можно сформулировать следующим образом: как и благодаря чему мы можем помыслить всемирную историю как целостность? 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. Общим для всех перечисленных философов является *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 допущением выступает субъект-объектная оппозиция, в рамках которой истории понимается как процесс *развития субъекта и изменения объекта* во времени.

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. Так, сторонники «цивилизационного подхода» (Данилевский, Шпенглер, Тойнби) давали отрицательный ответ на вопрос о возможности рационального постижения всемирной истории как це-

лостности. Однако и отрицательный ответ на вопрос является свидетельством *признания правомерности самого вопроса* и его исходных предпосылок. 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, О. Шпанна и П. Вена.

1. Проблема единства истории в философии Гегеля

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 эсхатологии⁵⁵. 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»⁵⁶. С другой стороны, ключевая для классической историософии идея *конца истории* получает у Гегеля принципиально иную трактовку, нежели в христианстве. Религиозная эсхатология «базируется на представлениях о несостоятельности

⁵⁵ Каримский А. М. Философия истории Гегеля. М.: Изд-во МГУ, 1988. С. 228.

⁵⁶ 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.

истории, о ее крахе, о недостижимости в истории позитивных целей»⁵⁷, она предполагает прорыв земной истории и выход в сверх-историческое измерение. Событие Страшного суда – не логическое завершение земной истории, а её прерывание. 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 историософии Гегеля цель мирового духа достигается *внутри самой истории*. Можно заключить, что гегелевская историософия существенно модифицирует христианскую эсхатологию, однако, общая схема построения теории универсальной 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»⁵⁸. Эту мысль, как подчёркивал Гегель, следует принимать «не за предпосылку, а за обзор целого»⁵⁹. Однако, как справедливо отмечают Перов и Сергеев, привнесение идеи Разума в историю, неизбежно превращает историю в ее гегелевской интерпретации в «прикладную логику»⁶⁰. Заметим, что именно этот аспект гегелевской историософии («панлогизм», «логоцентризм») станет 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. Господство разума в истории делает возможным осмысление единства истории, то есть философию истории. Всемирная история познаваема благодаря тому, что она разумна. В отличие от кантовской версии философии истории, которая имела *априорный* характер, гегелевскую философию истории нельзя рас-

⁵⁷ Перов Ю. В., Сергеев К. А. Указ. соч. С. 27.

⁵⁸ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 65.

⁵⁹ Там же. С. 66.

⁶⁰ Перов Ю. В., Сергеев К. А. Указ. соч. С. 19.

смаатривать 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”»⁶¹. Этот тезис историософии Гегеля является по большей части декларативным. В действительности, гегелевская схема всемирной истории, хотя и не является субъективной телеологией, сохраняет априорный характер. Исторические факты здесь выполняют только иллюстративную роль.

Принципиальное значение в контексте гегелевской философии истории приобретает различие двух уровней истории, которые обозначаются 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 логическим⁶².

Спроецировав ключевые положения гегелевской философии истории на область исторической эпистемологии, теории исторического познания, можно было бы сказать, что философия истории как осмысление сущностной истории (истории как *geschichtliche*) является *условием 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

⁶¹ Перов Ю. В., Сергеев К. А. Указ. соч. С. 20.

⁶² Там же. С. 23.

истории как объективации мирового духа в исторических формах, в наличном историческом бытии обосновывается задачей самопознания мирового духа. История, однако, не является первичной и самодостаточной реальностью. Историсофская концепция Гегеля занимает промежуточное положение между классическим субстанциализмом (Спиноза) и исторически ориентированными неклассическими философскими направлениями (философия жизни Дильтея, неогегельянство Кроче).

2. Трактовка единства истории в историсофской концепции Бенедетто Кроче

Кроче, наряду с 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”»⁶³.

В отличие от представителей «цивилизационного подхода» (Шпенглер, Тойнби), 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»⁶⁴. 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-

⁶³ *Филатов В. П.* Историсофский и критический подходы к философии истории // Проблемы методологии. Сборник научных статей, посвященных памяти профессора В. Н. Борисова. Самара, 1998. С. 95.

⁶⁴ Кроче выделяют два типа псевдоистории – «филологическую» историю и «поэтическую» историю.

но ошибочного процесса»⁶⁵. Глобальные теории исторического процесса гегелевского типа претендуют на создание «общей картины всех деяний рода человеческого»⁶⁶. 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 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»⁶⁷. 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 быть не может⁶⁸. Результат «философии истории» (как теории всеобщей истории) никогда не совпадают с её исходным 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 обладать не можем).

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

⁶⁵ Кроче Б. Теория и история историографии / Пер. с итал. И. М. Заславской. М.: Языки русской культуры, 1998. С. 35.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Впоследствии этот тезис станет исходной презумпцией нарративной, лингвистически ориентированной философии истории (Х. Уайт, П. Вен).

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 всякий раз знаем и имеем ту историю, которая актуальна 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 зрения на реальность, а детерминизм – *имманентную*⁶⁹. 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”⁷⁰, – писал он, – столь же противоречива, сколь и понятие детерминизма, из которого она происходит и которому противостоит»⁷¹.

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 и пересмотр характерной для немецкой класси-

⁶⁹ Этот тип имманентности, присущий детерминистским (марксистским и эволюционистским) схемам всемирной истории, Кроче квалифицирует как «ложную» имманентность.

⁷⁰ Идеалистическая философия истории, философия истории телеологического типа.

⁷¹ Кроче Б. Указ. соч. С. 43.

ческой философии трактовки соотношения философского (теоретического) и исторического типов знания.

Кроче постулирует *единство* философского и исторического познания: если «верно понятая история уничтожает идею всеобщей истории»⁷², то верно понятая философия уничтожает идею всеобщей философии. Под «всеобщей философией» понимается замкнутая и неизменная система «абсолютного знания». Философское и историческое познание, поскольку они соответствуют своей природе, имеют, согласно Кроче, один и тот же предмет. Философия и историография занимаются осмыслением «вечного настоящего»⁷³.

История, полагает Кроче, должна стать *актуальной* (современной) историей, философия же 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”»⁷⁴.

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 немыслима, 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,

⁷² Кроче Б. Указ. соч. С. 38.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Там же. С. 39.

согласно Кроче, есть *историческая* философия, или *философия истории*, а последняя совпадает с историографией. Р. Дж. Коллингвуд, комментируя эту мысль Кроче, писал: «Философская история – это термин, синонимичный самой истории»⁷⁵.

Отрицая легитимность классической 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, не существует»⁷⁶, с другой стороны, столь же справедливым он признаёт и обратное утверждение: «не существует ничего, кроме *общей истории*»⁷⁷ (курсив мой – И. Д.). На первый взгляд, сочетание этих тезисов выглядит парадоксально, однако, при ближайшем рассмотрении оказывается, что никакого противоречия здесь нет. Всё дело в том, что подлинной задачей исторического (философско-исторического, историософского) познания является осмысление истории (исторической реальности) *в её конкретности*.

Что, однако, означает это требование осмыслять историческое явление в его конкретности? Оно означает, что какой бы аспект прошлого мы ни изучали, мы всегда вынуждены в той или иной степени 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*, предполагает⁷⁸. «Продуманная до конца история

⁷⁵ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография / Пер. Ю. А. Асеева. М.: Наука, 1980. С. 192.

⁷⁶ Кроче Б. Указ. соч. С. 73.

⁷⁷ Там же. С. 73.

⁷⁸ Радикальный пересмотр классической историософии у Кроче проявляется в отказе различать сущностную (онтологическую) и эмпирическую историю. Напомним, что различение этих двух уровней или «пластов» историо-

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»⁷⁹.

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, какая 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 историософии. 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.

ческой событийности составляло фундамент метафизической философии истории (от Блаженного Августина до Маркса и Фукуямы).

⁷⁹ Кроче Б. Указ. соч. С. 73.

В самом общем смысле история определяется Шпанном как процесс *реструктуризации целостности*. 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»⁸⁰. В зависимости от того, какого рода целостность реструктурируется, можно говорить о различных *событийных рядах*, то есть об истории государства, истории религии, истории народа и т. д. Шпанн различает два типа целостностей: *духовные* (религия, философия, наука) и *организованные* или институциональные (Церковь, государство, социальные группы)⁸¹.

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»⁸².

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 человечества как 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

⁸⁰ Шпанн О. Указ. соч. С. 153-154.

⁸¹ Там же. С. 192.

⁸² Там же. С. 150.

щую 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, развертывание целостности»⁸³. 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 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*. Более общее понятие обозначает целостность более высокого порядка в общей иерархии целостностей. Общее понятие указывает не на множество отдельных вещей, но на «одну-единственную целостность, вид или род, занимающий определенное положение в иерархии целостностей»⁸⁴. Так, например, понятие «народ» указывает на более высокую целостность, нежели та, которая обозначается термином «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

⁸³ Шпанн О. Указ. соч. С. 167.

⁸⁴ Там же. С. 127.

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 говорить лишь об *относительно* всеобщем и лишь об *относительно* особенном»⁸⁵ (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 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»⁸⁶. История в целом, «история человечества» не выводится путём абстрагирования специфических особенностей, присущих «частным» историям (историям отдельных народов и государств), постижение истории как целостности предполагает высший уровень созерцания.

Полемизируя с неокантианской методологией, постулировавшей два несводимых друг к другу способа образования понятий

⁸⁵ Шпанн О. Указ. соч. С. 128.

⁸⁶ Там же. С. 129.

(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»⁸⁷ (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 (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»⁸⁸. 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 историко-философской концепции Шпанна неотделимы друг от друга. Так, например, изучение и описание истории государств (политической истории) предполагает разработку *теории государства* (прояснение структуры государства как целостности, выявление его структурных элементов и т. д.). Теория государства, в свою очередь, может разрабатываться 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», теоретического и конкретно-исторического. Теоретическое познание обладает своеобразным *приоритетом* по сравнению с познанием историческим (нарративным). Обосновывается этот приоритет следующим образом: «Поскольку целостность *главенствует* над своим структурным элементом, постольку теоретическое образование

⁸⁷ Шпанн О. Указ. соч. С. 135.

⁸⁸ Там же. С. 138.

понятий имеет приоритет перед историческим»⁸⁹ (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»⁹⁰ (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»⁹¹ (курсив Шпанна – И. Д.). Из этой цитаты следует, что событийные ряды (ряды исторических событий) не являются онтологически *равноправными* (как это было в концепции Кроче). «История религии и история философии, – отмечает Шпанн, – составляют сердцевину всемирной истории»⁹². История

⁸⁹ Шпанн О. Указ. соч. С. 142.

⁹⁰ Там же. С. 342.

⁹¹ Там же. С. 192.

⁹² Там же. С. 434.

религии и история философии (фактически, эти две линии сливаются в одну, поскольку чёткого различения между религией, религиозной философией и философией в его концепции не проводится) занимают высшее положение в истории духа, в истории культуры.

Особое внимание Шпанн уделяет вопросу о соотношении истории духа и истории институтов (институциональной истории). Последняя «не просто сосуществует с историей духа, а словно бы сосредоточивает, фокусирует ее в своих феноменах (а именно в институтах)»⁹³. Институциональная история (прежде всего, политическая история, история государств) не просто *дополняет* историю духа, но *завершает* её: «История духа – основание истории, история государства и Церкви – ее завершение»⁹⁴. 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»⁹⁵.

Остаётся, однако, непояснённым, почему именно история религиозных и философских идей составляет 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 ограничивается пределами нашей чувственной природы и ведет нас к тому, что выше природы, к сверхприроде»⁹⁶.

В конечном счёте, источником единства исторического процесса в концепции Шпанна является *духовное единство челове-*

⁹³ Шпанн О. Указ. соч. С. 434.

⁹⁴ Там же. С. 193.

⁹⁵ Там же. С. 193.

⁹⁶ Там же. С. 436.

ства. Предпосылкой и основанием духовного единства человечества, в свою очередь, выступает «единство и коренное родство идей, лежащих в основе любой культуры»⁹⁷. В этой связи Шпанн критикует постулат о несравнимости и несоизмеримости культур, нашедший выражение, 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»⁹⁸. В пользу идеи 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 нам чуждым и враждебным, «там, где мы понимаем, уже нет истинной, внутренней чуждости»⁹⁹. Таким образом, сам факт понимающего обращения к истории и культуре других народов рассматривается Шпанном в качестве свидетельства единства всемирной истории.

4. Критика идеи «всемирной истории» в исторической эпистемологии Поля Вена

Во всех классических версиях философии истории сохраняется и удерживается принципиальное различие между историческим и внеисторическим, природным (материализм, натурализм), или между историческим и сверхисторическим, надисторическим (идеализм, религиозно-философские концепции истории). Это различие, наряду с презумпцией целостности исторического про-

⁹⁷ Шпанн О. Указ. соч. С. 398.

⁹⁸ Там же. С. 398-399.

⁹⁹ Там же. С. 399.

цесса, является конститутивным для метафизического типа историсофской рефлексии.

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 Поля Вена.

Классический историзм, представленный в историсофских построениях Гегеля и Маркса, оценивается Веном как бесполезная и ложная установка. Историзм «породил больше сложностей, нежели решил – и даже поставил – проблем»¹⁰⁰. Чтобы освободиться от историзма, необходимо, полагает Вен, раз и навсегда признать, что *всё исторично*. Такой историзм, доведенный до своего логического конца, становится безвреден¹⁰¹. Вен, вслед за Анкерсмитом, усматривает в классическом историзме своего рода *промежуточный этап, остановку на полпути* между субстанциализмом и радикальным историзмом, отождествляющим мир как таковой с «миром истории», «миром становления»¹⁰².

Вен различает историю как *литературный жанр* (нарратив, повествование) и историю как *поле исторических событий* («виртуальный домен исторического жанра»¹⁰³). История как жанр – это «царство с изменяющейся территорией, которое данный жанр захватил в этом домене в тот или иной век»¹⁰⁴. Так, в одну эпоху пишут историю военную и политическую, в другую – историю по-

¹⁰⁰ Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. М.: Научный мир, 2003. С. 39.

¹⁰¹ Там же. С. 40.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же. С. 25.

¹⁰⁴ Там же.

вседневности, историю костюма или историю сексуальности и т. д. «История, какой ее пишут в ту или иную эпоху, – это всего лишь участок, расчищенный посреди огромного леса, который по праву принадлежит ей целиком»¹⁰⁵. 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, обусловленными культурой и господствующим мировоззрением). 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»¹⁰⁶. Вен следует главному постулату 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»¹⁰⁷. 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 исто-

¹⁰⁵ Вен П. Указ. соч. С. 26.

¹⁰⁶ Там же. С. 24.

¹⁰⁷ Там же. С. 26.

рии). 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 воспроизводит критику идеи всеобщей истории у Бенедетто 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, которая противостоит всем частным и специальным историям, потому, что желает во всякой «частной» истории увидеть проявление всеобщего. Мотивы критики идеи всеобщей истории в концепции 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 в некотором смысле начинала выполнять «репрессивные» 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 “ис-

тория 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»¹⁰⁸. 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 теория всемирно-исторического процесса, согласно Вену, никогда в действительности не была тем, чем она претендовала 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»¹⁰⁹ (курсив Вена – И. Д.). История как единое целое от нас всегда ускользает, написать такую историю невозможно. Вен признаёт «законными» лишь две крайности: «провиденциализм Града Божьего (религиозную эсхатологию – И. Д.) и эпистемологию истории; все прочее не имеет права на существование»¹¹⁰. Так, гегелевская и марксистская схемы исторического процесса в той степени, в которой они претендуют на осмысление всемирной истории в её единстве и упорядоченности, с точки зрения Вена, 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 ме-

¹⁰⁸ Вена П. Указ. соч. С. 33.

¹⁰⁹ Там же.

¹¹⁰ Там же. С. 36.

тафорически 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 вагонах»¹¹¹. 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 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 Поля Вена, отрицается возможность концептуального осмысления всемирной истории как целостности, а признается лишь множественность несводимых друг к другу и логически равноправных событийных рядов. Промежуточное положение между спекулятивной метафизической историософией и антисубстанциалистски ориентированной эпистемологией истории занимает концепция Бенедетто Кроче, в которой отрицается идея конца истории, но сохраняется возможность осмысления всемирной истории как «незавершённой целостности».

¹¹¹ Вен П. Указ. соч. С. 35.

ГЛАВА III.

НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ XX В.: ОСНОВНЫЕ СТРАТЕГИИ И ПРОБЛЕМАТИКА

1. «Абсолютный историзм» Бенедетто Кроче

В историософской концепции Бенедетто Кроче последовательно реализуется характерная для неклассического историзма антинатуралистическая и антипозитивистская направленность.

Как и Дильтей, Кроче исходит из нерасторжимого единства истории и жизни, причём под «жизнью» он понимает преимущественно (если не исключительно) *жизнь духа*. При таком подходе интерес к истории, к прошлому рассматривается как неотъемлемое проявление жизни духа как таковой. 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 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?»¹¹².

Важной концептуальной предпосылкой историософской концепции Кроче становится отказ от идеи вещи-в-себе, фундировавшей трактовку истории в немецкой классической философии. Кроче отказывается от презумпции различия исторической реальности, какой она была «сама по себе» и теми её образами и репрезентациями, которые вырисовываются в ходе познания и осмысления прошлого субъектом.

Суть разработанной Кроче концепции «абсолютного историзма» может быть представлена в следующих тезисах.

¹¹² Кроче Б. Теория и история историографии / Пер. с ит. И. М. Заславской. М.: Языки русской культуры, 1998. С. 11.

1. Всякая история есть *современная* история, прошлое живёт лишь в настоящем. История – это живая связь прошлого и настоящего. Нарушение, разрыв этой связи превращает историю в мёртвую *хронику*.

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, тогда как 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, подобно тому, как живой человек первичен по отношению к трупу.

Хроника в чистом виде невозможна, «ибо ничто внешнее, постороннее духу, не обладает существованием»¹¹³. В любом «мёртвом документе», в любом артефакте ещё теплится «жизнь духа», и при определённых условиях она может разгореться. Мысль высвечивает (актуализирует) имеющиеся в распоряжении историка документы и артефакты, всякий раз представляя их в новом свете. Исторические факты, даже и непонятные, «закрытые» от субъекта, всё равно являются *продуктами духа*. Однако история как прошлое, запечатлённое в совокупности источников (документов), может утратить живую связь с настоящим и превратиться в хронику. В определённом смысле хроника представляет собой попытку взглянуть на историю глазами естествоиспытателя, свести исторические факты к фактам естественнонаучным. Хроника, в отличие от истории (которая всегда *современна*), оторвана от актуальной жизни духа. Впрочем, этот разрыв с жизнью никогда не бывает полным и окончательным: поскольку хроника вообще может быть понята и осмыслена, она сохраняет и связь с настоящим.

История вырождается в хронику, если она всякий раз не переосмысливается, не оживляется, не актуализируется в жизни духа: «История жива, хроника мертва, история всегда современна, хроника уходит в прошлое <...>. Всякая история превращается в хро-

¹¹³ Кроче Б. Указ. соч. С. 14

нику, если не подлежит осмыслению, а лишь регистрируется с помощью абстрактных слов, некогда служивших конкретным средством ее выражения»¹¹⁴. Возможен и обратный процесс: хроника может «ожить», обрести новую жизнь в настоящем, превратиться в полноценную историю.

2. Переписывание истории, переосмысление прошлого *в свете настоящего* – не досадное недоразумение, но естественный и неизбежный процесс, составляющий 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»¹¹⁵. Вот почему мы знаем (и соответственно, имеем) всегда ту историю, которую нам важно знать *в данный момент и в данной ситуации*.

3. Философское и историческое познание в концепции Кроче принципиальным образом совпадают. Тождество философии и истории (историографии, историописания) становится возможным благодаря тому, что и философия, и историография отказываются от ложных идей и претензий. 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.

В трактовке соотношения истории и природы Кроче последовательно отстаивает *монистическую* позицию, суть которой заключается в том, что *всё есть история*, а всякое знание есть знание *историческое*. Монизм Кроче противоположен материалистическому монизму и существенно отличается от монизма гегелевской философии. У Гегеля дихотомия «история – природа» хотя и присутствует, но не имеет *изначального* смысла (история и природа рассматриваются как самостоятельные и онтологически различные способы самопроявления духа), Кроче же стремится оконча-

¹¹⁴ Кроче Б. Указ. соч. С. 13

¹¹⁵ Там же. С. 29.

тельно преодолеть онтологический и методологический дуализм: «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»¹¹⁶.

Мысль, согласно Кроче, всегда направлена на историю, а история едина, её нельзя ограничить лишь человеческой областью. Природный объект, вырванный из контекста истории, «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»¹¹⁷. Природа как «произведение разума» и «абстрактная конструкция» действительно не имеет истории, но только потому, что она является *ничем*, «в ней нет ничего реального»¹¹⁸. В той же степени, в которой природа *реальна*, она есть «историческое образование и историческая жизнь»¹¹⁹, часть единой *исторической* действительности. Разделение истории и природы («человеческой истории» и «естественной истории») может быть лишь абстрактным и условным.

Утверждая единство действительности как действительности *исторической*, Кроче тем не менее не отрицает своеобразия человеческой истории по сравнению с историей природы. Источник этого своеобразия, однако, заключается не в онтологической специфике человеческого мира по сравнению с миром природы, но в присущей субъекту способности понять и актуализировать («оживить») прошлое. Показателен в этом отношении следующий фрагмент: «Желаете понять подлинную историю травинки? Прежде всего попытайтесь перевоплотиться в эту травинку, а если не удастся – довольствуйтесь анализом ее частей и при желании сочиняйте их псевдоисторию»¹²⁰. Неспособность субъекта сделать тот или иной фрагмент прошлого (не важно, природного или человеческого) предметом *своей* мысли не следует рассматривать в каче-

¹¹⁶ Кроче Б. Указ. соч. С. 80.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Там же.

¹¹⁹ Там же.

¹²⁰ Там же. С. 81.

стве подтверждения изначального онтологического дуализма природы и истории.

Никаких чётких границ между «человеческой историей» и «историей природы» («естественной историей»), с точки зрения Кроче, быть не может: «В так называемой “человеческой истории” тоже есть “история естественная”, а так называемая “естественная история” тоже была когда-то “человеческой”, то есть историей духа, хотя теперь, отодвинувшись от нас на такое расстояние, она предстает пред нашим не способным проникнуть внутрь ее взором как мумия, как механизм»¹²¹.

История природы (естественная история) характеризуется Кроче как *псевдоистория*. Для естественной истории, представленной, например, в исторической геологии и палеоантропологии, характерен тот способ соотнесённости субъекта с прошлым, который Кроче обозначает термином «хроника». Здесь важно вспомнить, что хроника и история соотносятся в концепции Кроче как «живое» и «мёртвое». Если мёртвое может быть понято как *состояние живого*, то живое из мёртвого принципиально невыводимо. Аналогичным образом хроника может быть осмыслена как *дефективный модус* истории, историю же нельзя вывести из хроники.

Нетрудно заметить, что «абсолютный историзм» Кроче, рассматривающий всякое знание как знание *историческое* (а всякую историю как историю *актуальную, современную*) и отождествляющий философию и историографию, на деле 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».

Анализ концепции «абсолютного историзма» Кроче позволяет сделать важный вывод: доведённый до своей крайней, наивысшей

¹²¹ Кроче Б. Указ. соч. С. 80.

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 исчезает.

2. Историсофская концепция Робина Джорджа Коллингвуда: между натурализмом и историцизмом

В исследовательской литературе Коллингвуда принято относить к тому же философскому направлению, что и Кроче (неогегельянство). Для этого имеются определённые основания, однако, наряду со сходствами, в построениях этих философов имеются и существенные различия.

Сходство трактовок истории, представленных в концепциях Кроче и Коллингвуда, может быть выражено в следующих тезисах:

- Всякая история есть *современная история*, историческое прошлое доступно познанию и реконструкции постольку, поскольку оно «живёт» в настоящем;
- Всякая история есть *история мысли*, исторический процесс представляет собой воспроизведение мысли прошлого в сознании историка;
- Переписывание истории, переосмысление прошлого в свете настоящего является неотъемлемой характеристикой исторического способа мышления как такового, в силу чего историописание оказывается принципиально бесконечным, не знающим завершения процессом.

Один из важнейших вопросов в историсофской концепции Коллингвуда – это вопрос о соотношении *истории* и *природы* как регионов сущего. Этот вопрос тесно связан с вопросом о разграничении исторического и естественнонаучного типов познания. В

ходе рассмотрения этих вопросов Коллингвуд стремится избежать двух крайностей: натурализма и историцизма¹²². Первая представлена позитивистской и эволюционистской философией истории, вторая – историческими построениями Кроче и Джентиле¹²³. Для натуралистических концепций характерна *внеисторическая* (естественнонаучная) точка зрения на *историю*, тогда как в историцизме представлена *историческая* точка зрения на *природу*.

Исходный тезис и отправная точка рассуждений Коллингвуда – единство исторического бытия и исторического сознания. Согласно Коллингвуду, нет двух процессов: истории как «реального» процесса и исторического познания как «отражения» этого процесса в сознании историка. Исторический процесс изначально и есть *процесс мысли*: «Не существует особой разновидности процесса – исторического процесса и особого пути его познания – исторической мысли. 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»¹²⁴. В своей трактовке истории Коллингвуд возражает как идеалистической (гегелевской), так и натуралистической версиям философии истории. Мысль не является основанием исторического процесса, а исторический процесс нельзя рассматривать в качестве объективной предпосылки исторического познания. «Исторический процесс» и «историческое познание» – понятия соотносительные, одного нет без другого.

Из констатации единства истории как процесса и исторического познания естественным образом следует положение о том, что всякая история есть история *современная*. Поскольку история

¹²² Под «историзмом» («историцизмом») в данном случае понимается «учение, которое провозглашает релятивность ценностей, философских теорий и исторического знания» (Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 195). Историзм близок к историческому редукционизму и релятивизму.

¹²³ См.: Джентиле Дж. Введение в философию / Пер. с итал. А. Л. Зорина. СПб.: Алетейя, 2000. 470 с.

¹²⁴ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории: Автобиография. М.: Наука, 1980. С. 216.

представляет собой «воспроизведение мысли прошлого в сознании историка»¹²⁵, постольку понять прошлое *исторически* – значит включить его в контекст современной мысли. Историческое прошлое никогда не является «мёртвым грузом», совокупностью непонятных и бессмысленных пережитков, оно выступает в качестве живого *наследия*. По отношению к наследию историк может и должен занять критическую позицию, однако, необходимой предпосылкой критики является помещение элементов исторического наследия в контекст современности.

Историческое познание по самой своей природе является *принципиально незавершённым*. «Каждое поколение интересуется (а потому и в состоянии изучать исторически) теми чертами и аспектами прошлого, которые для их отцов были всего лишь мертвыми реликтами, ничего не означавшими»¹²⁶. Принципиальная незавершённость процесса историописания связана, однако, не только с тематическими сдвигами в этой области, но и с изменениями в методологии исторического познания. Вот почему «каждое новое поколение должно переписывать историю по-своему, каждый же новый историк не удовлетворяется тем, что дает новые ответы на старые вопросы: он должен пересматривать и сами вопросы»¹²⁷. История как единство исторического бытия и исторического познания – это «поток, в который нельзя вступить дважды»¹²⁸.

В своей трактовке соотношения исторического процесса и исторического познания, а также в констатации принципиальной незавершённости историописания, Коллингвуд следует за Кроче. Однако в трактовке соотношения истории и природы, исторического и естественнонаучного типов познания их пути расходятся.

Коллингвуд полагает, что предпринятая Кроче попытка растворить природу в истории и представить всё человеческое знание как знание *историческое* проистекает из той же самой методологической ошибки, что и стремление материалистов вывести исто-

¹²⁵ Кроче Б. Указ. соч. С. 218.

¹²⁶ Там же. С. 292.

¹²⁷ Там же. С. 236.

¹²⁸ Там же.

рическую реальность из внеисторической субстанции (природы). Имя этой ошибки – *методологический редукционизм*. Коллингвуд считает необходимым «определить собственную сферу исторического знания», возражая тем, кто, «утверждая историчность всех вещей, стремится растворить всякое знание в историческом знании»¹²⁹.

В неклассической философии можно выделить два подхода к размежеванию бытийных регионов природы и истории и, соответственно, естественнонаучного и исторического типов познания. Один из них (онтологический) намечен в философии жизни В. Дильтея, другой (методологический) – в неокантианстве Баденской школы (В. Виндельбанд, Г. Риккерт). В первом случае предпосылкой выделения двух типов познания («понимания» и «объяснения») выступает различная онтологическая структура бытийных регионов «истории» и «природы». Во втором случае различие естественнонаучного и исторического знания связывается с установкой познающего субъекта и применяемой им методологией (номотетической или идиографической).

В концепции Коллингвуда различие между «историей» и «природой» приобретает *онтологический* смысл, проводится на уровне философской, а не методологической рефлексии. Коллингвуд продолжает линию Дильтея и оппонирует методологически ориентированным концепциям истории, прежде всего, неокантианству.

Первым шагом на пути осознания онтологической границы между «миром природы» и «миром истории» становится различие понятий «изменение» (процесс) и «история». История предполагает изменение и становление, но не всякое изменение есть история: «Весь мир природы является миром “процесса”, или “становления”. Но не это подразумевается под историчностью объектов, ибо изменение и история не одно и то же»¹³⁰. Граница между понятиями «процесс» и «история» стало размываться в результате утверждения эволюционной концепции природы. Особенно показательны в этом отношении инспирированные эволюционизмом

¹²⁹ Кроче Б. Указ. соч. С. 200.

¹³⁰ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 200.

философские концепции Бергсона и Уайтхеда, в которых эволюция как «поток жизни» включает в себя и природные и собственно исторические процессы.

Эволюционизм растворяет природу в истории, а историю – в природе, стирая онтологические границы между этими регионами сущего. Тезис Коллингвуда заключается в том, что всякая история есть развитие и становление, но не всякое развитие может быть охарактеризовано как история. Субъект *исторического* развития должен обладать способностью *понимать* и *актуализировать* прошлое, видеть в прошлом ресурс настоящего.

Следующим шагом становится прояснение соотношения между понятиями «история» и «время». История невозможна вне времени, но она не тождественна времени. Различие между категориями «время» и «*историческое* время» (соответственно, между «прошлым» и «*историческим* прошлым») Коллингвуд поясняет на примере двух наук – археологии, которая является *исторической* наукой, и геологии, которая является частью *естествознания* (археолог – это историк, а геолог – естествоиспытатель, хотя оба имеют дело с прошлым).

Археолог занимается интерпретацией источников, материальных артефактов, следов деятельности человека прошлого. Определяющим в работе археолога выступает понимание находок и реликтов «в качестве артефактов, служащих определенным человеческим целям»¹³¹. Те или иные материальные артефакты интересны археологу постольку, поскольку они выражают определенный способ мышления людей прошлого¹³². Задача археолога, как и задача историка, заключается в том, чтобы на основании анализа материальных артефактов реконструировать этот способ мышления. Археолог, как и историк, изучает не материальные артефакты *сами по себе*, он изучает *прошлое* через его следы (источники)¹³³. Под «прошлым» в контексте историософской концепции Коллингвуда

¹³¹ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 202.

¹³² Там же.

¹³³ Подробнее об этом см.: Дёмин И. В. Философия истории как региональная онтология. Самара: Самар. гуманит. акад., 2012. С. 153-163.

понимается, прежде всего, *образ мыслей* и *образ действий* людей прошлого. Геолог «действует не как историк, а только как естествоиспытатель, мыслящий в лучшем случае квазиисторически»¹³⁴. Объекты, с которыми имеет дело геолог, не могут рассматриваться как *артефакты*, служащие тем или иным человеческим целям и выражающие определённый образ мыслей.

В историческом событии всегда различимы две стороны, внешняя и внутренняя, тогда как природные процессы такого различия не знают. Под внешней стороной исторического события Коллингвуд подразумевает всё то, что «может быть описано в терминах, относящихся к телам и их движениям»¹³⁵. Под внутренней стороной события понимается то, что «может быть описано только с помощью категорий мысли»¹³⁶. В ходе исторического познания осуществляется *перевод внешнего во внутреннее*¹³⁷.

Единство внутренней и внешней сторон исторического события выражается в категории *действия*. Всякое историческое событие представляет собой *последовательность действий*. Действия, в свою очередь, предполагают *замысел* исторического деятеля. Реконструкция этого замысла и составляет главную задачу историка. Коллингвуд замечает, что задача историка одновременно и проще, и сложнее, чем задача естествоиспытателя. С одной стороны, историк делает нечто такое, что не обязан делать естествоиспытатель: он проникает во «внутреннюю сторону события», стремясь понять цели исторических деятелей и их способ мышления. С другой стороны, «историк не обязан и не может (не переставая быть историком) подражать естествоиспытателю, занимаясь поиском причин и законов событий»¹³⁸.

Существенное значение для понимания исторической концепции Коллингвуда имеет трактовка прошлого как *опыта*: «Для историка действия, историей которых он занимается, – не зрелища,

¹³⁴ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 202.

¹³⁵ Там же. С. 203.

¹³⁶ Там же.

¹³⁷ См.: Блюхер Ф. Н. Философские проблемы исторической науки. М.: ИФРАН, 2004. С. 30-31.

¹³⁸ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 204.

данные наблюдению, но живой опыт, который он должен пережить в собственном уме»¹³⁹. Учитывая многозначность понятия «опыт», необходимо уточнить, что в данном случае речь идёт не о непосредственном чувственном восприятии (такое применительно к прошлому невозможно), но о такой форме освоения действительности, при которой теория неотделима от практики, а познание – от деятельности¹⁴⁰.

Невозможность представить тот или иной фрагмент прошлого в качестве исторического опыта характеризует не само прошлое, но изучающего это прошлое историка. Так, некоторые историки «не находят в тех или иных периодах истории ничего разумного и называют их темными веками», но «такие характеристики ничего не говорят нам о самих этих веках, хотя и говорят весьма много о людях, прибегающих к подобным определениям»¹⁴¹. Историческое познание всегда есть *самопознание*, оно говорит не только о прошлом, но и о самом историке: «Историческое исследование показывает историку возможности его собственного ума»¹⁴². Исторический опыт есть *опыт самопознания*.

Трактовка исторического прошлого как *опыта* высвечивает важный аспект в различии природы и истории: в природе прошлое *умирает*, сменяясь настоящим, историческое же прошлое *продолжает жить* в настоящем. Историческое прошлое доступно нашему познанию в той степени, в которой оно «живо».

Если главную ошибку *историцистских* концепций Коллингвуд усматривает в абсолютизации исторического способа познания, в стирании границ между историей и природой, то основная ошибка *натуралистических* версий философии истории заключается в смешении природных процессов с процессами историческими, прошлого *природы* и *исторического* прошлого. В этой связи представляет особый интерес культурно-историческая монадо-

¹³⁹ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 208.

¹⁴⁰ См.: Дёмин И. В. Проблема соотношения исторического опыта и исторического нарратива в постметафизической философии истории // Клио. 2014. № 8(92). С. 3-6.

¹⁴¹ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 208.

¹⁴² Там же.

логия Шпенглера. Она парадоксальным образом соединяет элементы историцистского и натуралистического подходов. Абсолютизируя уникальность, самобытность, самодостаточность и «закрытость» культур, Шпенглер полагал, что греческая математика для человека новоевропейской культуры является не только чуждой, но и непонятной¹⁴³. В такой трактовке Коллингвуд усматривает влияние натурализма, который ставит знак равенства между *прошлым природных объектов* и *историческим прошлым*. В действительности же античная математика не только понятна нам, на ней основывается и математика современная. «Она не мертвое прошлое математической мысли, которой некогда оперировали лица, чьи имена и годы жизни нам неизвестны. Она живое прошлое нынешних наших математических изысканий, прошлое, которое мы все еще воспринимаем и которым пользуемся, как нашим сегодняшним богатством»¹⁴⁴. Этот пример Коллингвуд использует в качестве иллюстрации своего тезиса о том, что всякая история есть история *современная*, а историческое прошлое – это опыт, который мы усваиваем в ходе исторического познания.

Следуя тезису о том, что всякая история есть история *современная*, соответственно, всякое прошлое есть прошлое *этого* настоящего, можно заключить, что прошлое как прошлое *живое* сохраняется в самом акте исторического мышления и только в нём.

Трактовка исторического прошлого как опыта, который должен быть усвоен историком, позволяет по-новому взглянуть на историописание и его значение в структуре человеческого бытия. Историческое познание, по Коллингвуду, представляет собой универсальный способ освоения прошлого. Посредством историописания чужой опыт (чужой образ мышления) переосмысливается в контексте настоящего и становится *нашим* опытом. В этом смысле человек есть существо, способное пользоваться опытом других, поскольку «почти все операции, совершаемые нашим сознанием,

¹⁴³ См.: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1998. С. 213-226.

¹⁴⁴ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 215.

суть операции, которым мы обучались у других, уже овладевших ими»¹⁴⁵.

Главное различие историософских концепций Кроче и Коллингвуда заключается в трактовке соотношения истории и природы. Кроче разрабатывает онтологию монистического типа, в которой действительность отождествляется с действительностью исторической, а историческое знание – со знанием как таковым. Различия между исторической и природной действительностью, между «человеческой историей» и «естественной историей» у Кроче оказывается условным и относительным. Коллингвуд в своей историософской концепции исходит из презумпции наличия онтологических различий между «историей» и «природой», между эволюцией природы («естественной историей») и собственно человеческой историей как историей мысли, между историческим прошлым и прошлым природных объектов. Онтологическая разнородность «мира природы» и «мира истории» у Коллингвуда обуславливает методологическое различие между историческим и естественнонаучными способами познания.

3. Философия истории Льва Карсавина в постметафизическом контексте

Философия истории Карсавина интересна, как минимум, в двух аспектах. Во-первых, это, пожалуй, единственная в русской философии 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 связанными друг с другом. Теория и методология исторического

¹⁴⁵ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 215.

познания, намеченная 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)»¹⁴⁶. Этот тезис Карсавина 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»¹⁴⁷. В первой трети XX в. методологизм в области историософии 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)¹⁴⁸ оценивается Карсавиным как *принципиально нереализуемый*. Методология «отнесения к ценностям» не может обойтись без «онтологии», то есть без представлений «о самой природе исторического бытия и о стыдливо скрываемом за поня-

¹⁴⁶ Карсавин Л. П. Философия истории. СПб.: АО Комплект, 1993. С. 17.

¹⁴⁷ Там же. С. 17.

¹⁴⁸ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Пер. с нем. А. Ф. Зотова. М.: Республика, 1998. С. 44-128.

тием «системы ценностей» Абсолютном»¹⁴⁹. Неокантианская методология «отнесения к ценности» имплицитно уже 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)¹⁵⁰.

Под «метафизикой истории» Карсавин понимает «конкретное познание исторического процесса в свете наивысших метафизических идей»¹⁵¹. 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 элементов¹⁵².

Карсавин предпочитает говорить не о *частях* или *элементах*, но о *моментах* всеединства, чтобы подчеркнуть присущий всеединству (всеединому субъекту) характер *органической целостности*. Всеединство присутствует в каждом своём моменте, но в «стяжённом» виде. Термином «стяжённое всеединство», заимствованным у Николая Кузанского¹⁵³, Карсавин обозначает особый

¹⁴⁹ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 16.

¹⁵⁰ Там же. С. 16.

¹⁵¹ Там же. С. 15.

¹⁵² Философия: энциклопедический словарь / Под ред. А. А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. С. 190.

¹⁵³ «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 другой¹⁵⁴. 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»¹⁵⁵.

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.). Субъекта как такового нет *вне его качествований*, отдельно от них: «Субъект – это и каждое отдельное качествование, и все они вместе, причём, когда “развёрнуто” какое-то одно качествование, то все остальные не исчезают, но даны в нём в “свёрнутом”, неразличимом и недифференцированном состоянии – в форме “стяжённо-го (все)единства”»¹⁵⁶. 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 вопросы 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

¹⁵⁴ 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.

¹⁵⁵ *Хоружий С. С.* Жизнь и учение Льва Карсавина. С. XXV.

¹⁵⁶ *Моисеев В. И.* Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. С. 181.

(моментов) исторического субъекта, но при этом «без истории как “науки” нет истории как действительности»¹⁵⁷. Как можно истолковать этот тезис в контексте метафизики всеединства? 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 развития и определяется его как «познавательную актуализацию»¹⁵⁸. Познание *актуализирует* развитие. Познание является не просто *выражением, манифестацией* процесса развития, но и одним из *способов* его *осуществления*.

Познание развития (историческое познание) рассматривается Карсавиным как *самопознание*¹⁵⁹. Мысль о том, что историческое и социально-гуманитарное познание есть *самопознание*, является общим местом в философско-методологической литературе. Однако 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 момен-

¹⁵⁷ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 212.

¹⁵⁸ Там же. С. 63.

¹⁵⁹ Там же. С. 64.

тов¹⁶⁰. 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 качественностей исторического субъекта и моментом истории (исторического бытия), историческое познание само «подлежит эмпирическому развитию»¹⁶¹, то есть «имеет историю», исторично. В этом смысле можно говорить об истории самой исторической науки, учитывая, однако, что историческая наука есть одно из качественностей исторического субъекта как целостности. Невозможно рассматривать историческую науку вне её соотнесённости с тем историческим субъектом, качественностью которого она является.

Субъектом исторического (всемирно-исторического) развития у Карсавина выступает «всеединое человечество», «человечество как конкретное всевременное и всепространственное единства всех своих моментов или индивидуализаций»¹⁶². Следовательно, история в самом общем смысле – это развитие всего *человечества*. Развитие человечества как всеединого субъекта всякий раз реализуется в отдельных качественностях (наука, философия, религия, государственность и т. д.¹⁶³), конкретизируется, индивидуализируется и дифференцируется в отдельных исторических субъектах (народах, социальных группах, культурах, индивидах). Следовательно, в более специальном смысле мы можем говорить об *истории качественностей и истории субъектов*, каждая из которых есть не что иное, как конкретизация и индивидуализация истории человечества как всеединства.

2. Развитие и субъект развития

¹⁶⁰ Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть II. СПб.: Алетейя, 2000. С. 194.

¹⁶¹ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 212.

¹⁶² Там же. С. 102.

¹⁶³ «Религиозность и религиозная догма, философия и наука, право, социальный, экономический, государственный строй и т. д. являются примерами исторических моментов-качественностей» (Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 108).

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»¹⁶⁴.

Карсавин проводит чёткое различие между понятиями «изменение» и «развитие». Это различие у него коррелирует с различием «мира природы» и «мира истории». Под «изменением» Карсавин понимает «непрерывно меняющуюся во времени систему взаимоотношений пространственно разъединённых элементов»¹⁶⁵. 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 атомизации¹⁶⁶;
- развитие *непрерывно*, тогда как изменение *дискретно*;
- развитие происходит *изнутри* самого развивающегося, оно не приходит к субъекту извне.

Карсавин отмечает, что термин «развитие», вследствие самой своей этимологии, предрасполагает к ошибочному толкованию. Раз-витие (e-volutio, ex-plicatio) 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»¹⁶⁷. Карсавин полагает, что для обозначения того смысла, который обычно передаётся термином

¹⁶⁴ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 210.

¹⁶⁵ Там же. С. 19.

¹⁶⁶ «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)

¹⁶⁷ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 34.

«развитие», удобнее было бы воспользоваться словом «витие» или «витье» («*volutio*», «*plicatio*»)¹⁶⁸.

Главное отличие «развития» от «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 и субъект в развитии*.

Развитие протекает *во времени*. Субъект же «объемлет» всё развитие (весь процесс развития). Отсюда следует *всевременной* (сверхвременной) характер бытия субъекта¹⁶⁹. 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 качеством, всеединым или “единым и всяческим”, ибо развитие не безразличность, а и единство и множество»¹⁷⁰. Такие привычные высказывания, как, например: «субъект развивается», «субъект проходит определённые стадии своего развития» и т. д., могут быть приняты лишь с известными оговорками. Субъект не «развивается», субъект – это и есть *целостность своего развития*.

В такой трактовке истории можно обнаружить сходство с неклассическим историзмом (Дильтей, Кроче, Хайдеггер, Гадамер). Так, история, по словам Хайдеггера, не есть ни взаимосвязь движения изменяющихся во времени объектов, ни «свободнопарящая последовательность переживаний субъектов». Тезис об историчности *Dasein* говорит, что историчен не свободный от мира субъект, а сущее, которое экзистировует как бытие-в-мире. Событие ис-

¹⁶⁸ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 34.

¹⁶⁹ 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.

¹⁷⁰ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 20.

тории есть событие бытия-в-мире (*Geschehen des In-der-Welt-seins*)¹⁷¹. 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 прошлого, настоящего и будущего*. Субъект не просто «*преживает*» в истории (как внешнем по отношению к нему временном потоке, потоке «мирового времени»), субъект не просто «*имеет историю*» (в качестве «груза прошлого» или определённого «исторического багажа»), субъект – это *и есть история* как целостность и взаимосоотнесённость прошлого, настоящего и будущего.

3. Критика принципа детерминизма в историософии Карсавина

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 описания и объяснения процессов *изменения*, но не может применяться к процессам *развития*. Причина – это всегда причина *изменения*, причин *развития* быть не может. «С непрерывностью развития, – пишет Карсавин, – причинное взаимоотношение элементов согласовать трудно: развитие не допускает деления развивающегося на “элементы”»¹⁷². 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 требованием «научности»: «Обычно признаком “научности” истории полагается

¹⁷¹ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 2001. S. 388.

¹⁷² Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 22.

причинное объяснение исторических “фактов”; и во всякое определение исторической науки включают, в том или ином виде, термин “причина”»¹⁷³. 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»¹⁷⁴.

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»¹⁷⁵.

Карсавин показывает, что установка на поиск причин исторических событий и явлений несовместима с самим существом исторического. Он приводит многочисленные примеры, показывающие невозможность причинного объяснения в истории, несостоятельность различных версий детерминизма (географического, экономического) 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 этими качествами возможна определённая *корреляция (одновременность, взаимосотнесённость)*, но не причинная связь. Простое *сосуществование* различных явлений в истории не означает их причинную связь. Чтобы можно было говорить о наличии причинно-следственных связей, отмечает Карсавин, необходима ещё их регулярность, повторяемость, «достаточная для применения методов сходства и различия»¹⁷⁶.

Почему между отдельными моментами-качествами не может существовать причинной связи? Это объясняется тем, что каждый момент в потенциальном, стяжённом виде, содержит в себе *всеединство*, то есть всё множество моментов всеединого субъекта.

¹⁷³ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 21.

¹⁷⁴ Там же. С. 22.

¹⁷⁵ Там же. С. 34.

¹⁷⁶ Там же. С. 33.

екта. Так, например, в особенностях национального костюма того или иного народа проявляются (пусть и косвенным, опосредованным и неполным образом) и социальный строй данного народа, и религия, и особенности его государственной жизни, и многое другое. Данный конкретный момент (национальный костюм) следует рассматривать не как «следствие» всех перечисленных «факторов», якобы «детерминирующих» его, 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 базовой интуиции всеединства, – это отсутствие чётких методологических границ между философско-теоретическим и историческим способами познания, между «теорией» и «историей». «Высшею задачею 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»¹⁷⁷. «Мир в целом», однако, традиционно рассматривается в качестве темы философского (метафизического) 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»¹⁷⁸. Здесь Карсавин почти дословно воспроизводит тезис Б. Кроче о единстве истории и философии.

Карсавин, как и Кроче, стремится преодолеть дуализм «истории» и «природы». Дуализм этот преодолевается как на *онтологическом*, так и на *методологическом* уровнях. Если позитивистская и натуралистическая мысль стремилась вывести историю из природы, а неокантианство постулировало неснимаемый дуализм двух методов познания и, соответственно, «наук о природе» и «наук о

¹⁷⁷ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 81.

¹⁷⁸ Там же.

духе» (культуре, человеку), 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»¹⁷⁹. Подлинная задача философии – *понять природу из истории*, *понять природное бытие как умаление истории, исторического бытия*.

Если принять сказанное, неокантианский тезис о равноудалённости философии от всех «частных» наук утрачивает свою очевидность. Историческая наука стоит *ближе* к философии, чем естественнонаучные дисциплины. Между философией (метафизикой всеединства) 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 отсутствуют чёткие дисциплинарные границы. «История в узком и точном смысле этого слова, пишет Карсавин, – усматривает и изучает развитие там, где оно полнее всего обнаруживается»¹⁸⁰. 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 «индивидуальной» биографией, историей коллективного субъекта и историей всего человечества нет и не может быть. Методология познания во всех случаях остаётся одной и той же. Карсавин иллюстрирует этот тезис на примере биографии и автобиографии.

Автобиографию Карсавин рассматривает в качестве модели исторического познания как такового¹⁸¹. «Автобиография является

¹⁷⁹ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 82.

¹⁸⁰ Там же. С. 81.

¹⁸¹ Аналогичный ход мысли мы встречаем и в построениях другого яркого представителя философии всеединства – С. Л. Франка. Франк также прово-

одним из наиболее ярких примеров и наиболее удачных применений исторического метода»¹⁸². 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 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 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»¹⁸³. Жёсткой границы между биографией и историей общества, народа, культуры, не существует. Биография (автобиография) и история «высшей индивидуальности» соотносятся как момент (или качество) всеединства и сам всеединный субъект.

Граница между биографией и историей общества или народа всегда *условна и относительна*. «История индивидуальности не-

дит 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).

¹⁸² Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 83.

¹⁸³ Там же. С. 86.

уловимо и неизбежно переходит в историю вообще»¹⁸⁴. 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 «качествований» «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»¹⁸⁵. В такой трактовке отчётливо проявляется антиноминалистическая и антипозитивистская направленность историософии Карсавина.

Универсальность исторического метода, его применимость на всех «уровнях» историописания (от отдельной биографии до истории всего человечества) связана с тем, что *метод* в данном случае мыслится как нечто неотделимое 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»¹⁸⁶. 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 начала понимается как «абстрактное», «отвлечённо-общее». Кар-

¹⁸⁴ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 86.

¹⁸⁵ Там же.

¹⁸⁶ Там же. С. 212.

савин 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 и всеобщего (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.

5. Взаимосоотнесенность прошлого и настоящего в метафизике Карсавина

Как уже было сказано, всякий субъект в контексте метафизики всеединства мыслится как целостность своего развития, как *единство прошлого, настоящего и будущего*. Этот тезис имеет равную силу применительно к человечеству (как всеединому субъекту) и ко всякому иному субъекту (народу, социальной группе, индивиду).

Прошлое, настоящее и будущее в такой трактовке рассматриваются в качестве моментов (качественностей) бытия «всевременного», всеединого субъекта. Карсавин, вслед за Августином, трактует прошлое как «вспоминаемое» прошлое, а настоящее – как воспринимаемое (переживаемое) настоящее¹⁸⁷. Прошлое обнаруживает

¹⁸⁷ Подробнее о понимании времени и временных моментов у Августина см.: *Гайденок П. П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 55-67.

себя в *воспоминании*, настоящее – в *восприятии*, будущее – в *предвосхищении*. Аналогичный ход мысли характерен и для феноменологических трактовок времени (от Гуссерля до Хайдеггера и Сартра).

В контексте метафизики всеединства прошлое как *вспоминаемое* прошлое отличается от настоящего (воспринимаемого, переживаемого 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»¹⁸⁸. Степень яркости и интенсивности «образов прошлого» в разных воспоминаниях может быть *различной*. Воспоминание по степени своей интенсивности может почти вплотную приближаться к восприятию и переживанию: «иногда мы снова почти видим и слышим прошлое»¹⁸⁹, в этих случаях прошлое как бы «живёт» в нас, «имеет свой голос» в нашем настоящем. «Талант историка, – отмечает Карсавин, – заключается в умении заставить прошлое говорить громче и отчетливее»¹⁹⁰. 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 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 субъекта, с другой

¹⁸⁸ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 45.

¹⁸⁹ Там же. С. 45.

¹⁹⁰ Там же. С. 286.

стороны, воспоминание есть «убледнённая» модификация восприятия.

В контексте метафизики всеединства это противоречие разрешается следующим образом: 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» показал, что в душевной жизни «не существует тех резких непродоходимых разграничений, которые даны в логических различиях между предметными содержаниями, а есть постоянная непрерывность в переходе от одного к другому»¹⁹¹. 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 ложно¹⁹².

Воспоминание не означает отрицания и отсутствия восприятия, и наоборот: наличие актуального восприятия не исключает возможности воспоминания. «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 всеединого субъекта присутствует в «стяжённом» виде всё множество моментов всеединства, вся полнота душевной жизни: «Всякий момент души есть она сама, но в стяженности и потенциальности»¹⁹³. Припоминание прошлого не просто *дополняет* наше восприятие настоящего или каким-то образом *коррелирует* с ним. В нашем воспоминании *уже*

¹⁹¹ Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 488.

¹⁹² 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.

¹⁹³ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 47.

содержится и восприятие настоящего, и предвосхищение будущего. Верно, разумеется, и обратное: в наше восприятие *заранее уже встроены, включены* моменты памяти (воспоминания) и предвосхищения.

В контексте философии истории и методологии исторического познания особое значение приобретает тезис об опосредованности прошлого настоящим и настоящего – прошлым. «Прошлое, – пишет Карсавин, – познается в настоящем, из настоящего, через настоящее. Оно самолично присутствует в настоящем, однако не во всецелости своей, а, подобно воспоминаемому, *убледненно*»¹⁹⁴. Прошлое – это «действительность, *вспоминаемая настоящим*»¹⁹⁵. Карсавин подчёркивает, что вспоминается «не копия действительно бывшего, не реконструкция его мною, но само это *бывшее*»¹⁹⁶. *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»¹⁹⁷.

В работе Карсавина «Философия истории» содержится фрагмент, который заставляет 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»¹⁹⁸. В нашем воспоминании прошлое не просто «повторяется» и 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*

¹⁹⁴ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 281.

¹⁹⁵ Там же. С. 283.

¹⁹⁶ Там же.

¹⁹⁷ Там же.

¹⁹⁸ Там же. С. 45.

и *восполнении* прошлого в контексте целостного бытия всеединого субъекта? В том смысле, что наше обращение к прошлому всегда *опосредовано* восприятием настоящего. Прошлое не есть нечто окончательно *ставшее*, раз навсегда *данное* и *неизменное*. Прошлое – это не «мёртвый груз», но живая сила традиции. Восполнение и «восполнение» прошлого – это *момент и одно из проявлений развития 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 обретает новый, неожиданный смысл: «Поскольку прошлое еще живо в настоящем, оно в исторической науке и называется *источником* (Quelle, source), ярким и точным в метафоричности своей термином»¹⁹⁹ (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 познание настоящего, в том числе и *самопознание субъекта*.

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* «видением» настоящего и будущего). Восприятие настоящего одновременно *ретроспективно* и *проективно*, опосредовано реконструкциями прошлого и проектами будущего. Наконец, предвосхищение и проектирование будущего опосредовано нашим видением прошлого и настоящего.

6. *Предмет исторического познания в свете метафизики всеединства*

¹⁹⁹ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 283.

Трактовка прошлого, настоящего и будущего как взаимоопосредующих и взаимоопосредованных моментов развития всеединого субъекта заставляет по-новому ответить на вопрос о предмете исторического познания. Традиционное определение истории как *науки о прошлом* представляется 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»²⁰⁰. Историческая наука «постигает прошлое чрез настоящее и настоящее чрез прошлое, и не как разъединенные моменты, а как непрерывный процесс»²⁰¹. 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 наоборот²⁰²). 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, обособленно 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»²⁰³. «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». Пред-

²⁰⁰ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 277.

²⁰¹ Там же.

²⁰² Там же.

²⁰³ Там же.

метом первой является «нераздельное и неслиянное» единство прошлого и настоящего, предметом второй – настоящее и будущее в их взаимосоотнесённости. Однако непреодолимой границы между «исторической наукой» и «философской публицистикой» нет. Речь идёт не столько о разных *типах* познания, сколько о моментах (аспектах) процесса познания развития.

Определив историю как науку о прошлом и настоящем в их взаимоотноительности, взаимосоотнесённости, взаимоопосредованности, Карсавин в другом месте своей книги говорит, что «история в собственном смысле слова есть наука о конкретном прошлом»²⁰⁴. Есть ли здесь противоречие? Нет, так как конкретное («живое») прошлое невысказуемо 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 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 и одно из выражений исторического развития «всеединого человечества»²⁰⁵.

7. Различение первичной и вторичной историчности в метафизике Карсавина

Следуя традиции, начало которой было положено ещё Августином²⁰⁶, 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.

²⁰⁴ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 282.

²⁰⁵ Там же. С. 17.

²⁰⁶ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). М.: Мысль, 1979. С. 330-341.

«Предмет истории, – пишет Карсавин, – всегда социально-психическое; и только на основе психического возможен исторический синтез»²⁰⁷. 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»²⁰⁸ (курсив мой – И. Д.). Карсавин признаёт определённую *корреляцию* между природной средой и историческим субъектом, но отказывается от географического (и биологического) детерминизма и редукционизма, отвергает возможность объяснения истории *из природы*. Он исходит из того, что «всякая историческая индивидуальность или личность определяется не извне, а изнутри, из нее самой»²⁰⁹. Корреляция между природно-географическими условиями и социально-психическим бытием исторического субъекта оказывается возможной благодаря тому, что материально-пространственное («природа») и социально-психическое («культура», «история») 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 «ублещённом» 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* (артефакты материальной

²⁰⁷ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 30.

²⁰⁸ Там же. С. 32.

²⁰⁹ Там же. С. 118.

культуры). «Не может быть связи развития, т. е. *исторической* связи, между пространственно разъединенными вещами, пока не преодолевается их разъединенность и материальность. Повесьте 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»²¹⁰ (курсив Карсавина – И. Д.).

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 идёт о возможности и необходимости их объяснения в терминах *социально-психического бытия*: «Когда <...> вы сумеете объять ваш материал категориями социально-психического, он оживет, приобретет исторический смысл и ценность, а чисто-материальные предметы (в нашем примере – костюмы) станут выражать, символизировать, при всей разъединенности своей, непрерывное развитие некоторого качества»²¹¹. Важной и интересной представляется метафора «оживления»: материальные вещи (артефакты культуры), приобретая *исторический* (культурно-исторический) смысл и ценность, как бы «оживают» в сознании и актуальном бытии субъекта.

В каком смысле «нечеловекообразное» существо (артефакты материальной культуры) может быть историческим, историчным? Благодаря чему артефакты приобретают исторический смысл, попадают в историческое измерение? Ответ Карсавина таков: благодаря тому, что это существо берётся в качестве одного из проявлений, одной из конкретизаций какого-то *исторического единства* (субъекта). Костюм и 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

²¹⁰ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 100.

²¹¹ Там же.

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»²¹². Любые материальные артефакты имеют историческое значение в той степени, в какой они способны символизировать (конкретизировать) то или иное качественное всеединого субъекта.

Так обстоит дело с артефактами материальной культуры, то есть с вещами, которые создаются в 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 исторического*. Карсавин признаёт, что для историка, изучающего прошлое в его соотнесённости с настоящим, границы между «душевно-психическим» (собственно *историческим*) и материально-пространственным (*природным*) являются простой данностью и он (изнутри своей дисциплины) не может ответить на вопрос о соотношении истории и природы²¹³.

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»²¹⁴. Природное бытие и бытие историческое рассматриваются как качественного *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

²¹² Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 101.

²¹³ Там же. С. 324.

²¹⁴ Там же.

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 природном²¹⁵.

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 качественности исторического субъекта. «Костюм» или «орудия труда» *имеют историю* и, следовательно, могут быть предметом исторического познания благодаря тому, что в них проявляется исторический субъект как развивающаяся целостность.

4. Экзистенциальная историософия Карла Ясперса

Историософская концепция Ясперса, представленная в работе «Истоки истории и её цель»²¹⁶ (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.

²¹⁵ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 328.

²¹⁶ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.

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»²¹⁷. Этот тезис сочетается у Ясперса с мыслью о *принципиальной незавершённости* исторического развития. В *онтологическом* плане незавершённость проявляется в том, что история не может закончиться, исчерпав себя, а может лишь *прерваться* в результате природной, космической катастрофы, способной 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»²¹⁸.

Прошлое никогда не завершено и 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»²¹⁹. 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 смыслов²²⁰, главный из которых заклю-

²¹⁷ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 243.

²¹⁸ Там же.

²¹⁹ Там же. С. 266.

²²⁰ 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.

чается 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 незавершённой 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»²²¹. Ясперс ставит знак равенства между сущностной *незавершённой* человека и его *историчностью*²²².

Существенное значение для осмысления проблемы единства исторического процесса имеет трактовка соотношения *истории* и *природы*: «История, – пишет Ясперс, – 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»²²³. Ясперс сравнивает два типа развития: развитие в природе и собственно историческое развитие. Общим для них является необратимый характер процессов²²⁴, различие же заключается в том, что «природа не осознает себя в своей истории»²²⁵, это «процесс, который про-

²²¹ Ясперс К. Указ. соч. С. 242.

²²² В различных неклассических историософских концепциях на первый план выходят разные смыслы понятия «историчность». В большинстве случаев термин «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.

²²³ Ясперс К. Указ. соч. С. 244.

²²⁴ Там же.

²²⁵ Там же.

сто идет, не осознавая себя»²²⁶. Исторический процесс, напротив, предполагает осмысление, осознание, рефлексию, которая находит своё выражение в различных формах историописания. Если природа «служит только материалом для простого повторения общих форм и законов»²²⁷, то «история есть то происходящее, которое, пересекая время, уничтожая его, соприкасается с вечным»²²⁸. 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 происходит крайне медленно: «Видимый аспект ее в масштабе человеческой жизни – просто повторение одного и того же»²²⁹. В этой связи Ясперс даёт интересную трактовку циклическим версиям всемирной истории (Шпенглер, Тойнби). В основании данного типа историософской рефлексии лежит ориентация на тот способ развития, который характерен для *природы*, природного бытия. Цивилизационно-циклические концепции всемирной истории являются выражением присущей новоевропейскому человеку привычки «мыслить в категориях мира природы»²³⁰.

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»²³¹.

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 мень-

²²⁶ Ясперс К. Указ. соч. С. 244.

²²⁷ Там же. С. 242.

²²⁸ Там же. С. 242 .

²²⁹ Там же. С. 244.

²³⁰ Там же.

²³¹ Там же. С. 251.

шей 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» исторического развития 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. Она не может исчерпать себя и прийти к своему логическому концу. Как уже было показано, потенциальная *бесконечность истории* связывается Ясперсом с экзистенциальной *конечностью* и незавершенностью *человеческого 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: религиозно-эсхатологические и рационалистические. «Конструкции единой истории человечества были попытками объяснить знание о единстве либо божественным откровением, либо способностью разума»²³². 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»²³³. Христианский провиденциализм и линейные европоцентристские схемы всемирной истории (Гегель, Маркс, эволюционисты) оказываются для Ясперса равно неприемлемыми: «Историю в це-

²³² Ясперс К. Указ. соч. С. 265.

²³³ Там же.

лом мы не способны ощутить ни как действительность, ни как пророческое видение»²³⁴.

«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»²³⁵, 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 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.)»²³⁶.

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»²³⁷. Идея единства человеческой истории является одной из важных составляющих осмысленности и понятности универсума как такового.

²³⁴ Ясперс К. Указ. соч. С. 267.

²³⁵ Там же. С. 265.

²³⁶ Там же. С. 266.

²³⁷ Там же.

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 в мире. Различные теории всемирной истории 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»²³⁸.

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»²³⁹. «История заставляет того, кто взирает на нее, обратиться к самому себе и своему пребыванию в настоящем»²⁴⁰. Чем глубже мы понимаем прошлое, тем глубже мы понимаем и настоящее, своё место в мире.

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»²⁴¹. 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 по своему убедителен, но, в то же время, содержит в себе и некоторую двусмысленность. Ясперс разбирает различные варианты ответа на вопрос об основаниях единства истории, которые давались в рамках классической историософской рефлексии, и находит их недостаточными. В то же время, он обнаруживает и «следы исти-

²³⁸ Ясперс К. Указ. соч. С. 264.

²³⁹ Там же. С. 276.

²⁴⁰ Там же. С. 274.

²⁴¹ Там же. С. 264.

ны» 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»²⁴².

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»²⁴³, «для постижения единства недостаточно самого ясного сознания или высокого духовного творчества»²⁴⁴.

Подлинную основу единства человеческой истории Ясперс усматривает в возможности *экзистенциальной коммуникации*²⁴⁵ и 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»²⁴⁶. Способность к пониманию другого и чужого, к 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 настоятельного требования человеческой природы, возведением невозможности данного момента в абсолютную невозможность»²⁴⁷.

²⁴² Ясперс К. Указ. соч. С. 267.

²⁴³ Там же. С. 266.

²⁴⁴ Там же.

²⁴⁵ О понятии экзистенциальной коммуникации у Ясперса см.: 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.

²⁴⁶ Ясперс К. Указ. соч. С. 262.

²⁴⁷ Там же. С. 270.

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»²⁴⁸. Единство истории, по Ясперсу, – это всегда *становящееся* единство²⁴⁹. 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 общеисторического бытия²⁵⁰. «Осевое время» – это «священная» эпоха мировой истории²⁵¹. «А священная история потому и священна, что хотя она и происходит на земле, но корни и смысл ее – неземные»²⁵².

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 возможно-

²⁴⁸ Ясперс К. Указ. соч. С. 270.

²⁴⁹ Губман Б. Л. Смысл истории: Очерки современных западных концепций. М.: Наука, 1991. С. 125

²⁵⁰ Гайденко П. П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 24.

²⁵¹ Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. С. 314.

²⁵² Там же.

стями»²⁵³. В такой трактовке идеи единства истории отчётливо проявляется преимущество 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 таковое²⁵⁴.

Всё доступное нам в истории, согласно Ясперсу, 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* мыслящим и действующим субъектом и являются предметом «философской веры». Ясперс преодолевает свойственное классической историософии понимание всемирной истории как завершённой (или рассматриваемой в перспективе *возможного* и *ожидаемого* завершения) целостности. Он исходит из того, что человек всегда находится *внутри* истории как принципиально *незавершённого процесса*. Всемирная история не может быть постигнута разумом как обозримое и завершённое целое. «История не завершена, она таит в себе бесконечные возможности»²⁵⁵, 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 веры²⁵⁶. 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

²⁵³ Ясперс К. Указ. соч. С. 270.

²⁵⁴ См.: Берковский Й. Философия истории Канта в современном прочтении // Философские науки. 1997. № 3-4. С. 121-143.

²⁵⁵ Ясперс К. Указ. соч. С. 276.

²⁵⁶ Гайденок П. П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса. С. 20.

знанием, а потому может восприниматься как прафеномен и религии, и науки»²⁵⁷.

Стремление постичь историю как целостность связано с определённым экзистенциальным состоянием, которое Ясперс определяет как «неудовлетворённость историей»²⁵⁸. Неудовлетворённость историей порождает в человеке желание вырваться за её пределы, стать 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»²⁵⁹. В неудовлетворённости историей и в стремлении человека преодолеть 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»²⁶⁰.

Ясперс рассматривает различные пути и способы «трансцендирования» человеком собственной исторической обусловленности. Вопросание об историчности мироздания в целом, о смысле истории как целостности – это один из способов «выхода» человека за границы истории. «Понимание истории в ее целостности выводит нас за пределы истории»²⁶¹, 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.

²⁵⁷ Ясперс К. Указ. соч. С. 20.

²⁵⁸ Там же. С. 277.

²⁵⁹ Там же.

²⁶⁰ Губман Б. Л. Смысл истории: Очерки современных западных концепций. М.: Наука, 1991. С. 119.

²⁶¹ Ясперс К. Указ. соч. С. 279.

Однако само это вознесение над историей, преодоление истории «остаётся задачей в рамках истории»²⁶². «Мы живем, не обладая знанием о единстве, но, поскольку мы живем, вырастая из этого единства, наша жизнь в истории становится надисторической»²⁶³. Стремление человека вырваться за пределы истории, преодолеть историческую обусловленность является неотъемлемой частью *исторической жизни*: «Нет пути в обход истории, путь идет только через историю»²⁶⁴. В этом заключается главный парадокс человеческой экзистенции.

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 двумя элементами историософской концепции Ясперса (*метафизическим* концептом «всемирной истории» и неклассическим, *экзистенциалистским* пониманием человека) существует противоречие, которое немецкий философ стремится преодолеть через введение концепта «философской веры».

5. Философия истории как региональная онтология в герменевтической феноменологии Мартина Хайдеггера

Фундаментальное значение экзистенциальной аналитики Мартина Хайдеггера для неклассической философии истории обусловлено двойственным, амбивалентным отношением Хайдеггера к философской (метафизической) традиции: с одной стороны, Хайдеггер разрабатывает, *неметафизическую* онтологию, с другой стороны, укоренённые в метафизической традиции трактовки фундаментальных феноменов (таких, как «понимание», «история», «язык») не отбрасываются Хайдеггером как «несостоятельные», но

²⁶² Ясперс К. Указ. соч. С. 280.

²⁶³ Там же.

²⁶⁴ Там же.

получают экзистенциально-онтологическое обоснование и переосмысливаются в контексте фундаментальной онтологии.

1. Понятие историчности у Хайдеггера

В центре внимания Хайдеггера оказываются донаучные, дотеретические формы темпорального человеческого бытия. К осмыслению феномена историчности Хайдеггер подходит не через анализ исторических нарративов («истории историков»), но через экспликацию «бытийного устройства» (*Seinsverfassung*) Dasein. Фундаментальная структура «историчности» остаётся принципиально сокрытой не только от исторической науки, но и от классической философии истории.

Термин «историчность» (*Geschichtlichkeit*), как известно, впервые был использован Гегелем в «Лекциях по истории философии». В широкое употребление данный термин вошёл после работ Дильтея²⁶⁵. В философии Дильтея термин «историчность» фиксировал принципиальное отличие человека («духа», «культуры») от природного сущего. Впоследствии в различных версиях неклассической философии под «историчностью» стали понимать по преимуществу *историческую изменчивость* и *способность к развитию*. Определяющей тенденцией развития неклассической философии истории XX в. стала *историзация* тех областей и аспектов бытия, которые в классической философии рассматривались как *не-* или *сверх-*исторические.

Утвердившаяся в философии XX в. трактовка историчности однозначно связывает этот феномен со *временем* и *временной изменчивостью*. Данные характеристики относятся как к существованию человека «в истории», так и к результатам исторического познания (к знанию о прошлом). В. Н. Сыров в этой связи предла-

²⁶⁵ 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).

гает различать *онтологический* и *гносеологический* аспекты историчности. «Онтологический аспект характеризует историчность самого человеческого бытия, а именно, подчеркивает изменчивость, неустойчивость, случайность, открытость всего, что связано с человеком и продуктами его деятельности»²⁶⁶. Гносеологический же аспект «характеризует историчность нашего знания и познания, подчеркивая, что его подлинная природа состоит в призванности обслуживать ту или иную историческую ситуацию. Поэтому оно вполне надежно (полно, завершено, обосновано) до тех пор, пока человечество пребывает именно в такой ситуации»²⁶⁷.

Экзистенциальная аналитика Хайдеггера закладывает основания для принципиально иного, неметафизического, понимания и осмысления феномена историчности. Определяющим в хайдеггеровской трактовке «историчности» выступает не *изменчивость* сущего «во времени», но *событийность* человеческого существования, его изначальная *соотнесённость с традицией*.

Согласно Хайдеггеру, *Dasein* всегда явно или неявно «есть своё прошлое», но это прошлое не просто «тянется» вслед за человеком, *Dasein* есть своё прошлое «*по способу своего бытия*». Пршлое *Dasein* не просто наличествует в настоящем в форме следов или «пережитков», но всякий раз сбывается (*geschieht*) из будущего²⁶⁸.

Ключевую роль в хайдеггеровской аналитике *Dasein* играет различие *исходной* (экзистенциальной) историчности (*Geschichtlichkeit des Daseins*) и *производной* «миро-истории» (*Welt-Geschichte*).

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

²⁶⁶ Сыров В. Н. Введение в философию истории: Своеобразие исторической мысли. М.: Водолей Publishers, 2006. С. 32.

²⁶⁷ Там же. С. 32.

²⁶⁸ Heidegger M. Sein und Zeit. S. 20.

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. 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 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»²⁶⁹. 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 Geschichtliche*), внутримирное сущее²⁷⁰. Именно ориентация на *вторично историческое* и, соответственно, упущение измерения *первично исторического* (*primär Geschichtliche*) Dasein, определяет характер и проблематику классической философии истории как теории исторического процесса.

Историческим («миро-историческим», *welt-geschichtlich*) является сущее, которое обнаруживает себя как принадлежащее миру, которого «больше нет». Что, однако, означает это «уже-не-бытие» *мира*? «Мир» в контексте хайдеггеровской экзистенциальной аналитики – это не совокупность сущего, но *способ бытия* Dasein, эк-

²⁶⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 380.

²⁷⁰ Там же. С. 381.

зистенциал, *горизонт* человеческого понимания²⁷¹. «Мир, – пишет Хайдеггер, – *есть* только по способу *экзистирующего* присутствия, которое *фактично* есть как бытие-в-мире»²⁷². Вопрос об «уже-не-бытии мира», следовательно, 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»²⁷³. Исходно (и собственно) историчным является *Dasein*. Только через исходную историчность *Dasein* исторический характер «приходит» к внутримирному сущему.

В. В. Бибахин, продолжая хайдеггеровскую мысль о соотношении исходной историчности (*Geschichtlichkeit*) *Dasein* и производной историчности принадлежащего миру сущего²⁷⁴, показывает, что внутримирное сущее может не только «*стать*» историческим (то есть открыться в *историческом* измерении), но и «*перестать*» им быть (утратить свой специфически исторический характер). Предположим, что исторические артефакты (древняя посуда, например) будут *изъяты* из музея и войдут в повседневный обиход, 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* как исторические! Новое поколение будет думать, что эти горшки сделали *предки*, скажем недавно <...>. *Что* же тогда прошлое? Только одно: *мир*. Того *мира* уже нет»²⁷⁵. Но *мир* – это экзистенциал присутствия,

²⁷¹ *Инишев И. Н.* Понятие мира в трансцендентальной и герменевтической феноменологии // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2007. № 11. С. 5-10.

²⁷² *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 381.

²⁷³ Там же. С. 381.

²⁷⁴ Производную (вторичную) историчность правильнее было бы назвать «*историческостью*» – производное от прил. «исторический», *historisch*.

²⁷⁵ *Бибахин В. В.* Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 437.

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»²⁷⁶ (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 субъект, а сущее, которое экзистирует как бытие-в-мире. Событие истории есть событие бытия-в-мире²⁷⁷. Хайдеггер противопоставляет собственную аналитику историчности всем предшествующим историософским построениям, исходившим либо из «субъекта» и «субъективности», либо из «объекта». В этом проявляется радикально *неметафизический, постметафизический* характер хайдеггеровской экзистенциальной аналитики.

2. История как «бытийный регион»

«Историчность», будучи исходной характеристикой человеческого существования, конституирует «историю» как бытийный регион (*Seinsregion*), отличный от бытийного региона «природы». В герменевтической феноменологии Хайдеггера закладываются основания для переосмысления традиционных философских дисциплин (в том числе и философии истории) как *региональных онтологий*.

²⁷⁶ Бибахин В. В. Указ. соч. С. 437.

²⁷⁷ Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 2001. S. 388.

В контексте герменевтической феноменологии Хайдеггера принципиальное значение приобретает вопрос о соотношении понятий «бытийный регион» и «предметная область» (*Themenbereich Wissenschaft*). Значимость данного вопроса не исчерпывается его ролью в деле «самопонимания» герменевтической феноменологии. Прояснение соотношения указанных понятий позволяет по-новому взглянуть и на проблему соотношения философии и частных («позитивных») наук.

В горизонте герменевтической феноменологии философия предстаёт как онтология, *онтологическая* наука, наука о *бытии*. Философия представляет собой теоретически-понятийную интерпретацию бытия, его структуры и его возможностей²⁷⁸. Философия *онтологична*, она является *непозитивной* наукой, так как не соотносится с *сущим* и не изучает *сущее*²⁷⁹. Однако 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*. Так, *Dasein* (человеческое «присутствие»),

²⁷⁸ Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann. 2. Auflage 1989. S. 16.

²⁷⁹ Трактровка 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 сущего (*Setzungen von Seiendem*), оно задаёт определенную *установку* в отношении сущего. «Если хотя бы приблизительно раскрыть понятие философии и ее истории, – пишет Хайдеггер, – то понятие мировоззренческой философии оказывается чем-то вроде круглого квадрата» (Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 14). Мировоззренческой интерпретации философии Хайдеггер противопоставляет «научную философию» (*wissenschaftlichen Philosophie*), замечая при этом, что прилагательное «научная», строго говоря, является излишним: «Если уж нам удалось усмотреть, что мировоззренческая философия в принципе невозможна, коль скоро она должна быть философией, то для характеристики философии не требуется еще дополнительного различающего прилагательного “научная” » (Там же. С. 14).

«вот-бытие») становится темой приоритетного интереса Хайдеггера.

Хайдеггер неоднократно подчёркивал, что Dasein не составляет *отдельного* или *выделенного* региона сущего, который *наряду с другими* регионами попадает в поле зрения философской рефлексии. Dasein есть не обособленный *регион сущего*, но «пространство» (измерение), в котором те или иные бытийные регионы конституируются и обретают свой смысл. Экзистенциальная аналитика Dasein, следовательно, не может быть истолкована в качестве *одной из* философских дисциплин («философской антропологии») наряду с другими («философией природы», «аксиологией», «социальной философией» и т. д.)²⁸⁰. Экзистенциальная аналитика Dasein представляет собой не *региональную*, но *фундаментальную* онтологию. Это означает, что экзистенциальная аналитика имеет дело с *исходными, нерегиональными* феноменами²⁸¹.

Понятие «региональной онтологии» впервые стало широко использоваться Гуссерлем в «Идеях к чистой феноменологии». Согласно Гуссерлю, «любая конкретная эмпирическая предметность вместе со всеми своими материальными сущностями подчиняется соответствующему *наивысшему* материальному роду, “*ре-*

²⁸⁰ Хотя, нужно отметить, что попытки *регионализации* фундаментальной онтологии в истории «феноменологического движения» предпринимались неоднократно. Как известно, уже Гуссерль был склонен рассматривать хайдеггеровскую фундаментальную онтологию периода «Бытия и времени» как *философскую антропологию* (Подробнее об этом см.: Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Пер. с англ. группы авторов под ред. М. Лебедева, О. Никифорова. М.: Логос, 2002. С. 296-304).

²⁸¹ И. Инишев говорит о «нерегиональном» или «дорегинальном», главным образом, в контексте языкового опыта. В контексте постметафизического мышления язык предстаёт как *нерегиональный медиум*. «Медиум здесь – не инструмент-посредник и не один из граничащих друг с другом предметных регионов. Медиум представляет собой первичную сферу, по отношению к которой невозможно занятие внешней позиции, равно как невозможны локализация внутри нее и определение ее контуров» (Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Практический поворот в постметафизической философии. Т. 1. Вильнюс: ЕГУ, 2008. С. 68).

гиону” эмпирических предметов»²⁸². «Чистой сущности региона соответствует *эйдетическая наука региона*, или же – так тоже можно сказать – *онтология региона*»²⁸³ (курсив Гуссерля – И. Д.). Региональная онтология («онтология региона») определяется как эйдетическая (априорная) наука, предметом которой выступают априорные понятия, лежащие в основании той или иной конкретно-научной дисциплины. Любая эмпирическая (позитивная) наука, таким образом, «обладает существенным теоретическим фундаментом в эйдетике соответствующей онтологии»²⁸⁴.

В феноменологии Гуссерля «региональная онтология» по отношению к эмпирической науке, с одной стороны, выполняет *обосновывающую* функцию и открывает для науки возможность более исходного понимания своего предмета, с другой стороны, она имеет *вспомогательный*, «*обслуживающий*» характер. вспомогательная роль региональных онтологий по отношению к конкретно-научным дисциплинам связана с тем обстоятельством, что основанием для выделения региональных онтологий у Гуссерля выступает *уже сложившаяся* в науке дифференциация предметных областей и дисциплин. Между «региональной онтологией» Гуссерля и понятием «дисциплинарной онтологии», широко используемым в современной философии науки, нет существенного различия²⁸⁵.

²⁸² Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. первая / Пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Академический Проект, 2009. С. 45.

²⁸³ Там же.

²⁸⁴ Там же. С. 46.

²⁸⁵ Понятие «дисциплинарной онтологии» широко представлено в современной исследовательской литературе по философии науки. См.: *Елинский М. В.* Дисциплинарная онтология и неклассическая рациональность // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2008. № 4 (17). С. 46-54; *Рахматуллин Р. Ю., Хамзина Д. З.* Соотношение понятий «мировоззрение», «картина мира», «онтология» // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 1-2. С. 156-159; *Хазова Ю. В.* Экспликация онтологии социально-гуманитарных наук // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология

Трактовка региональной онтологии как онтологии *дисциплинарной* оставляет в неприкосновенности спонтанно сложившиеся в науке дисциплинарные границы между различными областями реальности. Вопрос об *основаниях* выделения различных регионов и, соответственно, онтологий, в рамках такой трактовки не может быть не только решён, но даже и поставлен.

Возможна, однако, и другая трактовка понятия региональной онтологии и другой ответ на вопрос о соотношении региональных онтологий и частных наук. Речь идёт о герменевтической феноменологии Хайдеггера. Ключевую роль здесь играет концептуальное различие понятий «бытийный регион» (онтологический регион) и «предметная область науки». В конечном счёте, именно концептуальное различие этих понятий, которого не знала ни классическая европейская философия, ни рефлексивная феноменология Гуссерля, во многом определяет специфику и проблематику не только хайдеггеровской философии, но и герменевтической феноменологии в целом.

Хайдеггер различает понятия «сущее» (*Seiende*) и «предмет», «объект» (*Gegenstand*). В работе «Основные проблемы феноменологии» Хайдеггер разбирает вопрос, всякое ли сущее всегда и изначально есть «объект»? «Должны ли природные явления быть объектом, чтобы стать тем, что они есть?»²⁸⁶ В горизонте герменевтической феноменологии ответ на этот вопрос может быть только отрицательным. Сущее *может быть* редуцировано к «объекту», что и происходит в науке и философии Нового времени, в частности, в философии Декарта²⁸⁷, однако, сущее в его собственном бытии изначально не есть объект. «В результате этой характе-

и социальные технологии. 2011. № 2. С. 149-154; Данилова В. С., Платонова В. А. Основные аспекты дисциплинарных онтологий // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. 2013. Т. 10. № 1. С. 44-48.

²⁸⁶ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 207.

²⁸⁷ «Впервые сущее определяется как предметность представления, а истина – как достоверность представления в метафизике Декарта» (Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 50)

ристики сущего как объекта, пред-мета я утрачиваю в качестве проблемы сущее само по себе, в его собственном, ему присущем бытии (*ihm zugehörigen Seinsart*) и удерживаю сущее как *пред-стоящее, пред-мет*»²⁸⁸ (курсив Хайдеггера – И. Д.).

Из приведённой цитаты явственно видно, что «объектность» («предметная противопоставленность» – *Gegenständigkeit*) сущего вовсе не является его изначальным и «аутентичным» способом бытия. «Предметное» не изначально, «предметное» – это всегда *опредмеченное*. Определмечивание (*Vergegenständlichung*) сущего, редукция сущего к объекту есть одна из определяющих интенций новоевропейской науки и метафизики. Предметная (опредмеченная) область (наличного) сущего (*Gebietes von Seiendem*) и «позитивная наука» (*positive Wissenschaft*) – это понятия строго соотносительные: предметная область – это всегда область исследований той или иной позитивной науки, а позитивная наука всякий раз имеет дело с той или иной областью *опредмеченного* сущего.

Опредмечивание сущего конститутивно для позитивных наук и является их онтологической предпосылкой: «Центральный момент определмечивания сущего, того определмечивания, в котором конституируются позитивные науки, <...> заключается в наброске бытийного устройства того сущего, которое должно стать предметом»²⁸⁹. Набросок бытийного устройства, сам по себе, однако, ещё не является «исследованием *бытия* соответствующего сущего»²⁹⁰. Позитивная наука всякий раз имеет дело с сущим, *разомкнутым* в том или ином «наброске бытийного устройства», но при этом сама наука, имеющая своим предметом какую-либо область *опредмеченного* сущего, не тематизирует и не исследует этот «набросок». Соответственно, *способ бытия* того сущего, с которым имеет дело наука, оказывается для науки принципиально *закрытым, непроясненным*.

В «Цолликоновских семинарах» Хайдеггер характеризует «набросок бытийного устройства» как «*априорный проект*» (в ча-

²⁸⁸ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 207.

²⁸⁹ Там же. С. 427.

²⁹⁰ Там же. С. 427.

стности, речь идёт об «априорном проекте физики Нового времени»²⁹¹). «Вопрос: “что есть сущее как сущее?” – это вопрос онтологии, вопрос о бытийной структуре сущего. Поскольку любая наука имеет дело с некоторой областью сущего, то она с необходимостью уже связана и соотнесена с открываемостью этого сущего как сущего, а значит, с основными определениями его бытия»²⁹². Основные определения и параметры бытия того или иного региона сущего как раз и составляют *содержание* «априорного проекта».

Хайдеггер подчёркивает, что «бытийное устройство» той предметной (опредмеченной) области сущего, которую всякая позитивная наука предполагает, «само, согласно своему смыслу, оказывается для позитивной науки недоступным, коль скоро бытие не есть сущее и, соответственно, требует совершенно иного способа постижения»²⁹³. Всякое «научное», тематическое полагание сущего «заключает в себе априорное знание (*apriorische Erkenntnis*) и априорное понимание (*apriorische Verstandnis*) бытия этого сущего, хотя позитивный опыт сущего ничего не знает об этом понимании и не может выразить в понятии то, что в этом понимании дано»²⁹⁴. Бытийное устройство той или иной предметной области сущего принципиально недоступно позитивной науке, оно «доступно только совершенно иной науке – философии как науке о бытии»²⁹⁵. Другими словами, то, что во всякой науке заранее уже предполагается, – это *региональная онтология*²⁹⁶, эксплицирующая и разрабатывающая бытийную структуру того или иного региона сущего, который *в результате опредмечивания* конституируется в предметную область наличного, изучаемого позитивной наукой.

Конститутивное для наук опредмечивание, в свою очередь, становится возможным благодаря тому, что само бытие опредме-

²⁹¹ Хайдеггер М. Цолликоновские семинары / Пер. с нем. И. Глуховой. Вильнюс: ЕГУ, 2012. С. 185.

²⁹² Там же.

²⁹³ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 66.

²⁹⁴ Там же.

²⁹⁵ Там же.

²⁹⁶ См.: Хайдеггер М. Цолликоновские семинары. С. 265.

чиваемого сущего *не сводится* к его *предметной противопоставленности* субъекту. Сущее (например, *природа*) должно *быть*, то есть должно *размыкаться* в присущем ему специфическом способе или модусе бытия, ещё *до* всякого научного опредмечивания.

В статье «Наука и осмысление» Хайдеггер эксплицирует «бытийный регион» и «региональную онтологию» в качестве *необходимого (Not-wendigkeit)* для конкретного научного познания: «Теория никогда не пройдет мимо заранее уже присутствующей природы, <...> она никогда без природы не обойдется»²⁹⁷. Аналогичным образом дело обстоит и с другим бытийным регионом – *историей*. Историография имеет дело с определённой предметной областью, с *историческим сущим*. Но «история вовсе не создается впервые историографическим рассмотрением»²⁹⁸. Историческое, чтобы быть историческим, вовсе не нуждается в историографии, в историографической тематизации. «События совсем не обязательно вписываются в историографию. Раскрывается ли событие в своем существе только через историографию и для историографии или же оно скорее заслоняется историографическим опредмечиванием – это для исторической науки остается неразрешимым. Решающим, однако, является то, что за теоретической историей высится как не-обходимое история событий»²⁹⁹.

В приведённом фрагменте речь идёт не только о том, что событие, прежде чем стать предметом историографической тематизации, должно было произойти «в реальности». Здесь имеется в виду не та очевидная мысль, что объект историографии должен предшествовать историографии. То, что Хайдеггер именует «историей событий» вообще не есть «объект» исторического познания, противопоставленный познающему субъекту. Под «историей событий» понимается *бытийный регион исторического*. История как *история событий* есть то, без чего историография не может *обойтись*, а также то, что она не может *обойти*, то к чему она так или

²⁹⁷ Хайдеггер М. Наука и осмысление // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Биbihина. М.: Республика, 1993. С. 247.

²⁹⁸ Там же.

²⁹⁹ Там же. С. 248.

иначе всякий раз *возвращается*. «Не-обходимое» – это не *предметная* (*опредмеченная* в рамках «априорного проекта» науки) область наличного сущего, это «*бытийный регион*», имеющий собственную онтологическую структуру и собственные параметры бытия ещё *до* всякого опредмечивания, *до* всякой научной тематизации.

Хайдеггер подчёркивает, что «не-обходимое лежит в существе каждой науки»³⁰⁰. В разных науках это «природа», «человек», «исторические события», «язык» и другие бытийные регионы. «Предметная противопоставленность, в которой выступают соответственно природа, человек, исторические события, язык, сама по себе всегда остается в принципе только *одним из* способов их присутствия, причем то или иное присутствующее, конечно, может, но никогда не обязано проявляться непременно в нем»³⁰¹ (курсив мой – И. Д.). Другими словами, бытие природы, человека, истории, языка *не исчерпывается* их «предметной противопоставленностью» науке и субъекту научного познания. Бытийный регион, как явствует из приведённой цитаты, может вообще не быть предметной областью той или иной науки. От этого он не перестаёт быть бытийным регионом с присущей ему специфической бытийной структурой и конфигурацией.

Что, однако, является основанием для выделения бытийных регионов в контексте хайдеггеровской фундаментальной онтологии? Этот вопрос имеет принципиальное значение. Как отмечает А. Б. Паткуль, «проблема различия регионов имеет прямое отношение к проблеме внутренней архитектоники философского знания, к порядку его тем, а также к проблеме возможности осмысленного соотношения философии и нефилософских наук»³⁰². Ответ на этот вопрос должен заложить основания для конституирования философских дисциплин, переосмысленных в качестве региональных онтологий.

³⁰⁰ Хайдеггер М. Наука и осмысление. С. 248.

³⁰¹ Там же. С. 249.

³⁰² Паткуль А. Б. Понятие региона в феноменологии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера // Логос. 2010. № 5(78). С. 16.

Путеводной нитью при рассмотрении этого вопроса должен стать хайдеггеровский тезис о множественности возможных *модификаций бытия* (*Modifikationen des Seins*). В «Основных проблемах феноменологии» этот тезис сформулирован следующим образом: «Каждое сущее имеет некоторый способ быть. Вопрос в том, носит ли этот “способ-быть” в каждом сущем один и тот же характер – как это полагала античная онтология и, в сущности, вынуждена утверждать и последующая философия вплоть до сего дня – или отдельные способы бытия различаются между собой»³⁰³. Согласно Хайдеггеру, сущее различается не только по своему «что» («содержанию»), но также и по *способу своего бытия*. Именно различие сущего по способу бытия является собственной темой фундаментальной онтологии. Но бытие (внутримирного, неприсутствиеразмерного) сущего при этом нельзя рассматривать в отрыве от бытия Dasein, в отрыве от бытия-в-мире. Способ бытия (неприсутствиеразмерного) сущего – это всегда также и какой-то модус бытия-в-мире Dasein. Сущее как сущее всегда открывается в определённом модусе экзистирования Dasein.

А. Б. Паткуль показывает, что «различие способов бытия для Хайдеггера выступает первым основанием для различия регионов, которые выступают для него в качестве именно регионов так-то и так-то сущего»³⁰⁴. В основании различения регионов лежит различение способов (модусов) бытия сущего. Различение *бытийных модусов* (и коррелятивных им *бытийных регионов*) имеет *априорный* характер и является делом фундаментальной онтологии, а не частных позитивных наук³⁰⁵. Р. Достал отмечает в этой связи: «Не

³⁰³ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С. 22.

³⁰⁴ Паткуль А. Б. Указ. соч. С. 17.

³⁰⁵ Вопрос об основаниях выделения бытийных регионов и коррелятивных им модусов бытия Dasein заслуживает специального рассмотрения и требует более тщательной проработки некоторых фундаментально-онтологических вопросов. Хайдеггер, вслед за Гуссерлем, говорит о двух бытийных регионах: истории и природе. Могут ли быть выделены в качестве «бытийных регионов», например, «этическое» и «эстетическое»? Как связаны между собой философия истории (региональная онтология исторического) с тем, что обычно именуют «социальной философией»? Можно ли рассматривать «по-

ясно, собирался ли Хайдеггер сам развивать региональные онтологии, однако ясно, что именно в отношении к возможным региональным онтологиям Хайдеггер и понимал свою задачу <...> как фундаментальную онтологию»³⁰⁶.

Вопрос о соотношении понятий «бытийный регион сущего» и «предметная область науки» обсуждается Хайдеггером и в работе «Прологомены к истории понятия времени». Хайдеггер отмечает, что «нам привычно и мы склонны видеть историю и природу сквозь призму наук, которые их изучают»³⁰⁷. «Однако еще не решено, действительно ли некоторая предметная область с необходимостью дает нам также то поле действительности, из которого впервые извлекается тематика наук»³⁰⁸. «Поле действительности» («бытийный регион») есть, таким образом, лишь *возможный* предмет соответствующей позитивной науки. Так, «история» и «природа» – это не *только* и не *прежде всего* «предметные области науки», но исходно – «бытийные регионы».

То существенное, что всякий раз остаётся скрытым от научного изучения и научной тематизации, есть *способ бытия* и *бытийные структуры* соответствующего бытийного региона. Принципиальным следствием такой трактовки соотношения понятий «бытийный регион» и «предметная область науки» становится то обстоятельство, что философия в горизонте герменевтической феноменологии уже не может довольствоваться той *спонтанно сложившейся* дифференциацией предметных областей, которая всякий раз предполагается в позитивных науках. Иными словами, выделение *бытийных регионов* и, соответственно, *региональных онтологий* не может быть приурочено к имеющейся в современной науке дифференциации предметных областей и дисциплин.

литику» (политическое) в качестве особого бытийного региона и возможна ли «политическая онтология»? Это лишь некоторые вопросы, инициированные хайдеггеровским философским проектом. Мы оставляем эти вопросы открытыми.

³⁰⁶ Достал Р. Указ. соч. С. 201.

³⁰⁷ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / Пер. с нем. Е. В. Борисова. Томск: Водолей, 1998. С. 8.

³⁰⁸ Там же. С. 8.

Выражение «донаучный опыт», характеризующее собственную тему региональной онтологии, может быть философски истолковано двояким образом. Прежде всего, в нём может быть акцентирован аспект *предварительности*. Донаучный опыт в этом смысле есть то, что *подготавливает* собственно *научную* тематизацию того или иного сущего. Так, например, донаучный, дотеоретический *опыт истории*, с которым мы имеем дело в повседневности, в мифологии, в художественном творчестве, может *с самого начала* рассматриваться с точки зрения *условий возможности* «научной историографии». Исторический опыт в этом случае мыслится так, как если бы он был *изначально* «чреват» «научной историографией». В определённом смысле так оно и есть. Однако в контексте герменевтической феноменологии «донаучный опыт» не сводится априори к *опыту, предваряющему науку*. В выражении «донаучный опыт» акцент может быть сделан не на его *предварительном* и *подготовительном*, а на его *исходном* и *первоначальном* характере. Донаучный опыт в этом случае не только подготавливает собственно научную тематизацию сущего, но и *фундирует* её. Наука в этом смысле перестаёт быть «*истиной*» и *мерилом* донаучного опыта и становится его *производной модификацией*.

Философия истории как региональная онтология, имеющая дело с донаучным опытом истории, не является изначально и по самой своей природе «рефлексией над основаниями историографии», теорией историографии. Это, впрочем, не означает, что философия истории как региональная онтология исторического и историография разворачиваются в параллельных плоскостях и не пересекаются. Если историография стремится к более исходному пониманию своего предмета, она должна обратиться к опыту осмысления (*переосмысления*) сущности истории и историчности в горизонте региональной онтологии исторического.

Таким образом, в контексте герменевтической феноменологии Хайдеггера бытийный регион не совпадает с предметной областью той или иной частной позитивной науки. Бытийный регион есть лишь *возможная* предметная область науки. «История» как бытийный регион и «история» как предмет изучения и исследования

историографии *онтологически* совсем не одно и то же. Историография – это лишь *один из способов* или модусов тематизации и репрезентации истории, исторического прошлого. Историк может исследовать всё сущее, маркированное как «историческое», но лишь в определённом аспекте, в горизонте определённого «априорного проекта», каковым сама «научная историография» и является.

6. Герменевтика исторического опыта Ганса-Георга Гадамера

Философскую герменевтику Гадамера можно интерпретировать в качестве одного из возможных вариантов реализации идеи «региональной онтологии». Философия истории, переосмысленная в экзистенциально-герменевтическом ключе, фигурирует у Гадамера под вывеской «исторической герменевтики».

Гадамер развивает идеи хайдеггеровской герменевтической феноменологии, применяя их в ходе анализа исторического и эстетического опыта. Разработанная Гадамером концепция исторического опыта как опыта *герменевтического* имеет ярко выраженный антипозитивистский, антиметодологический и, в то же время, *неметафизический* (постметафизический) характер.

Вопрос об историчности поднимается Гадамером в связи с обсуждением проблемы понимания и истолкования. Термин «историчность» у Гадамера, как и у Хайдеггера, означает не столько изменчивость во времени тех или иных форм человеческого существования, сколько изначальную и неустранимую соотнесённость человека со своим прошлым, осмысленным как *Предание* (*наследие*). Акты познания, понимания и интерпретации, будучи модусами человеческой экзистенции (понимающего бытия-в-мире), всегда включены в историю, в свершающуюся традицию.

Гадамер исходит из фундаментального положения хайдеггеровской экзистенциальной аналитики, согласно которому *истории* (как традиции) всегда принадлежит «понятность» (*Verständlichkeit*) и «истолкованность» (*Ausgelegtheit*). «История <...>, – писал Хайдеггер, – сама по себе как само-передающая существует всегда в

принадлежащей ей истолкованности (*Ausgelegtheit*), которая сама опять же имеет свою историю (*eigene Geschichte*), так что историография (*Historie*) большей частью пробивается к самому присутствовавшему только через историю традиции (*Überlieferungsgeschichte*)»³⁰⁹. Мы не можем иметь непосредственного языком и традицией опыта прошлого и непосредственного «доступа» к прошлому. То, с чем мы всякий раз имеем дело, – это прошлое, которое так или иначе *уже понято и истолковано*.

Гадамер исходит из того, что исторический опыт как опыт прошлого не предшествует его языковому выражению: «Проблема языкового выражения есть проблема самого понимания. Всякое понимание – истолкование, а всякое истолкование разворачивается в среде языка, который, с одной стороны, стремится выразить в словах сам предмет, с другой же – является языком самого толкователя»³¹⁰. В философской герменевтике Гадамера важен *взаимопереход* «истолкования» в «понимание» и «понимания» в «истолкование»: понимание смыслов *не предшествует* истолкованию текстов Предания, в противном случае истолкование было бы излишним. Однако понимание нельзя рассматривать и в качестве простого *следствия* и *результата* истолкования, интерпретации текстов (в таком случае само истолкование лишилось бы своего основания). Истолкование опирается на понимание Предания, а понимание, в свою очередь, «держится» и выражает себя не иначе, как в деятельности истолкования³¹¹.

Понимание-истолкование с самого начала имеет *языковой* характер. «Сущностная связь между языком и пониманием сказывается прежде всего в том, что само историческое предание существует в среде языка, так что предпочтительный предмет истолкования сам имеет языковую природу»³¹².

³⁰⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 442.

³¹⁰ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 452.

³¹¹ См. об этом: Дёмин И. В. Проблема соотношения понимания и истолкования в горизонте герменевтической философии // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2014. № 1. С. 174-182.

³¹² Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 453.

В исторической герменевтике Гадамера центральными становятся близкие по значению понятия *исторического опыта* (*geschichtliche Erfahrung*) и *действенно-исторического сознания* (*wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*). Под «историческим опытом» Гадамер понимает, прежде всего, опыт *герменевтический*, то есть опыт понимания и истолкования текстов Предания. Осуществляющее истолкование Предания *действенно-историческое сознание*, по Гадамеру, имеет структуру опыта (*Erfahrung*)³¹³. Более того, действенно-историческое сознание интерпретируется Гадамером как «подлинная форма опыта». Опыт же в исходном своём смысле есть «опыт человеческой конечности» (*Erfahrung der menschlichen Endlichkeit*)³¹⁴.

В трактовке исторического опыта и действенно-исторического сознания 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) и *исторического релятивизма*, отождествляющего *историю* и *историописание*, *историческую реальность* и *историческое сознание*.

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

Исторический опыт, охватывающий всё многообразие способов и форм актуализации/репрезентации прошлого, с самого начала включён в структуру *герменевтического круга*, который в кон-

³¹³ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tuebingen, 1990. S. 352.

³¹⁴ Ebenda. S. 363.

цепции Гадамера имеет не столько *эпистемологическую и методологическую*, сколько *онтологическую* природу. Герменевтический круг есть «круг» самого человеческого *бытия*, сущностной характеристикой которого является историчность. История (традиция, предание) свершается не иначе, как в конкретных актах «действенно-исторического сознания» (в актах интерпретации и 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, Кроче и Коллингвудом. Однако из критики исторического объективизма Гадамер не делает презентистских и релятивистских выводов.

Историописание понимается у Гадамера не в качестве исходной процедуры, открывающей для человека прошлое, измерение прошлого, историописание есть *вторичное* обращение к традиции, которое возможно не иначе, как на основании первичной, изначальной соотнесённости субъекта с традицией.

Индивидуальный исторический опыт всегда *опосредован* традицией и, в свою очередь, сам является *посредником* в передаче традиции («соучастием» в осуществлении традиции, в свершении Предания). «Наше историческое сознание, – пишет Гадамер, – наполнено множеством голосов, в которых отзывается прошедшее. Прошедшее существует лишь в многообразии этих голосов, что и образует существо исторического предания, к которому мы причастны и в котором стремимся участвовать. Само современное историческое исследование есть не только исследование; оно еще и опосредование этого предания»³¹⁵.

Исторический опыт, опыт понимания и интерпретации текстов Предания (событий прошлого) сам является историческим. «Историчность опыта» и «опыт историчности» не исключают друг друга, но являются звеньями одной цепи, двумя сторонами одной медали. Таков главный итог философской герменевтики Гадамера.

³¹⁵ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 337-338.

7. Философия истории Франка Анкерсмита: между опытом и нарративом

Анкерсмиту, наряду с Гадамером, принадлежит заслуга актуализации проблематики исторического опыта в современной философии. Эти философы показали значимость данной проблематики для философии истории и предложили оригинальные концепции соотношения исторического опыта и исторического нарратива. Наряду с лингвистическим (нарративным) поворотом, «поворот к опыту» становится одним из лейтмотивов постметафизической философии истории.

Анкерсмит был, пожалуй, первым, кто обратил внимание на тот факт, что «философский постмодернизм» и «нарративизм» в теории историописания представляют собой, с одной стороны, *самоотрицание* классического историзма, а с другой стороны, *закономерный итог* его развития. То, что в классическом историзме именовалось «исторической реальностью», в нарративной философии истории стало рассматриваться как историографический *конструкт* и *эффект* историописания. Историческая реальность *конструируется* в ходе интерпретации исторических источников, в процессе нарративного историописания. Интерес к феномену исторического опыта в современной постметафизической философии был обусловлен, с одной стороны, стремлением дистанцироваться от базовых презумпций классического историзма, с другой стороны, неудовлетворённостью нарративной (постструктуралистской) философией истории с характерным для неё конструктивизмом и «нарративным идеализмом».

Если в работе «Нарративная логика» Анкерсмит ещё придерживается характерной для лингвистически ориентированной философии истории *конструктивистской* установки в отношении онтологического статуса прошлого («нарративный идеализм»), то в более поздних работах («История и тропология» и «Возвышенный исторический опыт») он подвергает всесторонней критике конструктивизм и нарративизм и разрабатывает новую концепцию

«интеллектуального эмпиризма». Предпринятая Анкерсмитом критика «нарративизма» в теории историописания – это критика не «извне», а «изнутри», она проистекает из осознания ограниченности и редуccionистской направленности лингвистически ориентированной философии истории.

В книге «Возвышенный исторический опыт» главной мишенью критики становится «лингвистический трансцендентализм», под вывеской которого Анкерсмит объединяет самые различные и на первый взгляд даже несовместимые философские направления: «метаисторию» Уайта, философскую герменевтику Гадамера, постструктуралистские теории Барта и Фуко, неопрагматизм Рорти, деконструктивизм Деррида и др.

Несмотря на существенные различия между герменевтикой, постструктурализмом и неопрагматизмом, все эти направления, согласно Анкерсмиту, признают в качестве отправной точки всякого философского исследования единый и нерасчленимый *континуум* мира и языка³¹⁶. Мир и язык образуют нерасчленимую целостность, а всякий опыт оказывается опытом *языковым*. Опыт всегда *опосредован* языком, доязыковой и внеязыковой опыт принципиально невозможен. Границы опыта совпадают с границами языка, опыт по самой своей природе не может выйти за границы лингвистических структур. Применительно к истории это означает, что соотнесённость субъекта со своим прошлым (в том числе и в модусе «исторического опыта») всегда опосредована историческими текстами, нарративами.

Общим знаменателем всех перечисленных направлений, полагает Анкерсмит, выступает признание языка в качестве вездесущего и неустранимого *посредника* между субъектом и миром, а также универсальной *среды* любого опыта и любой практики. Именно «приверженность языку» является общим для представителей самых разных философских направлений XX в.: «Что бы ни разделяло Хайдеггера, Гадамера и Деррида, с одной стороны, и Рассела,

³¹⁶ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт / Пер. с англ. А. А. Олейникова, И. В. Борисовой, Е. Э. Ляминой и др. М.: Европа, 2007. С. 121.

Витгенштейна и Дэвидсона – с другой, все они согласны относительно роли языка. То же самое верно и применительно к Рорти»³¹⁷.

Анкерсмит показывает, что в области философии истории «лингвистический трансцендентализм» неизбежно оборачивается *конструктивизмом* и *презентизмом*, то есть признанием прошлого в качестве *конструкта настоящего*. Конструктивистская установка принадлежит трансценденталистской и эпистемологической парадигме в философии и является, согласно Анкерсмицу, один из вариантов *эпистемологического скептицизма*. Эта установка является неизбежным и закономерным результатом предъявления «неразумно завышенных требований к тому, что следует считать знанием»³¹⁸.

Признавая несомненные успехи лингвистически ориентированной философии истории в экспликации структуры исторического нарратива, Анкерсмит отмечает, что платой за эти успехи стала утрата «радикальной инаковости» прошлого³¹⁹. «Язык, – отмечает Анкерсмит, – всегда рационализирует опыт и поэтому редуцирует его к малоинтересной категории – к простому приложению к языку и знанию»³²⁰. Понимание языка в качестве универсальной среды познания и коммуникации, ставшее господствующим в философии XX в., привело к «маргинализации» категории опыта, к изгнанию этой категории из философского дискурса.

Согласно Анкерсмицу, переключение внимания с языка исторического описания на исторический опыт согласуется с природой и основной интенцией историзма, так как «историзм возник из озабоченности различием между нашим опытом восприятия мира и тем, как воспринимали мир люди прошлого»³²¹. Под «историзмом» Анкерсмит понимает не столько определённую истинность настоящего прошлым, сколько *исторический релятивизм*, относительность всяких

³¹⁷ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 42.

³¹⁸ Там же. С. 175.

³¹⁹ Там же. С. 31.

³²⁰ Доманска Э. Философия истории после постмодернизма / Пер. с англ. М. А. Кукарцевой. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 139.

³²¹ Там же. С. 111.

исторических суждений и оценок. Он рассматривает историзм как «одну из самых едких интеллектуальных кислот, когда-либо изготовленных западной цивилизацией»³²². «Религия, метафизика, традиция, истина – все они оказываются растворимыми в кислоте историзма. Историзм является даже более сильной кислотой, чем логика: ведь логика тоже может быть историзирована, что имело бы драматические последствия для претензий логики на достижение вневременных истин; а если бы мы попытались обратить историю вспять и рационализировать ее <...>, то история снова доказала бы свое превосходство»³²³. Принцип историзма связывается Анкерсмитом с *возможностью историзации* всего, что претендует на вневременное бытие (истин, ценностей, смыслов). Историзм, поэтому, становится для Анкерсмита естественным союзником в борьбе с «лингвистическим трансцендентализмом», утверждающим внеисторический характер лингвистических структур (моделей историописания, принципов построения исторического нарратива и т. д.).

Анкерсмита интересует вопрос о том, «может ли историк вступать в реальные, подлинные и “опытные” (“*experiential*”) отношения с прошлым, т. е. в отношения, которые не замутнены историографической традицией, дисциплинарными допущениями или лингвистическими структурами?»³²⁴. Обоснованием положительного ответа на данный вопрос становится концепция возвышенного исторического опыта. В пику «лингвистическому трансцендентализму» Анкерсмит выдвигает собственный проект «интеллектуального эмпиризма», сосредоточивая внимание на историческом опыте, т. е. «на том, как мы воспринимаем (*experience*) прошлое и как этот опыт прошлого возникает в момент одновременного раскрытия и восстановления (*the discovery and a recovery*) прошлого»³²⁵.

³²² Доманска Э. Указ. соч. С. 71.

³²³ Там же. С. 71.

³²⁴ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 23.

³²⁵ Там же. С. 29.

В своей концепции исторического опыта Анкерсмит исходит из того, что «во-первых, опыт знакомит нас с миром; во-вторых, сознание предлагает нам репрезентации того мира, с которым мы знакомимся благодаря опыту; и, в-третьих, эти репрезентации могут выражаться с помощью языка»³²⁶. Эта схема соотношения «опыта», «сознания» и «языка», на первый взгляд, кажется очевидной, на самом же деле, в ней проглядывает вполне определённая, хотя и не вполне отрефлексированная онтология, имеющая свои корни в докантовской метафизике. Последнее вполне понятно, так как именно в *кантианстве* Анкерсмит усматривает истоки и основания того, что он именуется «лингвистическим трансцендентализмом». Приведённая схема соотношения опыта, сознания и языка, фундирующая критику «лингвистического трансцендентализма», принимается Анкерсмитом без какого-либо критического обсуждения.

Под «историческим опытом» Анкерсмит понимает *переживание* реального «соприкосновения» с прошлым, хронологически и онтологически предшествующее всякому историческому нарративу и являющееся истоком и основанием последнего. «Это не опыт людей прошлого, но, скорее, доступный *нам сейчас* опыт ушедшего мира, исчезнувшего прошлого, “иной страны”, от которой мы отрезаны, но к которой мы можем приблизиться через рефлексию того, что осталось нам от этого прошлого (свидетельств)»³²⁷ (курсив Кукарцевой – И. Д.).

Анкерсмит различает «объективный», «субъективный» и «возвышенный» исторический опыт. Основное внимание он уделяет *возвышенному* историческому опыту (*sublime historical experience*), который и есть исторический опыт *sui generis*.

Возвышенный исторический опыт интерпретируется Анкерсмитом как *опыт обособления* прошлого от настоящего³²⁸. Отсылка к эстетической категории *возвышенного* призвана подчеркнуть

³²⁶ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 25.

³²⁷ Кукарцева М. А. Эпистемологические проблемы лингвистического поворота в историографии // Эпистемология и философия науки. 2006. Т. 7. № 1. С. 120.

³²⁸ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 368.

радикальную *чуждость, инаковость* прошлого, его принципиальную несводимость к настоящему, невыводимость из него и даже *несоизмеримость* с ним: «В историческом опыте человек переживает радикальную странность прошлого; здесь прошлое не есть конструкт рассудка, но реальность, которая переживается с такой же непосредственностью и прямоотой, какие часто приписываются возвышенному»³²⁹. Возвышенный исторический опыт представляет собой *первоначальную* (донаучную и даже *доязыковую*) соотнесённость с прошлым, ещё не замутнённую историографической традицией и лингвистическими структурами³³⁰.

Позиция Анкерсмита по вопросу о соотношении исторического опыта и языка историописания (исторического нарратива) выражается тремя метафорами. Характеризуя модель соотношения языка и опыта в лингвистическом трансцендентализме, Анкерсмит использует метафоры «*господина*» и «*тюрьмы*», излагая же собственную позицию по этому вопросу, он прибегает к метафоре *красок и холста*.

Согласно Анкерсмицу, язык в горизонте трансцендентальной философии (включая сюда и новейшие концепции лингвистического трансцендентализма) представляет собой «*тюрьму*», в которой «заперт» наш опыт. «Разве трансцендентализм не даровал языку право выступать вездесущим господином (или тираном?), от которого невозможно ускользнуть? Или, хуже того, разве язык нельзя назвать “*тюрьмой*”, из которой мысль и опыт никогда не могут освободиться?»³³¹. В контексте лингвистически ориентированной философии никакое содержание опыта не может выскользнуть из континуума языка и мира, и этот факт безвозвратно запирает опыт в «стенах языка».

Анкерсмит стремится понять и объяснить, «как мы оказались в тюрьме языка», а также наметить пути выхода, освобождения из этой тюрьмы. «Понятие опыта, – пишет он, – может служить на-

³²⁹ Доманска Э. Указ. соч. С. 137-138

³³⁰ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 23.

³³¹ Там же. С. 121.

шим проводником на пути к свободе»³³². Анкерсмит убеждён в том, что «опыт предшествует языку <...>. Сначала вы испытываете что-то (например, претерпеваете прошлое), а затем записываете то, что испытали»³³³.

Для пояснения собственной позиции по вопросу о соотношении языка и опыта, Анкерсмит прибегает к метафоре *красок и холста*: язык уподобляется краскам, которые использует художник, рисующий картину прошлого. При этом краски как краски в идеале должны полностью исчезнуть, раствориться в картине. Если краски не исчезли, значит, картины как художественного целого вовсе нет. Язык используется или *расходуется* для выражения, материализации специфического опыта историка, возвышенного исторического опыта, в котором прошлое открывается в своей радикальной чуждости настоящему³³⁴. Язык историописания понимается Анкерсмитом как бесконечный резервуар, из которого историк черпает *средства выражения* своего исторического опыта, а само историописание в этой связи можно рассматривать как перманентный *эксперимент с языком* (наподобие экспериментов с красками и цветом в живописи)³³⁵.

Прибегая к такой метафору и отвергая характерное для герменевтической и постструктуралистской философии понимание языка и мира в качестве нерасчленимого континуума, Анкерсмит возвращается к классическому (метафизическому) пониманию языка как *способа выражения* содержания сознания. Подчёркивая доязыковую природу опыта, Анкерсмит утверждает, что исторический опыт стоит ближе к ощущению или опыту боли, нежели к предметному восприятию стола или дерева³³⁶. Анкерсмит исходит не из *эмпиристского*, но, скорее, из *экзистенциалистского* понимания опыта. В такой трактовке вновь воскресает традиционная метафизическая проблема адекватности (соответствия) внешнего

³³² Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 132.

³³³ Доманска Э. Указ. соч. С. 143-144.

³³⁴ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 203.

³³⁵ Там же.

³³⁶ Там же. С. 272-273.

(языкового) выражения «внутреннему» доязыковому опыту (переживанию).

Отрицая «универсальное посредничество» языка, нарратива, метода, традиции и обосновывая *непосредственный* характер исторического опыта, Анкерсмит признаёт в качестве его единственного трансцендентального условия *личность* самого историка, интерпретирующего тексты. «Если бы мы действительно считали невыносимым полный отказ от трансценденталистской терминологии, то могли бы сказать, что единственным “трансцендентальным условием” постижения значения текста является наша личность, – но этот вариант “трансцендентализма” мы никогда не сможем изжить»³³⁷.

Итак, аутентичный опыт прошлого в концепции Анкерсмита – это *до-* и *внеязыковой* опыт. В лингвистическом трансцендентализме принималось в качестве аксиомы, что ни знание, ни опыт вне языка невозможны. Анкерсмит, соглашаясь относительно знания (историческое знание действительно невозможно вне языка и нарративного повествования), возражает относительно опыта: возвышенный исторический опыт – это не только *дотеоретический*, *донаучный*, но также и *долингвистический*, *доязыковой* опыт. Язык не предшествует историческому опыту, он является всего лишь *формой выражения* ностальгического переживания (возвышенного исторического опыта). Анкерсмит стремится уничтожить всякий «интерфейс» между историком и прошлым³³⁸, так как «между языком и опытом невозможно никакого компромисса»³³⁹, а «победа одного оборачивается неизбежным поражением другого»³⁴⁰.

Для Анкерсмита важно разработать такую концепцию исторического опыта, которая бы заведомо исключала возможность «освоения» и «присвоения» прошлого субъектом историописания. С этой целью он обращается к *феномену ностальгии* и интерпретирует возвышенный исторический опыт как *опыт ностальгии*, нос-

³³⁷ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 146.

³³⁸ Там же. С. 169.

³³⁹ Там же. С. 33.

³⁴⁰ Там же.

тальгический опыт. Прошлое, данное нам в специфическом ностальгическом опыте, есть прошлое, *недостигаемое* для нас (его невозможно «использовать» для нужд настоящего, представить в качестве «ресурса» действующего субъекта). «Опыт истории, – отмечает в этой связи П. Резвых, – в основе своей есть опыт не единения, а разделения, не ассоциации, а диссоциации, не герменевтического “слияния горизонтов”, а удержания радикальной несводимости двух темпоральных перспектив»³⁴¹.

В этом пункте Анкерсмит радикально расходится с трактовкой исторического опыта, данной Коллингвудом. Согласно Коллингвуду, прошлое становится доступным познанию в той мере, в какой оно может быть представлено в качестве опыта какой-либо деятельности. Если Анкерсмит под историческим опытом понимает ностальгически окрашено *экзистенциальное переживание*, то у Коллингвуда исторический опыт рассматривается как *ресурс деятельности*, то есть именно в аспекте присвоения прошлого настоящим, чего Анкерсмит стремится всячески избежать.

Конститутивным для возвышенного исторического опыта выступает «расстояние» или «дистанция» между прошлым и настоящим. «Ностальгический опыт прошлого, – пишет Анкерсмит, – последовательно защищает недостижимость прошлого, уважает расстояние или различие, являющееся необходимым для возможности исторического опыта»³⁴². В ностальгическом опыте, согласно Анкерсмицу, мы познаем не прошлое как таковое, но *различие* или *расстояние* между настоящим и прошлым. «Ностальгия сообщает нам *единство* прошлого и настоящего: так, опыт различия требует одновременного присутствия того, что лежит на обоих концах различия, то есть и прошлого, и настоящего. В опыте различия прошлое и настоящее объединены. Однако оба они представлены только в их *различии* – и именно эта квалификация разрешает нам выразить парадокс единства прошлого и настоящего. Но в обоих

³⁴¹ Резвых П. Опыт разрыва и событие любви (Тезисы об «историческом опыте» Ф. Анкерсмита и «вечном прошлом» Ф. Шеллинга) // Новое Литературное Обозрение. 2008. № 92. С. 201.

³⁴² Анкерсмит Ф.-Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 375.

случаях, предпочитаем ли мы видеть ностальгию как опыт различия или как единство прошлого и настоящего, различие становится центральным, в то время как прошлое и само настоящее уменьшены до простых производных феноменов. Прошлое больше не “реальный” объект, каким оно было для историзма. “Реальность”, опытным путем познанная в ностальгии, и есть само различие, а не то, что лежит на другой стороне различия, то есть прошлое как таковое»³⁴³ (курсив Анкерсмита – И. Д.).

Выражение «реальность различия» является метафорическим, поэтому и берётся Анкерсмитом в кавычки. Строго говоря, «реальность» может быть реальностью *различного, различённого* (то есть опять-таки «прошлого» и «настоящего»), а не самого *различия*. Правильнее, поэтому, говорить о ностальгическом опыте или ностальгическом переживании как *целостном феномене*, в котором прошлое открывается в его радикальном отличии от настоящего и, можно добавить, в его *принципиальной недостижимости* и практической «бесполезности» для настоящего.

В ностальгическом опыте прошлое и настоящее одновременно разъединены и объединены. Но *разъединены* и *объединены* они могут быть лишь благодаря *различию*, благодаря историческому опыту как *опыту различия*. «В своей наиболее острой форме, – пишет А. Олейников, – ностальгия представляет собой такое восприятие действительности, в котором прошлое и настоящее, благодаря их конфликту, присутствуют вместе и неразрывно друг от друга»³⁴⁴. Базовым, исходным и инвариантным отношением между «настоящим» и «прошлым» в концепции исторического опыта Анкерсмита выступает не *взаимодополнительность*, но *конфликт* и *диссонанс*.

Анкерсмит интерпретирует ностальгический опыт как *подлинный, аутентичный* опыт прошлого. Такая интерпретация основывается на идее о том, что язык (исторический нарратив) *сам по себе* является преградой и помехой, «заслоняет» доступ к аутентич-

³⁴³ Анкерсмит Ф.-Р. История и тропология. С. 374.

³⁴⁴ Олейников А. Исторический опыт – новый предмет теории. URL: <http://kogni.narod.ru/exper.htm> (дата обращения 14.03.14).

ному прошлому. Нарративное присвоение и освоение прошлого неизбежно искажает аутентичный исторический опыт. «Нарративная связность, – отмечает Анкерсмит, – может гарантировать наиболее легкий доступ к прошлому, но она скрывает аутентичность нашего опыта прошлого. То, что освоено и исполнено с помощью нарратива, уже более не дает доступа к историческому опыту»³⁴⁵. Это связано с самой природой исторического нарратива, который является формой присвоения и освоения прошлого субъектом.

Нарратив как бы «приручает» прошлое, *адаптирует* его к нашим ожиданиям, потребностям и целям. Однако переживание прошлого, согласно Анкерсмиту, является *аутентичным* не тогда, когда «оно точь-в-точь соответствует воспоминаниям, ожиданиям и практическим убеждениям историка», но тогда, когда оно «бросает вызов всем нашим интуициям о мире»³⁴⁶. «Только здесь мы можем встретиться с прошлым как таковым в его бескомпромиссной и радикальной чуждости, то есть в его “возвышенности”»³⁴⁷. В такой трактовке сказывается изначально принимаемое Анкерсмитом допущение, будто язык, или нарратив, в котором прошлое *осваивается*, является «тюрьмой» подлинного, аутентичного исторического опыта. Данная предпосылка (нарратив неизбежно искажает опыт прошлого, делая его «неаутентичным») имеет фундаментальное значение в концепции Анкерсмита.

Трактовка исторического опыта как опыта *ностальгического* переживания разрыва между «настоящим» и «прошлым» имеет решающее значение для понимания онтологического статуса феномена прошлого. Прошлое не предшествует историческому опыту, но рождается *одновременно* с ним: «Неверно, что сначала есть прошлое, а потом – восприятие этого прошлого (хотя, действительно, сначала есть стул, а потом мое восприятие его). Опыт прошлого и прошлое как таковое (как потенциальный объект исторического исследования) рождаются в один и тот же момент, и

³⁴⁵ Цит. по: Олейников А. А. Исторический опыт – новый предмет теоретических исследований. С. 306.

³⁴⁶ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 111.

³⁴⁷ Там же.

потому можно сказать, что опыт конституирует прошлое. Вот так возникает прошлое»³⁴⁸. Мысль об *онтологической одновременноности и соотносительности* «прошлого» и его «восприятия» (ностальгического переживания, исторического опыта), несомненно, имеющая свои истоки в феноменологической философии, представляется весьма плодотворной в контексте постметафизической философии истории. Однако у Анкерсмита эта мысль приобретает *односторонне субъективистскую* интерпретацию. Сам Анкерсмит, впрочем, отвергает обвинения в субъективизме и релятивизме на том основании, что данные термины принадлежат «эпистемологическому словарю» и не могут применяться в отношении «экзистенциалистского» понимания исторического опыта.

Таким образом, попытка осмысления аутентичного исторического опыта приводит Анкерсмита к необходимости отказа от базовых презумпций лингвистического поворота и нарративной философии истории. Поворот к языку в теории историописания, согласно Анкерсмицу, неизбежно приводит к «лингвистическому трансцендентализму» и *забвению опыта*. Поворот к опыту, осмысленному как аутентичное экзистенциальное переживание, означает возврат к *долингвистическому* (и даже *докантовскому, докритическому*) пониманию соотношения мира и языка.

8. «Неоисторизм» Германа Люббе

С именем Германа Люббе в современной философии истории связано радикальное переосмысление принципа историзма. В статье «Историческая идентичность»³⁴⁹ содержится набросок новой концепции историчности, альтернативной господствующему в лингвистически ориентированной философии конструктивистскому подходу к истории. Вопрос об историзме и историчности поднимается Люббе в контексте обсуждения проблемы идентичности субъекта.

³⁴⁸ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 156.

³⁴⁹ Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 108-113.

Термин «история» используется Люббе в самом широком смысле, он применяется для характеристики не только социальных, но также технических и биологических систем³⁵⁰. История определяется как *процесс индивидуализации систем*³⁵¹. История есть то, чем одна система отличается от другой, 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»³⁵². В этом смысле имена людей (а также названия и обозначения любых рефлексивных систем³⁵³) являются *названиями их историй*³⁵⁴.

Фундаментальной предпосылкой понимания идентичности как *исторической* идентичности у Люббе выступает сформулированное ещё Гегелем положение о том, что единство субъекта (его самость, самоидентичность) – это не формальное условие деятельности, а историческое образование³⁵⁵. Быть историчным – значит (вольно или невольно) «опираться в своих поступках на совокупность прошлого опыта, лишь частично реализуемую в момент актуального действия»³⁵⁶. Такое понимание историчности во многом созвучно консервативному «романтическому» историзму.

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 открыва-

³⁵⁰ Люббе Г. Указ. соч. С. 108.

³⁵¹ Там же.

³⁵² Там же. С. 110.

³⁵³ «Идентичностью обладают <...> не только личности, но вообще все рефлексивные системы» (Люббе Г. Указ. соч. С. 110).

³⁵⁴ Люббе Г. Указ. соч. С. 110.

³⁵⁵ Подробнее об этом см.: Плотников Н. С. Реабилитация историзма. Философские исследования Германа Люббе // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 87-93.

³⁵⁶ Плотников Н. С. Указ. соч. С. 90.

ется посредством истории» в равной мере относятся и к индивидам, и к социальным группам, и к организациям³⁵⁷.

Идентичность субъекта, поскольку она всегда является идентичностью *исторической*, невозможно свести к *проекту* и к *действиям* субъекта по реализации проекта: «То, каков субъект в действительности, не основано на постоянстве его стремления быть таковым»³⁵⁸. Идентичность вообще не является результатом *действий* и *волевых усилий* субъекта, она – «результат истории»³⁵⁹.

Сам по себе тезис о том, что всякая социокультурная идентичность *исторична* и является результатом истории (историй) не только не отвергается в конструктивистски ориентированной философии истории, но является основополагающим для неё. Всё дело в том, *что именно* мы понимаем под «историей» в данном контексте. Представители конструктивизма и нарративизма (Х. Уайт, П. Вен) справедливо обращают внимание на тот факт, что всякая история есть *рассказываемая кем-то история*. 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.

Утверждение единства истории и историописания, исторического бытия и исторического сознания – таков главный мотив неклассической философии истории XX в. Только отказавшись от противопоставления истории как «реального процесса» и истории

³⁵⁷ Люббе Г. Указ. соч. С. 110

³⁵⁸ Там же. С. 111.

³⁵⁹ Там же.

как нарратива мы сможем приблизиться к адекватному пониманию феномена исторической идентичности. Продуктивное концептуальное осмысление проблемы исторической идентичности возможно только на почве преодоления дилеммы «реализм – конструктивизм» в философии истории.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Метафизический способ осмысления истории находит выражение в многочисленных теориях исторического процесса (всемирной истории) как линейного, так и циклического типа. К фундаментальным онтологическим предпосылкам классической историософской рефлексии следует отнести: различие двух уровней исторической событийности (сущностной истории и истории эмпирической), презумпцию единства истории (возможность рационального постижения всемирно-исторического процесса как целостности), идею начала и конца истории.

Историческому бытию в метафизическом контексте с необходимостью предшествует внеисторическое или сверхисторическое начало, которое может пониматься как *природа* (в натуралистических версиях философии истории) или *Бог* (в идеалистических и религиозных концепциях).

Становление неклассической и постметафизической философии истории было связано с попытками преодоления элементов субстанциализма, априоризма, телеологизма, детерминизма и финализма, присущих классическим историософским концепциям.

В неклассической философии истории преодолевается традиционное различие «исторического бытия» (исторического процесса) и исторического сознания. В историософских концепциях Дильтея, Кроче, Коллингвуда, Карсавина, Хайдеггера, Гадамера подчёркивается единство *событийной истории* и *историописания*, исторической реальности и исторического текста (источника, нарратива).

На первый план в различных версиях неклассической философии истории выходят вопросы об историчности человеческого бытия, историческом опыте и исторической идентичности.

Вопрос об историчности приобретает наибольшее значение в контексте экзистенциалистских и феноменолого-герменевтических историософских концепциях. В экзистенциализме Ясперса под историчностью понимается сущностная конечность и незавершённость человеческого существа. Экзистенциалистское понимание

человека соединяется у Ясперса с идеей «всемирной истории», под которой понимается потенциально бесконечный и незавершённый процесс. Единство всемирной истории рационально непостижимо и является постулатом «философской веры».

В герменевтической феноменологии Хайдеггера и Гадамера термин «историчность» указывает на изначальную соотнесённость человеческого существа с традицией, на невозможность для человека начать что-либо «с чистого листа». Историческая реальность есть реальность всегда уже так или иначе понятая и понятная, а всякое историописание является *переписыванием* и *переинтерпретацией* истории. История в экзистенциально-герменевтической философии переосмысливается как *свершающееся Предание*, предполагающее понимающее истолкование.

Проблематика исторического опыта выходит на первый план в историософских концепциях Коллингвуда, Гадамера и Анкерсмита. У Коллингвуда историческое прошлое понимается как нечто, подлежащее освоению и присвоению, а историописание рассматривается как процедура актуализации прошлого. В процессе историописания прошлое раскрывается в качестве *чужого* опыта, который становится для субъекта *своим*. В концепции Анкерсмита исторический опыт понимается как *опыт возвышенного* (возвышенный исторический опыт) и *опыт ностальгии*. Историописание рассматривается Анкерсмитом не в качестве способа конституирования исторического опыта, но в качестве формы его выражения. Возвышенный исторический опыт, по Анкерсмицу, есть экзистенциальное переживание, в котором прошлое открывается субъекту в своей радикальной чуждости и враждебности настоящему. Гадамер интерпретирует исторический опыт как опыт *герменевтический*. Исторический опыт есть опыт понимания и истолкования (интерпретации) текстов Предания. Всякое обращение к прошлому, согласно Гадамеру, опосредовано культурными и историографическими традициями и структурами языка.

Вопрос об идентичности субъекта, основаниях её конституирования в современной философии истории затрагивается Г. Люббе и Ф. Анкерсмитом. Люббе рассматривает идентичность не как

результат *действий* субъекта, но как результат его *истории*. Люббе противопоставляет собственную концепцию идентичности многочисленным конструктивистским трактовкам этого феномена. Анкерсмит также стремится преодолеть конструктивистский и нарративистский подход к пониманию идентичности. Идентичность, согласно Анкерсмицу, онтологически *предшествует* историописанию, а не конструируется в нём. Однако идентичность открывается социальному субъекту всякий раз в модусе *утраты*, в модусе *ностальгии*. Социальный субъект ускользает от идентификации, он может обладать идентичностью только в прошлом.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Агафонов В. В.* Эпистемология истории Х. Уайта: тропологический подход // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2008. № 2. С. 24-31.
2. *Александр Дж.* Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. 2012. № 3. С. 5-40.
3. *Алферов А. А.* Трансцендентализм традиционной философии истории // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. 2003. № 9. С. 1-12.
4. *Анисин А. Л.* Принцип соборности бытия. Тюмень: Тюменский юридический институт МВД России, 2006. 272 с.
5. *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.
6. *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.
7. *Анкерсмит Ф.-Р.* Нарративная логика. Семантический анализ языка историков / Пер. с англ. О. Гавришиной, А. Олейникова. М.: Идея-Пресс, 2003. 360 с.
8. *Арон Р.* Избранное: Введение в философию истории. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 543 с.
9. *Барт Р.* Система моды. Статьи по семиотике культуры / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. 512 с.
10. *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.
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. *Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляция / Пер. с фр. О. А. Печенкиной. Тула, 2013. 204 с.
14. *Борисов Е., Инишев И., Фурс В.* Практический поворот в постметафизической философии. Т. 1. Вильнюс: ЕГУ, 2008. 212 с.
15. *Вен П.* Как пишут историю. Опыт эпистемологии / Пер. с фр. Л. А. Торчинского. М.: Научный мир, 2003. 391 с.
16. *Веселовская И. А.* Историческая реальность и вымысел: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01. Санкт-Петербург, 2003. 150 с.
17. *Виндельбанд В.* От Канта до Ницше: История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками / Пер. с нем. А. И. Введенского. М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. 496 с.
18. *Гавришина О. В.* «Опыт прошлого»: понятие «уникальное» в современной теории истории // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории. 2002. Вып. 4. С. 329-351.
19. *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
20. *Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. 495 с.
21. *Гайденко П. П.* Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 5–26.
22. *Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. 464 с.
23. *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения. Т. VIII. М.; Л., 1935. 470 с.
24. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. первая. СПб.: Наука, 1993. 350 с.
25. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории / Пер. с нем. А. М. Водена. СПб.: Наука, 2000. 480 с.

26. *Герасимов О. В.* Исторический опыт как опыт прошлого: содержание и структура // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2015. Т. 17. № 1-1. С. 188-191.
27. *Горюнов А. В., Потанина Л. Е., Шабалкина Е. Е.* Социокультурная идентичность как проект // Власть. 2013. № 12. С. 143-145.
28. *Губин В. Д., Стрелков В. И.* Власть истории. Очерки по истории философии истории. М.: РГГУ, 2007. 330 с.
29. *Губман Б. Л.* Смысл истории: Очерки современных западных концепций. М.: Наука, 1991. 192 с.
30. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Академический Проект, 2009. 489 с.
31. *Гуссерль Э.* Избранные работы / Сост. В. А. Куренной. М.: Территория будущего, 2005. 458 с.
32. *Данилина Г. И.* «Историчность» в работах М. М. Бахтина // Вестник Тюменского государственного университета. 2006. № 4. С. 69-89.
33. *Данилова В. С., Платонова В. А.* Основные аспекты дисциплинарных онтологий // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. 2013. Т. 10. № 1. С. 44-48.
34. *Данто А.* Аналитическая философия истории / Пер. с англ. А. Л. Никифорова, О. В. Гавришиной. М.: Идея-Пресс, 2002. 289 с.
35. *Дёмин И. В.* Русский космизм в перспективе трансгуманизма. Самара: Глагол, 2014. 208 с.
36. *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.
37. *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.

38. *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.
39. *Дёмин И. В.* Идея «конца истории» в контексте классической и неклассической философии // Наука и культура России. 2014. Т. 1. С. 91-93.
40. *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.
41. *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.
42. *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.
43. *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.
44. *Дёмин И. В.* Логика образования исторических понятий в историософской концепции О. Шпанна // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2015. № 4 (18). С. 130-136.
45. *Дёмин И. В.* Обоснование методологии исторического познания в метафизике всеединства Л. П. Карсавина // Аспирантский вестник Поволжья. 2015. № 3-4. С. 87-94.

46. Дёмин И. В. Осмысление истории как целостности в горизонте классической и неклассической философии // Философская мысль. 2016. № 2. С. 47-90.
47. Дёмин И. В. Основные стратегии критики метафизики в современной философии истории // Философия и методологии истории: сб. науч. ст. / Отв. ред. С. Г. Калашников. Коломна: ГСГУ, 2015. С. 68-79.
48. Дёмин И. В. Позитивная и негативная стратегии преодоления метафизики в современной философии истории // Ценности и смыслы. 2014. № 4 (32). С. 108-122.
49. Дёмин И. В. Понятие «бытийный регион» в герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2014. № 7. С. 133-137.
50. Дёмин И. В. Понятие «региональной онтологии» в контексте герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // Гуманитарные и социальные науки. 2014. № 2. С. 202-205.
51. Дёмин И. В. Постметафизическая философия истории: между онтологическим и лингвистическим поворотами // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2014. № 1 (15). С. 43-51.
52. Дёмин И. В. Принцип «онтологической дифференции» в феноменологии М. Хайдеггера и в метафизике интегрального традиционализма Р. Генона // Философская мысль. 2015. № 7. С. 1-19.
53. 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.
54. 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.
55. Дёмин И. В. Проблема истинности исторического знания в нарративной философии истории // Вестник Самарского госу-

- дарственного университета. Гуманитарная серия. 2008. № 1. С. 3-10.
56. *Дёмин И. В.* Проблема исторической идентичности в постметафизической философии истории // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2015. № 2 (18). С. 3-18.
57. *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.
58. *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.
59. *Дёмин И. В.* Проблема соотношения исторического опыта и исторического нарратива в постметафизической философии истории // Клио. 2014. № 8 (92). С. 3-6.
60. *Дёмин И. В.* Проблема соотношения понимания и истолкования в горизонте герменевтической философии // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2014. № 1. С. 174-182.
61. *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.
62. *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.
63. *Дёмин И. В.* Русский космизм в перспективе трансгуманизма. Самара: Глагол, 2014. 208 с.
64. *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.
65. 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.
66. 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.
67. 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.
68. Дёмин И. В. Соотношение подручного и наличного в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Вестник Самарского государственного университета. 2012. № 2.1 (93). С. 5-11.
69. Дёмин И. В. Соотношение понимания и истолкования в контексте герменевтической философии // Аспирантский вестник Поволжья. 2014. № 3-4. С. 10-14.
70. 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.
71. Дёмин И. В. Соотношение прошлого и настоящего в фундаментальной онтологии Хайдеггера и в историософии Карсавина // Философская мысль. 2015. № 9. С. 1-21.
72. 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.
73. Дёмин И. В. Соотношение речи и языка в контексте герменевтической феноменологии // Вестник Самарской гуманитарной

- академии. Серия: Философия. Филология. 2014. № 2 (16). С. 64-75.
74. Дёмин И. В. Сравнительный анализ трактовок исторического опыта у Ф. Анкерсмита и Г.-Г. Гадамера // Философия и культура. 2014. № 3. С. 391-400.
75. 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.
76. 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.
77. 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.
78. Дёмин И. В. Ф. Ницше и постметафизическая философия истории // Клио. 2014. № 6 (60). С. 3-7.
79. Дёмин И. В. Феномен ностальгии в горизонте постметафизической философии истории // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2012. № 1. С. 16-25.
80. Дёмин И. В. Феноменология исторического опыта Ф. Анкерсмита и проблема исторической реальности // Вестник Самарского государственного университета. Гуманитарная серия. 2006. № 1. С. 23-30.
81. Дёмин И. В. Философия истории в постметафизическом контексте. Самара: Самар. гуманит. акад., 2015. 251 с.
82. Дёмин И. В. Философия истории как региональная онтология. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2012. 202 с.
83. 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.

84. *Дёмин И. В.* Экзистенциально-онтологическое обоснование техники в философии М. Хайдеггера // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2010. № 2 (8). С. 126-136.
85. *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.
86. *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.
87. *Деррида Ж.* Призраки Маркса / Пер. с фр. Б. Скуратова. М.: Логос-альтера, 2006. 256 с.
88. *Джентиле Дж.* Введение в философию / Пер. с итал. А. Л. Зорина. СПб.: Алетейя, 2000. 470 с.
89. *Дильтей В.* наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. 1988. № 4. С. 135-152.
90. *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.
91. *Доманска Э.* Философия истории после постмодернизма / Пер. с англ. М. А. Кукарцевой. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. 400 с.
92. *Достал Р.* Время и феноменология у Гуссерля и Хайдеггера // Мартин Хайдеггер: Сб. статей / Сост. Д. Ю. Дорофеев. СПб.: Издательство РХГИ, 2004. С. 186-217.
93. *Дугин А. Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2010. 389 с.
94. *Дугин А. Г.* Философия политики. М.: Аркогея, 2004. 614 с.
95. *Дугин А. Г.* Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002. 624 с.

96. *Евлампов И. И.* История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть II. СПб.: Алетейя, 2000. 413 с.
97. *Елинский М. В.* Дисциплинарная онтология и неклассическая рациональность // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2008. № 4 (17). С. 46-54.
98. *Зайцева Н. В.* Историсофия как социокультурный и когнитивный феномен // Вестник Самарского государственного университета. 2012. № 2 (93). С. 165-169.
99. *Зверева Г. И.* Онтология новой интеллектуальной истории // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 1996. № 3. С. 183-199.
100. *Зиммель Г.* Проблема исторического времени // Избранное. В 2 тт. Т. 1. М.: Юрист, 1996. С. 517-529.
101. *Инишев И. Н.* Понятие мира в трансцендентальной и герменевтической феноменологии // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2007. № 11. С. 5-10.
102. *Инишев И. Н.* Хайдеггер и философия языка // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2008. № 7/08. – С. 62-79.
103. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Сочинения в шести томах. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 5-23.
104. *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
105. *Каримский А. М.* Философия истории Гегеля. М.: Изд-во МГУ, 1988. 270 с.
106. *Карсавин Л. П.* Философия истории. СПб.: АО Комплект, 1993. 352 с.
107. *Козарезова О. О.* Концепция «двух градусов» Августина и тринитарный вопрос в историсофии иоахимизма // Теория и практика общественного развития. 2013. № 4. С. 187-190.

108. *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории: Автобиография. М.: Наука, 1980. 485 с.
109. *Коломоец Е. Н., Кукарцева М. А.* О новой философии истории // *Личность. Культура. Общество.* 2002. Т. IV. № 1-2 (11-12). С. 276-291.
110. *Коломоец Е. Н., Кукарцева М. А.* Опыт метафилософии истории // *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия.* 2000. № 6. С. 48.
111. *Коначева С. А.* Фундаментальная и региональная онтология: соотношение философии и теологии в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // *Вестник РГГУ.* 2009. № 12. С. 136-148.
112. *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.
113. *Кроче Б.* Теория и история историографии / Пер. с ит. И. М. Заславской. М.: Языки русской культуры, 1998. 192 с.
114. *Кукарцева М. А.* Аналитическая философия истории: вчера и сегодня // *Полигнозис.* 2009. № 3(36). С. 62-71.
115. *Кукарцева М. А.* Лингвистический поворот в историописании: эволюция, сущность и основные принципы // *Вопросы философии.* 2006. № 4. С. 44-55.
116. *Кукарцева М. А.* Современная философия истории США. Иваново: Иван. гос. ун-т, 1998. 215 с.
117. *Кукарцева М. А.* Хейден Уайт и практика исторических исследований XX века // *Диалог со временем.* 2008. № 24. С. 5-34.
118. *Кукарцева М. А., Коломоец Е. Н.* Онтологическая модель философии истории: проблема формирования // *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия.* 1998. № 4. С. 33-41.
119. *Кукарцева М. А., Коломоец Е. Н.* Опыт метафилософии истории // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия.* 2000. № 6. С. 48-59.

120. *Кукарцева М. А., Коломоец Е. Н.* Эпистемология и онтология истории // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2007. № 1. С. 24-35.
121. *Кукарцева М. А., Мегилл А.* Философия истории и историология: грани совпадения // История и современность. 2006. № 2. С. 24-46.
122. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.
123. *Ломтев А. В.* Теория универсальной истории Фукуямы // Политика и общество. 2011. № 7. С. 92-98
124. *Люббе Г.* Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 108-113.
125. *Мазур Л. Н.* Образ прошлого: формирование исторической памяти // Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки. 2013. Т. 117. № 3. С. 243-256.
126. *Марков Б. В.* Разум и история // Метафизические исследования. Выпуск 3. История. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ, 1997. С. 9–27.
127. *Мейнеке Ф.* Возникновение историзма / Пер. с нем. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 480 с.
128. *Михайлов И. А.* Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999. 284 с.
129. *Можейко М. А.* Феномен постистории: трактовка социального времени в современной культуре // Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта культуры і мастацтваў. 2005. № 5. С. 22-30.
130. *Моисеев В. И.* Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. 415 с.
131. *Молчанов В. И.* Деструкция времени и пространство истории. Критический анализ хайдеггеровского понятия историчности // История философии и социокультурный контекст – II: Материалы международной конференции / Отв. ред. Т. А. Шиян. М.: РГГУ, 2012. С. 225-235.

132. *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.
133. *Невважай И. Д.* Проблема региональных онтологий в современном естествознании // Философия науки. Вып. 14: Онтология науки / Отв. ред. А. Н. Павленко. М.: ИФ РАН, 2009. С. 131-143.
134. *Нестеров А. Ю.* Семиотическая схема познания и коммуникации. Самара: Самарск. гуманит. акад., 2008. 193 с.
135. *Нестеров А. Ю.* Техническая сторона философской герменевтики Г.-Г. Гадамера и Э. Бетти // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 326. С. 55-60.
136. *Нижников С. А.* М. Хайдеггер: преодоление метафизики // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2014. № 8. С. 6-10.
137. *Олейников А.* Исторический опыт – новый предмет теории. URL: <http://kogni.narod.ru/exper.htm> (дата обращения 14.03.16).
138. *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.
139. *Олейников А. А.* Микроистория и генеалогия исторического опыта // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории. 2006. № 8. С. 379-393.
140. *Паткуль А. Б.* Понятие региона в феноменологии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера // Логос. 2010. № 5 (78). С. 77-88.
141. *Паткуль А. Б.* Предмет философии и понятие науки в онтологии Хайдеггера // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2006. № 2. С. 150-155.
142. *Перов Ю. В.* Заметки о понятии «философская классика» // История философии, культура и мировоззрение. К 60-летию профессора А. С. Колесникова. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 114-129.

143. *Перов Ю. В.* Историчность и историческая реальность. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 144 с.
144. *Перов Ю. В.* Лекции по истории классической немецкой философии. СПб.: Наука, 2010. 531 с.
145. *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.
146. *Перов Ю. В.* Проект философской истории философии // *Яснерс К.* Всемирная история философии. СПб.: Наука, 2000. С. 5-52.
147. *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.
148. *Плотников Н. С.* Жизнь и история: Философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. 232 с.
149. *Плотников Н. С.* Реабилитация историзма. Философские исследования Германа Люббе // *Вопросы философии*. 1994. № 4. С. 87-93.
150. *Поршнев Б. Ф.* О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). М.: ФЭРИ-В, 2006. 635 с.
151. Постмодернизм. Энциклопедия / Сост. и науч. ред. А. А. Грицанов, М. А. Можейко. Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2001. 1040 с.
152. *Резвых П. В.* Опыт разрыва и событие любви (Тезисы об «историческом опыте» Ф. Анкерсмита и «вечном прошлом» Ф. Шеллинга) // *Новое литературное обозрение*. 2008. № 92. С. 196-210.
153. *Ретина Л. П., Зверева В. В., Парамонова М. Ю.* История исторического знания. М.: Дрофа, 2004. 288 с.
154. *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. 313 с.

155. *Рикёр П.* Герменевтика, этика, политика. М.: АО «КАМІ», 1995. 160 с.
156. *Рикёр П.* История и истина / Пер. с фр. И. С. Вдовиной, А. И. Мачульской. СПб.: Алетейя, 2002. 400 с.
157. *Рикёр П.* Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. 728 с.
158. *Риккерт Г.* Философия жизни. Киев: Ника-Центр, 1998. 512 с.
159. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. 413 с.
160. *Розов Н. С.* Подход к проблеме смысла истории // Гуманитарные науки в Сибири. Сер.: Философия. 2004. № 1. С. 53-58.
161. *Розов Н. С.* Философия и теория истории. Кн. 1. Прологомены. М.: Логос, 2002. 656 с.
162. *Русакова О. Ф.* Историософия: структура предмета и дискурса // Вопросы философии. 2004. № 7. С. 48-59.
163. *Рюзен Й.* Кризис, травма и идентичность // Цепь времен. Проблемы исторического сознания / Под ред. Л. П. Репиной. М.: ИВИ РАН, 2005. С. 38-62.
164. *Савельева И. М., Полетаев А. В.* История и время: в поисках утраченного прошлого. М.: Языки русской культуры, 1997. 800 с.
165. *Савельева И. М., Полетаев А. В.* О пользе и вреде презентизма в историографии // «Цепь времен»: Проблемы исторического сознания. М.: ИВИ РАН, 2005. С. 63-88.
166. *Савин А. Э.* Жизненный мир и измерения его историчности в трансцендентальной феноменологии // Вестник Самарского государственного университета. 2006. № 10 (50). С. 15-22.
167. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В. И. Колядко. М.: Республика, 2002. 639 с.
168. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. М.: Политиздат, 1990. С. 319-345.
169. *Соколов Б. Г.* Генезис истории. СПб.: Алетейя, 2003. 372 с.

170. *Соколов Б. Г.* Гипертекст истории. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. 193 с.
171. *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.
172. *Соколов Б. Г.* Культура и традиция // *Метафизические исследования*. Вып. 4. Культура. СПб.: Алетейя, 1997. С. 27-49.
173. *Соловьёв Э. Ю.* Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). М.: Политиздат, 1991. 432 с.
174. *Соловьёва С. В.* Индивидуальная форма историчности. Самара: Самарский университет, 2002. 177 с.
175. *Соловьёва С. В.* Память и традиция в жизни человека и культуры: философский аспект // *Вестник Самарского государственного университета*. 2013. № 8-1 (109). С. 134-139.
176. *Стёпин В. С.* Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различия // *Постнеклассика: философия, наука, культура*. СПб.: Мирь, 2009. С. 249-295.
177. *Стёпин В. С.* Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 744 с.
178. *Сыров В. Н.* Введение в философию истории: Своеобразие исторической мысли. М.: Водолей Publishers, 2006. 248 с.
179. *Сыров В. Н.* К вопросу о нарративной природе социальной реальности и эпистемологическом статусе исторического нарратива // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 2009. № 3. С. 39-52.
180. *Тарароев Я. В., Иваненко Н. А.* Онтологические основания физического знания и современная экономическая теория // *Вопросы философии*. 2011. № 12. С. 47-56.
181. *Терехов О. Э.* Историческая мысль и историческая наука Запада XIX – XX веков. Кемерово: Кузбассвузиздат, 2006. 170 с.
182. *Тойнби А. Дж.* Постигание истории. Сборник / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М.: Рольф, 2001. 640 с.

183. *Трельч Э.* Историзм и его проблемы / Пер. с нем. Л. Т. Мильской. М.: Юрист, 1994. 719 с.
184. *Уайт Х.* Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. 527 с.
185. *Фатенков А. Н.* Обретения и потери субъекта в философско-историческом опыте Ф. Р. Анкерсмита // *Философия и общество*. 2011. № 1. С. 54-65.
186. *Филатов В. П.* Исторический и критический подходы к философии истории // *Проблемы методологии*. Сборник научных статей, посвященных памяти профессора В. Н. Борисова. Самара, 1998. С. 88-104.
187. *Филатов В. П.* История, историософия и методология истории // *Наука глазами гуманитария* / Отв. ред. В. А. Лекторский. М.: ИФ РАН, 2005. С. 483-500.
188. *Филатов В. П.* Понимание в герменевтике и за ее пределами // *Эпистемология и философия науки*. 2011. Т. 28. № 2. С. 5-15.
189. *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.
190. *Философия: энциклопедический словарь* / под ред. А. А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. 1072 с.
191. *Франк С. Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 510 с.
192. *Фридрих Кл.* О функциях одной мыслительной фигуры // *Вопросы философии*. 1994. № 7-8. С. 50-58.
193. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху / Пер. с фр. И. К. Стаф. СПб.: Университетская книга, 1997. 576 с.
194. *Фуко М.* Ницше, генеалогия и история // *Философия эпохи постмодерна: Сборник переводов и рефератов*. Мн.: Красико-принт, 1996. С. 74-97.
195. *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек / Пер с англ. М. Б. Левина. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: Полиграфиздат, 2010. 588 с.

196. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
197. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику / Пер. с нем. Н. О. Гучинской. СПб.: Изд-во Высшей религиозно-философской школы, 1998. 304 с.
198. *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. 447 с.
199. *Хайдеггер М.* Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Республика 1993. С. 41-63.
200. *Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни: десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) / Пер. с нем. А. В. Михайлова // Вопросы философии. 1995. № 11. С. 119-145.
201. *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики / Пер. с нем. О. В. Никифорова. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. 176 с.
202. *Хайдеггер М.* Наука и осмысление // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 238-253.
203. *Хайдеггер М.* Ницше. Т. 1 / Пер. с нем. А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2006. 608 с.
204. *Хайдеггер М.* Ницше. Т. 2 / Пер. с нем. А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2007. 464 с.
205. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб.: Изд-во Высшей религиозно-философской школы, 2001. 446 с.
206. *Хайдеггер М.* Очерки философии. О Событии // Вопросы философии. 2006. № 11. С. 164-166.
207. *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 177-192.
208. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени / Пер. с нем. Е. В. Борисова. Томск: Водолей, 1998. 383 с.

209. *Хайдеггер М.* Цолликоновские семинары / Пер. с нем. И. Глухой. Вильнюс: ЕГУ, 2012. 406 с.
210. *Хайдеггер М.* Цолликонеровские семинары // Логос. 1992. № 3. С. 82-97.
211. *Халапсис А. В.* Постнеклассическая метафизика истории. Днепропетровск: Инновация, 2008. 278 с.
212. *Хаттон П.* История как искусство памяти. СПб.: Владимир Даль, 2004. 424 с.
213. *Хоружий С. С.* Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992. С. V-LXXIII.
214. *Черняков А. Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.
215. *Шпанн О.* Философия истории. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005. 458 с.
216. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1998. 663 с.
217. *Щитцова Т. В.* Вопрос об отношении между поколениями в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Вестник СамГУ. 2006. № 5/1 (45). С. 5-13.
218. *Эйкен Р.* Философия истории // Философия в систематическом изложении. М.: Территория будущего, 2006. С. 262-296.
219. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
220. *Danto A.* Analytical Philosophy of History. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
221. *Fukuyama F.* The End of History and the Last Man. New York: Free Press, 1992.
222. *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tuebingen, 1990.
223. *Habermas J.* Postmetaphysical thinking: Philosophical essays. Cambridge; L., 1992.

224. *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927). Hg. v. Herrmann, F.-W. v. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann. 2. Auflage, 1989.
225. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen, 2001.

ХРЕСТОМАТИЯ

История и природа

Бенедетто Кроче

«Под влиянием вполне законного требования отделить историю абстрактную от истории конкретной, историю натурализующую от истории мыслящей, историю фиктивную от истории подлинной можно ступить на ошибочный путь агностицизма, ограничив историю человеческой областью, которая одна якобы познаваема, и объявив все остальное предметом метаистории, лежащим за пределами человеческих знаний; тем самым воспроизводится, только на более высоком уровне, определенный вид дуализма. Но если метаистория, как было указано, проявляется и в человеческой области, то значит, эта формулировка неточна и для агностицизма попросту нет почвы. 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. Утверждение, что природа не имеет истории, надо понимать в таком смысле, что природа как произведение разума и абстрактная конструкция истории не имеет, ибо сама не является ничем, в ней нет ничего реального; а противоположное утверждение – что и природа есть историческое образование и историческая жизнь – включает в себе другой смысл, а именно: единая действительность (включающая в себя человека и природу, которых можно разделить лишь эмпирически, лишь абстрактно) вся есть развитие и жизнь.

Какое существенное различие имеется между, с одной стороны, геологическими слоями или растительными и животными останками, которые поддаются систематизации, но не осмыслению в живой диалектике их генезиса, а с другой стороны, – останками так называемой

человеческой истории, и не только теми, что именуются доисторическими, но даже документами нашей вчерашней истории, которую мы забыли и уже не понимаем, которую мы можем при желании классифицировать, выстраивать в хронологическом порядке, дописывать с помощью воображения, однако совершенно не способны превратить в предмет мысли. Эти два внешне различных случая имеют одно и то же логическое основание. В так называемой “человеческой истории” тоже есть “история естественная”, а так называемая “естественная история” тоже была когда-то “человеческой”, то есть историей духа, хотя теперь, отодвинувшись от нас на такое расстояние, она предстает пред нашим не способным проникнуть внутрь ее взором как мумия, как механизм. Вы хотите понять подлинную историю лигуров или сикулов времен неолита? Попробуйте, по мере возможности, мысленно перевоплотиться в лигура или сикула времен неолита, а если такой возможности нет или вам это не нужно, довольствуйтесь описанием, классификацией и раскладыванием по порядку черепов, утвари и обломков наскальных росписей, которые вы обнаружили. Желаете понять подлинную историю травинки? Прежде всего попытайтесь перевоплотиться в эту травинку, а если не удастся – довольствуйтесь анализом ее частей и при желании сочиняйте их псевдоисторию. Мы вернулись тем самым к понятию, с которого я начал эти историко-логические размышления, – к понятию современной истории и хроники как истории прошлой; мы опираемся на это понятие и вместе вновь подтверждаем его правильность, разрешая в его свете антиномию “собственно истории” и “истории природы”, которая, заявляя претензии на это имя, почему-то подчиняется законам, отличным от законов единой и единственной истории. Понятие истории и хроники помогает разрешить эту трудность, присваивая «истории природы» статус псевдоистории»³⁶⁰.

Лев Платонович Карсавин

«Одним из основных исторических понятий является понятие *развития* (evolutio, developpement, Entwicklung), и с анализа его, приводящего к важным метафизическим положениям, нам удобнее всего начать наше исследование. К несчастью, понятие развития в большинстве

³⁶⁰ Кроче Б. Теория и история историографии / Пер. с ит. И. М. Заславской. М.: Языки русской культуры, 1998. С. 79-81.

случаев смешивают с двумя другими, существенно от него отличными. Для одних развитие то же самое, что *изменение*; для других то же самое, что *прогресс*.

Понятие *изменения* также двузначно. Иногда оно является родовым понятием, объемлющим, как виды свои, и развитие и изменение собственно; иногда отождествляется со вторым своим видом. В дальнейшем для обозначения изменения в родовом смысле я буду пользоваться термином “процесс” (и глаголом “меняться”), придавая, таким образом, термину “изменение” специфический, видовой смысл»³⁶¹.

«Течение времени (поскольку время не мыслится в пространственных категориях и символах, например – как линия) для конституирования понятия изменения, само по себе, недостаточно, хотя и необходимо. В изменении мыслится перераспределение уже существующих соположно элементов, привхождение уже существовавшего вне. Время же, с погибанием в нем существующего и возникновением совершенно нового, не существовавшего раньше, может привести к теории возникновения из ничего, но никак не к теории изменения. Для того, чтобы нечто изменялось, необходимо существование, по крайней мере двух, разъединенных атомов. Существование их, правда, во времени возможно, но разъединенность их временем мотивирована быть не может. Равным образом и понятие системы, предполагая единство – мыслимо лишь в моменте времени (в настоящем) или в преодолении временного погибания и возникновения; предполагая разъединенность или прерывность – невыводимо из времени и приводит нас к пространству»³⁶².

«Изменение есть непрерывно меняющаяся во времени система взаимоотношений пространственно разъединенных элементов. <...> Развитие же, действительно, от изменения принципиально отлично.

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. Оно, как целое, вовсе не состоит из атомов. Оно меняется непрерывно, непрерывно становится качественно иным, становится изнутри, из себя самого, а не

³⁶¹ Карсавин Л. П. Философия истории. СПб.: АО Комплект, 1993. С. 17.

³⁶² Там же. С. 18.

путем присоединения к нему чего-то *извне*. Нельзя представить себе развивающееся, как таковое, состоящим из частей или слагаемым частями, ибо расчленимость отрицает непрерывность. И точно так же нельзя в развивающемся противопоставлять непрерывно меняющуюся систему неизменным разъединенным элементам. В нем нет элементов, и оно совпадает с системой. Развивающееся не допускает никакой атомизации, хотя ею, на беду себе, и грешит “естественная наука о душевных явлениях”, которую справедливее было бы назвать противоестественной.

Развитие необходимо предполагает то, что развивается. Нет развития без *субъекта развития*. Но субъект не вне развития – в этом случае он бы нам совсем был не нужен, – а в самом развитии. Нет субъекта и развития, а есть развивающийся субъект. Тем самым он реален, как реально само развитие, и 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»³⁶³.

«Термин “развитие” невольно предрасполагает к некоторому ошибочному пониманию того, что мы с помощью его хотим выразить. *Развитие* (e-volutio или ex-plicatio, Ent-wicklung, de-veloppement), в противоположности “свитию” (in-volutio или im-plicatio, Ein-wicklung, enveloppement) означает, собственно говоря, разворачивание, раскрытие чего-то уже потенциально, но только потенциально данного, т. е. актуализацию ранее актуально не бывшего, обогащение бытия, и склоняет мысль к отождествлению его с процессом. Вполне естественное в применении к эмпирической действительности, это понимание опасно тем, что позволяет предполагать меньшую онтологическую ценность будущего по сравнению с настоящим и даже прошлым, некоторую не только эмпирическую (для настоящего и прошлого), но и абсолютную неданность будущего. Удобнее были бы термины “volutio”, “plicatio”, “витие” или “витье”»³⁶⁴.

³⁶³ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 19-20.

³⁶⁴ Там же. С. 34.

«Словом “история” слишком часто злоупотребляют. Говорят, а за последнее время и очень много говорят об *истории материального быта*. С давних пор уже появляются труды по «истории» костюма, «истории» оружия, земледельческих орудий и т. п. <...> Не может быть связи развития, т. е. *исторической* связи, между пространственно разъединенными вещами, пока не преодолевается их разъединенность и материальность. Повесьте в один ряд все костюмы данного народа за известный период времени. Сколько бы вы ни переходили глазами (с помощью или без помощи ног) от одного к другому, вы, оставаясь в строгих пределах “костюмности”, не сумеете связать ваш ряд в одно развивающееся целое. Для установления связи вам понадобятся понятия формы, цветов и их гармонии, качества материи и т. д. А чтобы понять изменение одной формы в другую, переход от состояния *этих* цветов к состоянию тех, вам придется так или иначе прибегнуть к *чувству* формы и краски, к эстетическим и бытовым идеалам. Вы, разумеется, постараетесь сохранить свою объективность, прибегнув сперва к понятиям техники, к технологии материалов. Но, во-первых, и техника и технология уже социально-психические факты, а, во-вторых, их будет недостаточно и все равно без эстетических и бытовых идеалов вам не обойтись. Когда же вы сумеете объять ваш материал категориями социально-психического, он оживет, приобретет исторический смысл и ценность, а чисто-материальные предметы (в нашем примере – костюмы) станут выражать, символизировать, при всей разъединенности своей, непрерывное развитие некоторого качественности.

<...>

Теперь, я полагаю, ясно, при каких условиях и при каком подходе к проблеме возможна “история костюма”, “история материального быта” вообще. 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»³⁶⁵.

Робин Джордж Коллингвуд

«Со времен Гераклита и Платона стало общим местом, что вещи, принадлежащие к миру природы, не в меньшей степени, чем объекты

³⁶⁵ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 100-101.

человеческой действительности, находятся в процессе постоянного изменения и что весь мир природы является миром “процесса”, или “становления”. Но не это подразумевается под историчностью объектов, ибо изменение и история не одно и то же»³⁶⁶.

«Вначале преходящий характер видовых форм считался особенностью жизни людей. Когда Гегель говорил, что у природы нет истории, он как раз и противопоставлял изменения видовых форм человеческой организации во времени неизменности форм природных организмов. Он признавал, что есть различие между высшими и низшими специфическими формами в природе и что высшие формы развиваются из низших; но это развитие имеет только логический, а не временной характер, и во времени все “уровни” природы существуют одновременно. Однако этот взгляд на природу был опровергнут учением об эволюции. Биология установила, что живые организмы не делятся на роды, каждый со своими неизменными отличительными признаками; их современные характерные формы развились в процессе эволюции во времени.

На первый взгляд может показаться, что эта эволюционная концепция природы, выводы которой весьма убедительно были разработаны такими философами, как Бергсон, Александер и Уайтхэд, устраняет различие между природным процессом и историческим и тем самым растворяет природу в истории.

Этот современный взгляд на природу, несомненно, “серьезно считается со временем”. Но точно так же, как история нетождественна изменению, она нетождественна и “временности”, что бы ни понимали под последней – эволюцию или же существование, занимающее определенный промежуток времени. Все эти взгляды, безусловно, сузили пропасть между природой и историей, пропасть, столь ясно осознаваемую мыслителями начала девятнадцатого века; они сделали невозможным определение различия между ними так, как это делал Гегель. Но чтобы решить, действительно ли была преодолена эта пропасть и различие между природой и историей, мы должны обратиться к концепции истории и посмотреть, совпадает ли она в своих существенных чертах с вышеуказанной современной концепцией природы.

³⁶⁶ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории: Автобиография. М.: Наука, 1980. С. 200.

Если мы поставим этот вопрос перед обычным историком, то он ответит на него отрицательно. Для него всякая история в подлинном смысле слова представляет собой историю человеческих деяний. Специфическая методика его исследования, основывающаяся фактически на интерпретации документов, в которых люди прошлого выражали или выдавали свои мысли, не может быть применена в том виде, в каком он ее употребляет, к исследованию природных процессов; и чем детальнее разработана эта методика, тем невозможнее становится ее использование в этих целях. Существует известная аналогия между интерпретацией археологом культурных слоев первобытных поселений и подходом геолога к природным слоям с включенными в них окаменелостями. Но и различие здесь не менее ясно, чем сходство. Использование археологом его стратифицированных реликтов определяется его пониманием их в качестве артефактов, служащих определенным человеческим целям. Тем самым они выражают определенный способ мышления людей о своей собственной жизни. С его точки зрения, палеонтолог, упорядочивающий свои окаменелости во временные ряды, действует не как историк, а только как естествоиспытатель, мыслящий в лучшем случае квазиисторически.

Историк, исследуя любое событие прошлого, проводит грань между тем, что можно назвать его внешней и внутренней стороной. Под внешней стороной события я подразумеваю все, относящееся к нему, что может быть описано в терминах, относящихся к телам и их движениям: переход Цезаря в сопровождении определенных людей через реку, именуемую Рубикон, в определенное время или же капли его крови на полу здания сената в другое время. Под внутренней стороной события я понимаю то в нем, что может быть описано только с помощью категорий мысли: вызов, брошенный Цезарем законам Республики, или же столкновение его конституционной политики с политикой его убийц. Историк никогда не занимается лишь одной стороной события, совсем исключая другую. Он исследует не просто события (простым событием я называю такое, которое имеет только внешнюю сторону и полностью лишено внутренней), но действия, а действие – единство внешней и внутренней сторон события.

<...>

В отношении природы этого разграничения между внешней и внутренней стороной события нет. События в природе – просто собы-

тия, а не действия лиц, замыслы которых стремится проследить естествоиспытатель.

<...>

Для естествоиспытателя природа всегда только “феномен”, “феномен” не в смысле ее недостаточной реальности, но в смысле того, что она является некоей картиной, данной сознанию разумного наблюдателя; в то же время события истории никогда не выступают как простые феномены, картины для созерцания. Они объекты, и историк смотрит не “на” них, а “через” них, пытаясь распознать их внутреннее, мысленное содержание.

<...>

Природные процессы поэтому с полным правом могут быть описаны как последовательность простых событий, исторические же процессы – нет. Они не последовательность простых событий, но последовательность действий, имеющих внутреннюю сторону, состоящую из процессов мысли. Историк ищет именно эти процессы мысли. Вся история – история мысли»³⁶⁷.

«В той мере, в какой поведение человека определяется тем, что может быть названо его животной натурой, его импульсами и потребностями, оно неисторично, а процесс этой жизнедеятельности – природный процесс. Поэтому историк не интересуется фактом того, что человек ест, спит, любит и удовлетворяет тем самым свои естественные потребности; он интересуется социальными обычаями, которые он создает своею мыслью, как рамками, в пределах которых эти потребности находят свое удовлетворение способами, санкционированными условностями и моралью.

<...>

Существует только одна гипотеза, в соответствии с которой природные процессы могут считаться историческими по своей сути и характеру, а именно гипотеза, исходящая из того, что эти процессы в действительности суть процессы действия, детерминированного мыслью, составляющей их внутреннюю сторону.

<...>

Вполне очевидно одно: с точки зрения нашего естественнонаучного и исторического познания, процессы событий, образующие мир при-

³⁶⁷ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 201-204.

роды, совершенно отличны по своей сути от процессов мысли, образующих мир истории»³⁶⁸.

«Поскольку историческое прошлое в отличие от природного представляет собою живое прошлое, жизнь которого сохраняется в самом акте исторического мышления, исторический переход от одного способа мышления к другому не является смертью первого, он означает его сохранение, связанное с его включением в новый контекст, включением, предполагающим его развитие и критику его идей.

<...>

Было бы софистикой доказывать, что так как исторический процесс – это процесс мысли, то мысль в качестве его предпосылки должна уже присутствовать в самом его начале, и что описание того, чем является мысль изначально и в себе, должно быть неисторическим описанием. История не предполагает духа, она жизнь самого духа, духа, являющегося таковым лишь постольку, поскольку он живет в историческом процессе и осознает себя живущим в нем.

<...>

Мысль поэтому не является предпосылкой исторического процесса, который в свою очередь якобы служит предпосылкой исторического знания. Мысль существует только в историческом процессе, процессе мысли, а исторический процесс является историческим лишь в той мере, в какой он познается нами как процесс мысли. Самопознание разума не является случайным, оно входит в его суть. Вот почему историческое знание – не роскошь, не простое развлечение досужего ума, которому он предается в минуты, свободные от более насущных занятий, но его первая обязанность, выполнение которой важно для сохранения не только какой-нибудь конкретной формы или разновидности разума, но и самого разума»³⁶⁹.

«История – не что иное, как воспроизведение мысли прошлого в сознании историка. Но предстоит еще многое сделать для того, чтобы извлечь все уроки из этого признания. Все еще в ходу самые различные виды заблуждений в исторической науке, заблуждений, порождаемых смешением исторического процесса и природного. К ним относятся не

³⁶⁸ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 206-207.

³⁶⁹ Там же. С. 215-217.

только очень грубые ошибки, когда исторические факты культуры и традиций считают производными от таких биологических фактов, как раса и наследственность, но и более тонкие заблуждения, влияющие на методы исследования и организацию исторического поиска»³⁷⁰.

Поль Вен

«В истории не существует естественных объектов (как растение или животное), которые позволяли бы создать типологию или классификацию; исторический объект есть то, чем его делают, и его можно переименовать на основании тысячи равноценных критериев»³⁷¹.

«История – это пустырь, а не полигон; институт тюрьмы на протяжении веков не отвечает исполнению определенной функции, и преобразования этого института не объясняются успехами или провалами данной функции. Нужно исходить из целостного взгляда, то есть из сменяющихся друг друга практик, так как в разные эпохи один и тот же институт будет служить разным функциям, и наоборот; более того, функция существует только в силу практики, и не практика отвечает на “вызов” функции (функция “хлеба и зрелищ” существует только на практике и благодаря ей; нет вечной функции перераспределения и деполитизации на протяжении веков).

<...>

Для того чтобы противопоставить структуру “медицины” ее медленному генезису, нужна преемственность, наша “медицина” должна расти, как тысячелетнее древо. Генезис не происходит от срока до срока; происхождения не существует, или, как сказал некто, оно редко бывает привлекательным. Медицину XIX века нельзя объяснить, исходя из Гиппократов и проследивая течение времени, которого не существует: это перетряхивание калейдоскопа, а не непрерывное развитие; “медицины” на протяжении веков не существует: была лишь последовательная смена структур (медицина времен Мольера, клиника...), и у каждой из них – свой генезис»³⁷².

³⁷⁰ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 218.

³⁷¹ Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии / Пер. с фр. Л. А. Торчинского. М.: Научный мир, 2003. С. 148.

³⁷² Там же. С. 380.

«Не может быть истинным знание о том, что такое Сексуальность и Власть: не потому что истина в отношении этих важных объектов недостижима, а потому что здесь и речи быть не может ни об истинности, ни о заблуждении, поскольку этих объектов не существует, как не существует ни истины, ни заблуждения по поводу пищеварения и размножения кентавра»³⁷³.

Историческое познание и познание естественнонаучное

Бенедетто Кроче

«Историю и хронику нельзя считать двумя формами истории, которые либо независимы друг от друга, либо одна подчинена другой. Это два различных духовных подхода. 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.

<...>

Из исследования природы, а также генезиса двух различных подходов следует прямо противоположное: сначала История, потом Хроника. Сначала живое, потом мертвое. А утверждать, будто хроника породила историю, все равно что вести происхождение живого человека от трупа, который в той же мере является останками жизни, в какой хроника является останками истории.

История, оторванная от живого документа и сведенная к хронике, уже не духовный акт, а просто вещь, скопление звуков или иных знаков. Но и документ, оторванный от жизни, не что иное, как вещь, подобная всем прочим, скопление звуков или иных знаков; к примеру, звуки и буквы, через которые выражал себя закон, или высеченная в мраморе фигура божества, внушавшая некогда религиозный трепет, или груда костей, в которую с течением времени превратились человек и животное.

Спрашивается, существуют ли в действительности пустые изложения и мертвые документы? В известном смысле нет, ибо ничто внеш-

³⁷³ Вен П. Указ. соч. С. 385.

нее, постороннее духу, не обладает существованием. Мы знаем, что хроника, являющая собой пустое изложение, существует постольку, поскольку ее порождает дух и удерживает актом воли (должно быть, здесь уместно еще раз напомнить о том, что последний влечет за собой новый акт сознания и мысли), актом, отделяющим звук от мысли, в которой он был чем-то конкретным и определенным. И точно так же мертвые документы существуют постольку, поскольку являются знаками новой жизни: ведь и труп участвует в жизненном процессе, хотя и кажется разлагающимся, неодушевленным по отношению к определенной форме жизни. Подобно тому, как пустые звуки, некогда заключавшие в себе историческую мысль, в память об этой мысли все еще называют ее изложением, так и новые жизненные проявления продолжают считать останками предшествующей, но фактически уже угасшей жизни»³⁷⁴.

«Истинный смысл исторического познания нельзя постичь, если не отталкиваться от того принципа, что сам дух и есть история, что в каждый отдельно взятый момент он и творит историю, и сотворяется ею. То есть несет в себе всю историю и совпадает в ней с самим собой. Смена забвения в истории воскрешением не что иное, как жизненный ритм духа»³⁷⁵.

Лев Платонович Карсавин

«Высшею задачею исторического мышления является познание всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающегося субъекта. В этом смысле весь мир в его целом – объект исторического изучения. Но мир в целом изучается философией, которая в своих методах должна быть преимущественно «исторической» как в постижении непрерывного развития, так и в объяснении разъединенного бытия, изучаемого как таковое другими науками. Отграничить историю от всех прочих наук только по методу невозможно. Исторический метод не применим не только в математике и физике, но и в геологии и в естествознании вообще: неприменим везде, где остается непреодоленной пространственно-временная разъединенность. Методы естествознания

³⁷⁴ Кроче Б. Указ. соч. С. 13-14.

³⁷⁵ Там же. С. 17.

не что иное, как умаление исторического метода, вполне законное в тех пределах, которыми естествознание себя определяет, и преодолеваемое лишь философией, пользующейся не только историческими категориями, но еще и другими, высшими, историческому познанию чуждыми и в прочих науках по-иному, чем исторические, умаляемыми. Метод истории не отделим от исторического бытия, от того, что называют материалом истории, и само историческое познание не что иное, как один из моментов исторического бытия.

История в узком и точном смысле этого слова усматривает и изучает развитие там, где оно полнее всего обнаруживается.

<...>

Объяснение мира не дело естественника, а дело философа, который и должен, взамен неудачных попыток понять “историю” из “природы”, понять “природу” из “истории” в ее усовершенности»³⁷⁶.

«Право, трудно понять скептическое отношение к автобиографиям. Предполагается обычно, что автор хочет показать себя с хорошей стороны. Для большинства автобиографий это неверно. А с другой стороны, разве не хочет блеснуть своим талантом историк? И разве он не ценит того настоящего, из которого и с точки зрения которого он оценивает и понимает прошлое? Предполагают, что труднее всего понять и оценить себя самого – опять необоснованная предпосылка и странное убеждение, что историк правильно понимает и оценивает свою эпоху. Единственно, чем не обладает автобиография, так это ученым аппаратом: она не пользуется “вспомогательными науками” – эпиграфикой, палеографией, сфрагистикой, дипломатикой и т. д. Но, слава Богу, я не настолько подвержен фетишизму научности, чтобы, посыпая солью кушанье, предварительно с помощью химического анализа определять, не сахар ли это. Автобиография является одним из наиболее ярких примеров и наиболее удачных применений исторического метода (я не говорю о ней, как о виде исторического источника, необходимом и нуждающемся в определенном к нему подходе со стороны историков коллективных индивидуальностей). Равным образом, к историческим исследованиям надо отнести и *биографию*, как историю индивидуальной души.

<...>

³⁷⁶ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 81-82

Художник “сочиняет” личность своего героя и его развитие, “выдумывает” фабулу, внешнюю обстановку. За ним готовы признать право на какую-то “художественную правду”; но, в чем эта правда заключается, никто толком рассказать не умеет. Прежде всего настоящий художник никогда “личности” не сочиняет, а в произведении не “настоящего” вообще никакой: ни подлинной, ни воображаемой или сочиненной, личности нет. Исходным моментом художественного творчества всегда является усмотрение некоторой реальной личности. Иногда это вполне показавшая себя в деятельности, конкретно осуществившаяся личность, вынуждающая художника стать в положение портретиста. Иногда это личность, не раскрывшая всего в ней заложенного, не осуществившая наиболее ценного, что она могла осуществить. Иногда это собственная личность художника в тех своих потенциях, которые им не раскрыты в действительной жизни. Но всегда это конкретная индивидуальность, объективно им наблюденная. Интуитивно познав объективно-реальную личность, художник познает ее как живую идею. Он отдается ее диалектике, улавливает природу ее в ее возможных обнаружениях. По самому существу дела, он лишен возможности познать и сделать познаваемой для других усмотренную им реальность иначе как символически – через указание ее действительных или возможных актуализаций»³⁷⁷.

Робин Джордж Коллингвуд

«Историк политики или военного дела, сталкиваясь с описанием определенных действий Юлия Цезаря, пытается понять их, т. е. определить, какие мысли в сознании Цезаря заставили его осуществить эти действия. Это предполагает мысленный перенос самого себя в ситуацию, в которой находился Цезарь, и воспроизведение в своем мышлении того, что Цезарь думал об этой ситуации и о возможных способах ее разрешения. История мысли, а потому и вся история – воспроизведение мысли прошлого в собственном сознании историка.

Историк не просто воспроизводит мысли прошлого, он воспроизводит их в контексте собственного знания, и потому, воспроизводя их, он их критикует, дает свои оценки их ценности, исправляет все ошибки, которые он может обнаружить в них. Эта критика мысли, историю

³⁷⁷ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 83-84.

которой он прослеживает, не является чем-то вторичным по отношению к воспроизведению ее истории. Она – неотъемлемое условие самого исторического знания. Было бы серьезной ошибкой в отношении истории мысли считать, что историк как таковой просто устанавливает, “что думал такой-то и такой-то”, оставляя кому-то другому решение вопроса, “был ли он прав”. Всякое мышление – критическое мышление; мысль, которая воспроизводит мысли прошлого, критикует их поэтому в самом процессе этого воспроизведения»³⁷⁸.

«История не является, как ее часто характеризуют, рассказом о последовательности событий или же описанием изменений. В отличие от естествоиспытателя историк вообще не занимается событиями как таковыми. Он занимается только теми событиями, которые представляют собою внешнее выражение мысли, и только в той мере, в какой они выражают мысли. В сущности он занят только мыслями; их внешние выражения – события – занимают его лишь постольку, поскольку они раскрывают перед ним мысли, являющиеся предметом его научного поиска»³⁷⁹.

«Не существует особой разновидности процесса – исторического процесса и особого пути его познания – исторической мысли. 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. С помощью исторического мышления дух, чьим самопознанием и является история, не только раскрывает в себе те способности, о наличии которых свидетельствует историческая мысль, но и действительно развивает эти способности, переводит их из скрытого состояния в явное, приводит их в действие»³⁸⁰.

«Прошлое никогда не выступает как факт, который может быть познан эмпирически путем непосредственного восприятия. Уже по определению историк не является очевидцем фактов, которые он хочет познать. Но он и не воображает, что способен быть таким очевидцем. Он хорошо знает, что единственно возможное для него знание прошлого – опосредованное, выводное, или не прямое, знание. Оно никогда не

³⁷⁸ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 205.

³⁷⁹ Там же. С. 207.

³⁸⁰ Там же. С. 216.

может быть эмпирическим. Во-вторых, необходимо понимать, что это опосредование не может быть осуществлено с помощью простого свидетельства. Историк не познает прошлого, просто полагаясь на свидетельство очевидца, видевшего данное событие и оставившего нам его описание. Этот тип опосредования в лучшем случае дал бы нам не знание, а всего лишь веру, причем веру малообоснованную. И в данном случае историк прекрасно знает, что не таким путем он приходит к историческому знанию. Он сознает, что не верит своим так называемым авторитетам, а критикует их. Но если у историка нет прямого, или эмпирического, знания интересующих его фактов и переданного или засвидетельствованного их знания, то каким же типом знания он располагает, иными словами, что должен делать историк для того, чтобы познать их?»³⁸¹

«Едва ли нужно добавлять, что историк, будучи сыном своей эпохи, обнаруживает сходство своих интересов с интересами его современников. Всем известно, что каждое поколение интересуется (а потому и в состоянии изучать исторически) теми чертами и аспектами прошлого, которые для их отцов были всего лишь мертвыми реликтами, ничего не означавшими.

Для исторического знания поэтому имеется только один подобающий для него предмет – мысль, не ее объекты, а сам акт мышления. Этот принцип помог нам, с одной стороны, отделить историю от естественных наук как изучения данного, или объективного, мира, отличающегося от акта мышления. С другой стороны, он помог нам отделить историю от психологии, которая, будучи исследованием непосредственного опыта, ощущений и чувствований, изучает деятельность сознания, но не деятельность мышления»³⁸².

«Вся история – история мысли; и когда историк говорит, что человек находится, в определенной ситуации, это равносильно утверждению, что данный человек считает себя находящимся в такой ситуации. Упрямые факты, с которыми ему столь важно считаться, когда он действует в какой-нибудь ситуации, суть способы его восприятия этой ситуации.

³⁸¹ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 268-269.

³⁸² Там же. С. 292.

Если для людей трудность преодоления горных хребтов связана со страхом перед дьявольскими силами, обитающими в горах, то было бы глупо, если бы историк, отдаленный от них пропастью веков, стал бы поучать их, говоря: “Это – чистое суеверие. Никаких дьявольских сил вообще нет. Смотрите в лицо фактам и поймите, что если в горах и скрыта какая-то опасность, то ее несут скалы, потоки, снег, может быть, волки, может быть, дурные люди, но не дьявольские силы”. Историк утверждает, что факты таковы, потому что таков способ его мышления, способ, которому его обучили. Но человек, опасющийся дьяволов, скажет, что существование дьяволов – факт, потому что его тоже научили так мыслить. Историк считает этот способ мышления дурным, но дурные способы мышления – такие же исторические факты, как и хорошие, и они не в меньшей степени определяют ситуацию, всегда мысленную, в которой находятся люди, которым свойствен этот способ мышления. Суровость факта – в неспособности человека думать о своей ситуации иным образом. Принудительность представлений о дьяволах, обитающих в горах, представлений, возникающих у человека, преодолевающего эти горы, заключается в простом факте, что он не может не верить в дьяволов. Это, конечно, просто суеверие. Но оно – факт, и факт решающий в ситуации, рассматриваемой нами. Человек, страдающий от этого суеверия, когда он пытается пройти через горы, страдает не просто за грехи своих отцов, научивших его верить в дьяволов, если вообще эту веру можно назвать грехом; он страдает потому, что принял эту веру, потому что он разделил с ними их грех.

Если современный историк верит, что в горах нет никаких дьяволов, то это тоже только вера, унаследованная им точно таким же образом»³⁸³.

Поль Вен

«История – и это факт – плохо поддается типологии и совсем не способна описывать строго определенные типы революций или культур, как описывают какую-то разновидность насекомых; но даже если бы дело обстояло иначе и существовала разновидность войны, описание которой занимало бы несколько страниц, историк продолжал бы рассказывать о единичных случаях, относящихся к этой разновидности.

³⁸³ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 303-304.

В конце концов, прямые налоги можно рассматривать как тип, и косвенные – тоже; а для истории важно то, что в Древнем Риме не было прямых налогов и то, какие налоги установила Директория»³⁸⁴.

«Конечно, когда мы пишем историю земного шара, то мы не занимаемся составлением метеорологической и зоологической хроники различных регионов нашей планеты: нам вполне достаточно метеорологии и зоологии, изучающих свой предмет не исторически, и нам ни к чему проследивать историю сурков и гроз. Но если это так, если у нашей планеты есть свои историки (тогда как у сурков их нет), то это происходит из-за того же, из-за чего мы пишем историю крестьян в Ниверне при Людовике XIV, но не биографии этих крестьян по отдельности: из-за интереса исключительно к видовой специфике. История – это не экзистенциальность, а историография – не гуманитарное знание. Мы одинаково относимся к событиям человеческим и к событиям природным: нас интересует только их специфика; если эта специфика меняется во времени, мы пишем историю этих изменений, этих различий; если же она не меняется, мы создаем неисторическое изображение»³⁸⁵.

«В истории всякое высказывание, имеющее форму: “это событие относится к литературе, к роману, к религии”, – должно следовать только за высказыванием, имеющим форму: “литература или религия в эту эпоху представляли собой то-то и то-то”. Распределение событий по категориям требует предварительной историзации этих категорий, иначе возможна ошибочная классификация или анахронизмы»³⁸⁶.

«Прогресса исторического синтеза не существует; мы можем понимать большее или меньшее количество вещей, но, пытаясь понять их, мы всегда беремся за дело все тем же способом. Будучи простым описанием без метода, история не может претерпевать диалектических изменений, как физические и гуманитарные науки; поэтому нельзя заявить, что, по последним данным, история стала тем-то и тем-то, что она проникла в глубины временного измерения и признала, что разрывы имеют большее значение, чем преемственность, – как можно объявить, что физика стала квантовой или что экономическая наука становится

³⁸⁴ Вен П. Указ. соч. С. 13.

³⁸⁵ Там же. С. 75.

³⁸⁶ Там же. С. 168.

макро-экономической; единственно возможный прогресс истории – это расширение ее взгляда и более глубокое восприятие оригинальности событий, а прогресс такого рода – дело тонкое и не бросается в глаза; все, кроме пополнения сокровищницы опыта, является превратностями условностей жанра, сиюминутной моды и эвристических возможностей. История не движется вперед, она расширяется; не следует думать, будто она теряет позади себя пространство, которое она захватывает впереди»³⁸⁷.

«Причина разрыва между историей и наукой – в том, что история в принципе рассматривает все случившееся как достойное ее внимания: она не имеет права выбирать, ограничиваться научно объяснимым. В результате наука по сравнению с историей бедна и страшно повторяется»³⁸⁸.

Хейден Уайт

«Невозможно узаконить способ, которым люди соотносят себя с прошлым, потому что прошлое, кроме всего прочего, есть территория фантазии. Оно больше нигде не существует. Его можно изучать только по тем вещам, которые остались. События истории невоспроизводимы в дефинициях. Мы не можем повторить их так, как повторяемы физические феномены в лабораторных условиях. События истории неповторимы потому, что они больше не воспринимаемы. Они не могут быть изучены эмпирически. Они могут быть познаны только другими, не эмпирическими, методами; но не существует способа выявления лучшей теории или ведущего способа изучения истории»³⁸⁹.

Франк Рудольф Анкерсмит

«Каждая история Ренессанса добавляет различные коннотации к этому термину. Конечно, имеется некоторое слабое ядро, которому свойственно воспроизводиться вновь и вновь: термин “Ренессанс”, по большей части, ассоциируется с возрождением интереса к античности.

³⁸⁷ Вен П. Указ. соч. С. 273.

³⁸⁸ Там же. С. 304.

³⁸⁹ Доманска Э. Философия истории после постмодернизма / Пер. с англ. М. А. Кукарцевой. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 32.

Но даже такое “ядро” не имеет неизменной устойчивости. Будущие историки, возможно, будут умалять или даже отрицать это возрождение классики в Ренессансе или считать, что “сущность” Ренессанса следует искать в чем-то ином, сохраняя при этом сам термин “Ренессанс”. Кто-то мог бы даже осмелиться высказать мнение, что “картины”, создаваемые историками о таких явлениях культуры, как Ренессанс, никогда не могут иметь общего для них всех элемента, поскольку, если бы такой элемент существовал, было бы некорректно говорить, что он является частью нарративной “картины” прошлого.

<...>

Термина “Ренессанс” находится в постоянном изменении; в будущем все это понятие может быть даже целиком отброшено. Подобная ситуация немыслима, когда речь идет об обычных вещах и их понятиях»³⁹⁰.

Всеобщая история и частные истории

Бенедетто Кроче

«Оставим в стороне великую историю и рассудим, возможно ли познать целиком хотя бы малую – не нашей страны, не нашего города, не нашей семьи, но хотя бы самого себя: чего я на самом деле желал (много лет назад или вчера), когда предавался той или иной страсти и произносил те или иные слова; как я пришел к этой мысли или к этому практическому намерению; какой мотив лежит в основе моего поступка – высокий или низменный, благородный или эгоистический, чистый или подлый, продиктованный чувством долга или тщеславием? Голова идет кругом: людям, любящим копаться в себе, хорошо известно, что чем больше пытаешь свою совесть, тем сильнее запутываешься, так что им можно лишь посоветовать не слишком усердствовать и глядеть вперед, а не назад, а если и оборачиваться, то лишь в той мере, в какой это необходимо для того, чтобы увереннее смотреть в будущее. Мы, конечно, знаем собственную историю и историю окружающего нас мира,

³⁹⁰ Анкерсмит Ф.-Р. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков / Пер. с англ. О. Гавришиной, А. Олейникова. М.: Идея-Пресс, 2003. С. 232-233.

но как плохо, как скудно по сравнению с нашей бесконечной жаждой знания!»³⁹¹

«Мы в каждый миг знаем всю историю, которую нам важно знать; что до остальной истории, поскольку она для нас не важна, значит нет условий к тому, чтобы ее знать, хотя по мере необходимости они могут возникнуть. Эта “остальная” история представляет собой вечный призрак “вещи в себе”, которая не является “вещью”, не содержится “в себе”, а лишь в фантастическом образе отражает бесконечность наших действий и нашего познания»³⁹².

«“Всеобщая история” тоже 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. По сути дела, всеобщая история претендует на создание общей картины всех деяний рода человеческого – от происхождения его на земле до нынешнего момента; вернее даже, от происхождения вселенной или от ее сотворения до конца света, иначе она не будет в полном смысле всеобщей; отсюда ее стремление заполнить бездну предыстории от самых истоков теологическими или натуралистическими романами и так или иначе очертить будущее; либо по примеру христианской всеобщей истории с помощью откровений и пророчеств вплоть до Антихриста и Страшного Суда; либо прогнозами позитивистских, демократических и социалистических всеобщих историй.

Таковы претензии, но результат не совпадает с намерением: достичь можно лишь достижимого, и перед нами оказывается либо хроника, более или менее сумбурная, либо поэтическая история, выражающая какой-нибудь душевный порыв, либо история как таковая, но ни в коем случае не всеобщая, а частная, хотя и охватывающая жизнь многих народов в различные времена; и часто эти разнородные формы соседствуют в одном и том же литературном организме.

<...>

Любая из “всеобщих историй”, если она подлинная, является самой что ни на есть “частной историей”, которая вызвана к жизни част-

³⁹¹ Кроче Б. Указ. соч. С. 33.

³⁹² Там же. С. 34.

ным интересом, посвящена частной проблеме и содержит факты, отвечающие только этому интересу и способствующие разрешению только этой проблемы»³⁹³.

«История – это мысль, и следовательно, мысль о всеобщем, о всеобщем в его конкретности и оттого в его детерминированности частным. Нет явления, сколь бы незначительным оно ни казалось, которое можно было бы воспринять (то есть пережить и осмыслить) иначе, как явление всеобщее. Самой простой, то есть основной, формой выражения истории служат суждения, представляющие собой нерасторжимый синтез индивидуального и всеобщего»³⁹⁴.

«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), и оба находят эмпирическое отражение в тенденции лучших умов нашего времени отмежеваться от “всеобщих историй” и “конечных систем”, предоставив те и другие компиляторам, а также верующим и легковерным всех сортов. Такая тенденция была заложена в последней великой философии – философии Гегеля, – но, встретившись с сопротивлением старых схем не смогла осуществиться: в итоге и эта философская система вылилась в космологический роман»³⁹⁵.

«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”»³⁹⁶.

«Поэтический характер самоочевиден во всех “философиях истории”, как в античных, которые изображали исторические события в

³⁹³ Кроче Б. Указ. соч. С. 35.

³⁹⁴ Там же. С. 37.

³⁹⁵ Там же. С. 38.

³⁹⁶ Там же. С. 39.

форме противоборства богов – защитников и покровителей того или иного народа или индивида, либо противоборства Бога света и истины с силами тьмы и лжи и так выражали стремления народов, этнических групп или индивидов к господству или человека – к истине и высшему благу; так и в самых современных, которые черпают вдохновение в разного рода национализме и этноцентризме (италийском, германском, славянском и т. п.) и представляют ход истории как стремление к царству Свободы или как переход от рая первобытного коммунизма через средневековое рабство, крепостничество, наемный труд к вновь обретенному коммунизму, только уже не бессознательному, а сознательному, не райскому, а человеческому. В поэзии уже нет фактов, а есть слова, нет реальности, а есть образы, и так и должно быть, если мы остаемся в рамках чистой поэзии. Но мы там не остаемся, так как образы и слова предстают здесь в виде идей и фактов, а точнее, мифов: о Прогрессе, Свободе, Экономике, Науке, Технике, – если они понимаются как внешние двигатели событий, то мифического в них не меньше, чем в Боге и Дьяволе, в Марсе и Венере, в Иегове и Ваале или в других, более примитивных образах божества»³⁹⁷.

Артур Данто

«Говоря, например, о каком-либо романе или пьесе, мы можем критически отметить, что тот или иной эпизод не имел значения, “был несущественным”. Тем самым мы хотим сказать, что он не повлиял на дальнейшее действие, был излишним и, следовательно, эстетически неоправданным. Однако такое суждение относительно конкретного эпизода мы можем высказать лишь тогда, когда познакомились со всем романом или пьесой. До этого мы можем лишь сказать, что нам все еще неизвестно значение того или иного эпизода, хотя мы предполагаем, что они играют некоторую роль в развитии сюжета. *Впоследствии* мы могли бы сказать, что данный эпизод обладал *тем* или *иным* значением (если не окажется так, что он вообще не имел никакого значения и является недостатком пьесы). Я подчеркиваю, что только ретроспективно мы имеем право говорить, что некоторый эпизод имеет определенное значение, и только относительно произведения в целом. Однако информация обо всем произведении у нас как раз и отсутствует, когда мы

³⁹⁷ Кроче Б. Указ. соч. С. 43.

только начинаем с ним знакомиться. Поэтому если что-то раздражает нас как лишенное значения, мы должны подождать, чтобы убедиться, так ли это; а если что-то кажется нам имеющим определенное значение, мы опять-таки должны подождать, чтобы убедиться в своей правоте. Мы часто вынуждены пересматривать свои оценки значения того или иного эпизода в свете дальнейших событий. В этом смысле понятие значения используется также и в истории. И вот теперь, когда Великая французская революция давно завершилась, мы можем сказать, каково было значение клятвы в зале для игры в мяч – значение, относительно которого могли сильно заблуждаться даже сами участники этого события. В этом смысле мы можем считать, что философы истории пытаются понять значение событий в контексте исторического целого, напоминающего художественную целостность, однако в этом случае мы имеем дело с целостностью истории, охватывающий прошлое, настоящее и будущее. В отличие от тех, кто прочитал весь роман и с определенной уверенностью способен судить о значении тех или иных событий в нем, философ истории не обладает знанием всей истории. В лучшем случае он знаком с ее фрагментом – всем прошлым. Однако он рассуждает в терминах всей истории и, опираясь только на известный ему ее фрагмент, пытается, с одной стороны, открыть структуру всей исторической целостности, которую он экстраполирует в будущее, а с другой стороны, в свете этой целостной структуры установить значение событий прошлого.

Я вполне согласен с утверждением проф. Левита относительно того, что такой способ рассмотрения истории является, по сути дела, теологическим или, во всяком случае, обладает общим структурным сходством с теологическим истолкованием истории, которое рассматривает историю *in toto*, как осуществление некоего божественного замысла. Мне кажется, это помогает понять, что хотя Маркс и Энгельс были материалистами и откровенными атеистами, тем не менее, они были склонны смотреть на историю сквозь теологические очки, словно они чувствовали Божественный промысел, но для них это не был замысел Бога. Как бы то ни было, концепции субстантивной философии истории, если я правильно охарактеризовал их, очевидно, связаны с тем, что я буду называть *пророчеством*. Пророчество есть не просто утверждение о будущем, ибо и предсказание есть утверждение о будущем. Это утверждение о будущем определенного *рода* и в ходе последующего анализа я буду называть такие утверждения *историческими* утвержде-

ниями о будущем. Пророчествует тот, кто говорит о будущем так, как можно говорить только о прошлом, или говорит о настоящем с точки зрения будущего, рассматриваемого как *fait accompli*. Пророк истолковывает настоящее так, как это мог бы сделать будущий историк, для которого настоящие события стали уже прошлым и который может понять их значение»³⁹⁸.

«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. Рассказ образует тот естественный контекст, в котором события приобретают историческое значение, и существует множество вопросов, которых я здесь даже не смогу коснуться, относительно критериев включенности в тот или иной рассказ – тех критериев, опираясь на которые, мы говорим, например, что событие *E* включено в рассказ *S*, а событие *E'* – нет. Однако ясно, что рассказывать историю – значит исключать *какие-то* события, т.е. неявно обращаться к такого рода критериям. Столь же очевидно, что рассказ, в котором в качестве существенного элемента фигурирует событие *E*, мы можем поведать только в том случае, если знаем, какие более поздние события связаны с *E*, поэтому – в определенном смысле – мы можем рассказывать только *истинные* истории относительно *прошлого*. Иногда этому смыслу противоречат концепции субстантивной философии истории. Употребляя понятие значения в том же смысле, как и историки, полагающие, что события вплетаются в рассказ, представители философии истории пытаются открыть значение событий еще до того, как произошли более поздние события, которые только и *придают* значение первым. Они экстраполируют в будущее структуры повествования. Короче говоря, они пытаются рассказать историю еще до того, как это можно сделать. А рассказ, который их интересует, есть, без сомнения, вся история, рассказ об истории в целом. Конечно, отсюда не следует, что каждое событие должно найти себе место в этом рассказе (рассказ, чтобы быть рас-

³⁹⁸ Данто А. Аналитическая философия истории / Пер. с англ. А. Л. Никифорова, О. В. Гавришиной. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 17-19

сказом, должен опускать некоторые вещи). Это означает лишь, помимо всего прочего, что представитель философии истории пытается открыть значение событий в контексте истории в целом. Стало быть, его способ упорядочения материала такой же, как у историка. Однако, как мы увидим, разница заключается не только в более широком масштабе. Она связана также с определенным видом высказываний о будущем»³⁹⁹.

«Субстантивная философия истории по сути своей ошибочна и опирается на фундаментальную ошибку. Ошибочно предполагать, что мы способны написать историю событий еще до того, как они совершились. Эту ошибку можно представить таким образом: философы пытаются дать неподходящее по времени описание событий, описать события так, как их нельзя описывать в данный момент. Я подразумеваю здесь тот известный факт, что мы пишем историю событий лишь после того, как события произошли. Конечно, одной ссылки на этот факт еще недостаточно. Подлинно философская проблема состоит в том, чтобы объяснить этот факт. Ученые делают точные предсказания относительно будущего, да и все мы на это способны в повседневной жизни. Однако этот *вид* высказываний о будущем, которые делает философ истории или которых требует от него его деятельность, вызывает у меня подозрения. Их утверждения о прошлом и настоящем логически связаны с их утверждениями о будущем, и если последние неправомерны, первые не являются надежными. Историк описывает некоторые прошлые события, ссылаясь на другие события, которые для первых событий находятся в будущем, но для самого историка являются прошлым. Философ же истории описывает прошлые события, ссылаясь на другие события, которые находятся в будущем и для описываемых событий и для самого философа. Я утверждаю, что нельзя принять точку зрения, оправдывающую такой род деятельности. Присущий истории способ упорядочения событий не допускает экстраполяции в будущее и структуры, в соответствии с которыми осуществляется такое упорядочение, в этом смысле не являются научными теориями. Отчасти это обусловлено тем, что историческое значение связано с внеисторическим значением, а это последнее изменяется вместе с интересами людей. Рассказы, повествуемые историками, связаны не только с периодом, к которому они относятся, но и внеисторическими интересами историков как пред-

³⁹⁹ Данто А. Указ соч. С. 20.

ставителей человеческого рода. Если я прав, то в историческом описании всегда присутствует неустранимая конвенциональность и произвольность, поэтому чрезвычайно трудно, если вообще возможно, говорить – как это пытаются делать представители субстантивной философии истории – о единственном рассказе, повествующем об истории в целом или о любом множестве событий.

Философия истории является интеллектуальным монстром, “кентавром”, однажды назвал ее Якоб Буркхардт, не являющимся ни историей, ни наукой, хотя этот кентавр похож на первую и решается делать выводы, на которые способна только наука»⁴⁰⁰.

Поль Вен

«Идея Истории есть недостижимый предел или, вернее, трансцендентальная идея; написать такую Историю невозможно, исторические сочинения, претендующие на полноту, невольно вводят читателя в заблуждение, а 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 истории нации»⁴⁰¹.

«Сегодня философия истории – это мертвый жанр или, по крайней мере, жанр, который продолжает жить только среди эпигонов довольно популярного направления типа шпенглеровского. Ибо это был ложный жанр: философия истории, если не говорить о философии откровения, дублирует конкретное объяснение фактов и отсылает к механизмам и законам, объясняющим эти факты. Законны лишь две крайности: провиденциализм Града Божьего и эпистемология истории; все прочее не имеет права на существование. Предположим, что у нас есть основание утверждать, будто общее движение истории происходит в направлении к Царству Божьему (святой Августин), или состоит из сезонных циклов, которые сменяются в вечном вращении (Шпенглер), или подчинено “закону” – вернее, эмпирической констатации трех стадий (О. Конт); или же что, “изучив переменчивость свободы, мы бы обнаружили в ней постоянное направление, непрерывное развитие”, которое ведет чело-

⁴⁰⁰ Данто А. Указ соч. С. 23-24.

⁴⁰¹ Вен П. Указ. соч. С. 33.

вечество к свободной жизни при совершенной конституции (Кант). Одно из двух: или это движение есть просто равнодействующая тех сил, которые направляют историю, или оно вызвано таинственной внешней силой. В первом случае философия истории дублирует историографию или даже представляет собой крупномасштабную историческую констатацию – и этот факт требует своего объяснения, как всякий исторический факт; во втором случае эта таинственная сила либо известна через откровение (святой Августин), и можно попытаться найти какие-то ее следы в деталях событий, если только не отказаться – что более мудро – от попыток постичь пути Провидения; либо то, что история движется по кругу (Шпенглер) – это любопытный и необъяснимый факт, о котором догадались, наблюдая за самой историей; но тогда, вместо того чтобы впасть в транс, следует объяснить это странное открытие, понять, по каким конкретным причинам человечество ходит по кругу; может быть, этих причин не найдут: тогда открытие Шпенглера будет проблемой истории, неоконченной страницей историографии.

Вернемся к философиям истории, которые, вслед за Кантом, говорят, что движение человечества в целом происходит или имеет тенденцию происходить по тому или иному пути и что это направление определяется конкретными причинами. Конечно, такое замечание имеет лишь эмпирический смысл: как если бы вместо частичного знания Земли и континентов мы вдруг получили бы законченную планисферу с полным очертанием континентов. Разумеется, знание формы всего континента в целом не заставило бы нас изменить сделанного описания уже известной его части; таким же образом знание о будущем человечества не заставило бы нас изменить нашего способа писать историю прошлого. И к тому же, это вовсе не было бы нам философским откровением. История человечества в своих общих чертах не имеет никакой дидактической ценности; если человечество идет все дальше по пути технического прогресса, то это не обязательно его миссия; это может быть вызвано обычным феноменом имитации, эффектом “снежного кома”, случайностью в цепи Маркова или какой-то эпидемией. Знание о будущем человечества само по себе не имеет никакой ценности: оно поставило бы перед нами проблему механизмов причинности в истории; философия истории поставила бы перед нами вопросы методологии истории. Например, “закон” трех стадий у Конта ставит перед нами вопрос о том, почему человечество проходит три стадии. Именно это мы видим у Канта, чья очень трезвая философия истории преподносит-

ся как выбор и отсылает к конкретному объяснению. Действительно, Кант не скрывает, что программа философской истории рода человеческого заключается не в написании всей истории с философской точки зрения, а в написании той части истории, которая относится к выбранной точке зрения, к прогрессу свободы. И он занимается поиском конкретных причин, в силу которых человечество движется к этой цели: например, даже при кратковременных возвратах к варварству – во всяком случае, в практическом плане – происходит передача “зачатков света” грядущим поколениям, а человек по натуре своей является доброй почвой для роста этих зачатков. Но это будущее человечества, даже если оно возможно и вероятно, никак не бесспорно; Кант считает свою философскую Историю трудом ради этого будущего, ради того, чтобы его наступление стало более вероятным»⁴⁰².

«Различие между “историей чего-либо” и так называемой “общей историей” чисто условно, поскольку никакая сумма всех проекций не придает им единства: общая история не является занятием, направленным на какой-то особый результат; она ограничивается соединением специализированных историй под общей обложкой и определением количества страниц, отводимых каждой из них, в соответствии с какой-то личной теорией или со вкусами публики; это энциклопедический труд, если он хорошо сделан»⁴⁰³.

Карл Ясперс

«Если многообразных фактов, свидетельствующих о наличии единства или указывающих на него, недостаточно для того, чтобы конституировать единство истории, то, быть может, следует найти иной исходный пункт. Единство – не фактическая данность, а цель. Быть может, 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»⁴⁰⁴.

⁴⁰² Вен П. Указ. соч. С. 36-37.

⁴⁰³ Там же. С. 53.

⁴⁰⁴ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 263.

Начало и конец истории. Цель и смысл истории

Робин Джордж Коллингвуд

«Историк не обладает пророческим даром, и он знает это; историческое исследование духа поэтому не может ни предсказать будущего развития человеческой мысли, ни предписывать законы такого развития за исключением того, что будущее развитие, направление которого мы не можем предсказать, должно иметь современность своей отправной точкой. Из всех ошибок, свойственных науке о человеческой природе, одной из самых крупных является ее претензия установить рамки, которым должна соответствовать всякая будущая история, закрыть ворота будущему и связать потомство пределами, поставленными не природой вещей (пределы этого рода реальны и принять их легко), но предполагаемыми законами самого духа»⁴⁰⁵.

Карл Ясперс

«История сама по себе не может быть завершена. Она может кончиться лишь в результате внутренней несостоятельности или космической катастрофы. Однако вопрос, что же в истории есть собственно историческое в его завершении волею Вечного, заставляет нас обратить на него внимание, но вынести об историческом явлении полное и окончательное суждение 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. История – это одновременно происходящее и его самосознание, история и знание истории. Такая история как бы со всех сторон граничит с бездной. Если она окажется низвергнутой в нее, она перестанет быть историей»⁴⁰⁶.

Семен Людвигович Франк

«Существуют два типа философии истории, из которых один ложен, а другой – истинен. Ложный (наиболее доселе распространенный)

⁴⁰⁵ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 210.

⁴⁰⁶ Ясперс К. Указ. соч. С. 243.

тип философии истории заключается в попытке понять последнюю цель исторического развития, то конечное состояние, к которому она должна привести и ради которого творится вся история; все прошедшее и настоящее, все многообразие исторического развития рассматривается здесь лишь как средство и путь к этой конечной цели, а не как нечто имеющее смысл в самом себе и на равных правах соучаствующее в целостной жизни человечества. Философия истории такого рода опирается на веру в “прогресс”. Человечество – согласно этому воззрению – непрерывно идет вперед, к какой-то конечной цели, к последнему идеально-завершенному состоянию, и все сменяющиеся исторические эпохи суть лишь последовательные этапы на пути продвижения к этой цели. Таков основной замысел первой систематической “Философии истории” Гердера. Независимо от него к тому же мировоззрению пришли во Франции Тюрго и Кондорсе. В грандиозной форме идею такой философии истории развил Гегель. Этой же идеей проникнут так называемый “закон трех стадий” (богословной, метафизической, позитивной), проходимых человечеством, в “Социологии” Огюста Конта. С того времени, и в особенности в популяризации Бокля, этот общий взгляд вошел в обиход общественной науки и еще больше – общественного мировоззрения в форме безотчетной веры в “прогресс”, с точки зрения которого рассматривается и в отношении к которому постигается смысл всех явлений исторической жизни.

Подробно опровергать эту теорию прогресса в настоящее время нет надобности. Произвольность ее бросается в глаза; ей противоречат общеизвестные факты исторической жизни. Произвольно обобщая совершенствование в течение двух последних веков некоторых сторон жизни – технической, политической, культурной, – она забывает и то, что это был лишь относительный прогресс, сопровождавшийся утратой некоторых других культурных ценностей, и то, что история наряду с эпохами подъема и совершенствования знает и эпохи упадка, разложения и гибели. Возникши из рационалистической веры XVIII века в непрерывность умственного развития человечества и в зависимость от него всех остальных сторон исторической жизни, она опирается на шаткие основания; обе эти ее предпосылки ложны: не существует ни безусловной непрерывности умственного развития, ни исключительной зависимости от него всей остальной человеческой жизни. Ложность первой посылки удостоверена исторически хотя бы падением античной умственной культуры, ложность второй на наших глазах изобличена

уже тем варварством, которое обнаружили мировая война и следовавшие за ней потрясения. Теория прогресса покоится психологически на наивной, теперь отходящей в прошлое и ощущаемой как некий духовный провинциализм абсолютизации частного и – по сравнению со всей мировой историей – все же ограниченного по объему и значению явления новейшей европейской цивилизации.

Важнее, чем фактическое опровержение этой веры в прогресс, для наших целей усмотрение принципиальной несостоятельности связанного с ней построения философии истории. Допустим даже, что человечество на протяжении всей своей истории действительно непрерывно идет к какому-то конечному состоянию. Но прежде всего: способны ли мы действительно определить это конечное состояние? Мировая история еще не кончилась, и конец ее еще не предвидится; то, что мы обозреваем, есть не целое, а лишь часть, быть может, меньшая часть или даже лишь очень малая часть этого целого. Всякие определения конечной цели как состояния, которого действительно должна достигнуть и достигнет мировая история, при этих условиях остаются совершенно произвольными фантазиями. В них выражаются только или личные симпатии авторов, или – по большей части – стремления и упования данной исторической эпохи, которые – по сравнению с историческим целым – всегда относительно и преходящи, как все в истории. Роль конечной цели играют цели сегодняшнего дня, и этим совершается чудовищное, наивно-предвзятое искажение мировой исторической перспективы. Гегель считал высшим достижением всемирной истории сословную монархию Пруссии своего времени и свою собственную философию, для Огюста Конта созданный им “позитивизм” был предельным выражением духовного развития всего человечества. Но уже сейчас эти построения вызывают только улыбку. Если присмотреться к истолкованиям истории такого рода, то не будет карикатурой сказать, что в своем пределе их понимание истории сводится едва ли не всегда на такое ее деление: 1) от Адама до моего дедушки – период варварства и первых зачатков культуры; 2) от моего дедушки до меня – период подготовки великих достижений, которые должно осуществить мое время; 3) я и задачи моего времени, в которых завершается и окончательно осуществляется цель всемирной истории.

Но не только в этом одном заключается несостоятельность подобной философии истории. Если даже допустить, что человечество действительно идет к определенной конечной цели и что мы в состоянии ее

определить, самое представление, что смысл истории заключается в достижении этой цели, в сущности, лишает всю полноту конкретного исторического процесса всякого внутреннего, самодовлеющего значения. Упования и подвиги, жертвы и страдания, культурные и общественные достижения всех прошедших поколений рассматриваются здесь просто как удобство, нужное для урожая будущего, который пойдет на пользу последних, единственных избранников мировой истории. Ни морально, ни научно нельзя примириться с таким представлением. Если история вообще имеет смысл, то он возможен, лишь если каждая эпоха и каждое поколение имеет своеобразное собственное значение в ней, является творцом и соучастником этого смысла. Этот смысл должен поэтому лежать не в будущем, а сверхвременно охватывать мировую историю в ее целом»⁴⁰⁷.

История и язык

Франклин Рудольф Анкерсмит

«За многими философскими рассуждениями об истории кроется нарративно-реалистическое убеждение в том, что есть определенные “правила перевода”, регулирующие отношение между прошлым, однозначно данным историку, и нарративным изображением этого прошлого»⁴⁰⁸.

«Какое бы конкретное содержание мы ни вкладывали в правила перевода, они всегда будут лишь произвольными правилами отбора, приемлемыми для одних историков и неприемлемыми для других. Прошлое никоим образом не подобно машине: оно не имеет никакого скрытого механизма, работу которого должен отследить историк. Не подобно прошлому и ландшафту, который должен быть спроецирован на лингвистический уровень с помощью правил проекции или перевода. Ибо “исторический ландшафт” не дан историку; историк должен его построить. Нарратив не является проекцией исторического ландшафта

⁴⁰⁷ Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 28-30.

⁴⁰⁸ Анкерсмит Ф.-Р. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков / Пер. с англ. О. Гавришиной, А. Олейникова. М.: Идея-Пресс, 2003. С. 120.

или некоего исторического механизма, прошлое лишь конституируется в нарративе. Структура нарратива – это структура, которая придается или навязывается прошлому, она не является результатом рефлексии над родственной структурой, объективно присутствующей в самом прошлом.

<...>

У прошлого как такового нет нарративной структуры – нарративные структуры появляются только в нарративе. Мунц, вспоминая в связи с этим замечание Пуанкаре, пишет, что “не существует никакого времени, помимо того, которое показывают наши часы. Мы можем сверять одни часы с другими, но мы не можем сверять часы со временем, поэтому бессмысленно спрашивать, какие из множества имеющихся у нас часов правильные. То же верно и по отношению к любому рассказу, включая и исторические повествования. Мы не можем взглянуть на саму историю. Мы можем только сравнивать одну книгу с другой”. При таком морфологическом или структурном различии между прошлым и нарративом как можно надеяться, что какие-то правила перевода свяжут их вместе? Правила проекции или перевода могут существовать только там, где есть две соответствующие друг другу области, имеющие структурное сходство.

Задача историка подобна, если воспользоваться довольно банальным сравнением, задаче модельера, который желает показать свои работы. Модельер использует манекены или, еще лучше, манекенщиц, чтобы продемонстрировать достоинства своих работ, т.е. он использует вещи или женщин, которые не являются частью самой одежды или платьев. Если просто оставить платья лежать беспорядочной кучей, это ничего не даст. Аналогичным образом и историк использует такие понятия, как “интеллектуальное движение”, “Ренессанс”, “социальная группа” или “промышленная революция” для того, чтобы “одеть прошлое”. Прошлое показывается при помощи таких сущностей, которые не составляют части самого прошлого и даже не отсылают к действительным историческим явлениям или аспектам этих явлений. Именно это я хотел бы назвать нарративным идеализмом. Он требует от нас постоянно помнить о структурном разрыве между прошлым и нарративом; он провозглашает структурную самобытность нарратива и привлекает внимание к чисто языковым нарративным правилам, которым подчиняется нарратив. Я допускаю, что существуют определенные правила демонстрации достоинств одежды; точно так же, согласно нарративно-

му идеализму, можно обнаружить нарративистские правила или “нарративную логику”, определяющую, как надлежит показывать в нарративе то, что исторические источники говорят нам о прошлом»⁴⁰⁹.

«Когда рецензенты критикуют исторические сочинения, они чаще всего обращают внимание на несообразности в самой работе историка или на несогласованность этой работы с другими хорошо известными историческими описаниями. Другими словами, они указывают на нарративные недостатки рассматриваемой работы, несоответствие этого конкретного исторического сочинения нарративным критериям согласованности и ясности. Сходным образом и опытные преподаватели истории без особого труда указывают на ошибки в работах своих студентов, даже если они почти ничего не знают о рассматриваемом в этих работах предмете. Поэтому в заключение мы можем сказать, что согласно нарративному идеализму существует нарративная логика, структурирующая наше знание о прошлом, в то время как согласно нарративному реализму, исключительно “структура самого прошлого” определяет, в конечном счете, структуру нашего нарративного знания о прошлом»⁴¹⁰.

Ролан Барт

«На уровне дискурса объективность – отсутствие знаков субъекта высказывания – предстает как особая форма воображаемого, продукт так называемой референциальной иллюзии, поскольку историк здесь делает вид, будто предоставляет говорить самому референту. Эта иллюзия не специфична для исторического дискурса: сколь многие романисты в эпоху реализма воображали себя “объективными”, потому что исключали из дискурса знаки своего “я”! Сегодня лингвистика и психоанализ совместными усилиями заставляют нас куда более трезво смотреть на такой привативный способ высказывания: мы знаем, что отсутствие знака само является значимым.

<...>

Исторический дискурс по самой своей структуре (здесь нет нужды обращаться к субстанции означаемого) представляет собой прежде все-

⁴⁰⁹ Анкерсмит Ф.-Р. Нарративная логика. С. 128-129.

⁴¹⁰ Там же. С. 143.

го идеологическую, точнее *воображаемую* конструкцию, – в том смысле что воображаемое есть тот язык, которым отправитель дискурса (существо чисто языковое) “заполняет” субъекта высказывания (существо психологическое или идеологическое). Отсюда понятно, почему понятие исторического “факта” нередко, у разных мыслителей, вызывало к себе недоверие. Уже Ницше писал: “Не бывает фактов как таковых. Чтобы мог появиться факт, всегда нужно сперва ввести какой-то смысл”. С того момента, как в дело вступает язык (а когда же он не вступает в дело?), факт может определяться лишь тавтологически: упомянутое вытекает из достойного упоминания, а достойное упоминания – начиная с Геродота, у которого это слово утратило свой мифический смысл, – есть всего лишь достопамятное, до есть заслуживающее того, чтобы быть упомянутым. Так мы приходим к парадоксу, которым и регулируется вся система исторического дискурса (в отличие от других типов дискурса): факт обладает лишь языковым существованием (как элемент дискурса), но при этом все происходит так, будто его существование – просто “копия” какого-то другого существования, имеющего место во внеструктурной области, в “реальности”. Очевидно, это единственный дискурс, где референт рассматривается как внешний по отношению к дискурсу, хотя достигнуть его невозможно помимо этого дискурса.

<...>

В “объективной” истории “реальность” всегда представляет собой лишь неформулируемое означаемое, скрывающееся за кажущимся всемогуществом референта. Такой ситуацией характеризуется то, что можно назвать *эффектом реальности*. Устранение означаемого прочь из “объективного” дискурса, ради кажущегося прямого столкновения “реальности” с ее выражением все-таки создает новый смысл – ибо, повторим еще раз, в системе всякая нехватка элемента сама является значимой. Этот новый смысл – распространяющийся на всю протяженность исторического дискурса и в конечном счете определяющий для уровня его релевантности – есть сама реальность, незаметно превращенная в стыдливо-скрытное означаемое: 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.

Престиж утверждения *это было* обладает поистине исторической значимостью и масштабом. Вся наша цивилизация питает пристрастие

к эффекту реальности, что подтверждается развитием таких специфических жанров, как роман, дневник, документальная литература, хроника происшествий, исторический музей, выставка старинных вещей, а в особенности массовое развитие фотографии, чья единственная отличительная черта (по сравнению с рисунком) – именно обозначение того, что изображенное событие *действительно* имело место. Секуляризованная реликвия больше не содержит ничего сакрального – разве только связанное с загадкой того, что было, что более не существует, но тем не менее читается как наличный знак мертвой вещи. И наоборот, профанация реликвий фактически есть уничтожение самой реальности, вызванная догадкой о том, что реальность – это просто смысл, который можно и отменить, если того требует история, призывая к восстанию против самых основ цивилизации.

Отказываясь признавать реальность как означаемое (или же отделять референт от его простого утверждения), мы понимаем, почему история в особо значительный момент своего развития, когда она попыталась стать особым жанром, то есть в XIX веке, стала усматривать в “простом” изложении фактов высшее доказательство этих фактов, утвердив повествование как главное означающее реальности»⁴¹¹.

История и искусство

Лев Платонович Карсавин

«Как же тогда сохранить историю, не отвергая ее “научности”? С традиционной точки зрения это невозможно, с нашей – вовсе не трудно. Художественно-творческая конкретизация исторической действительности должна быть понимаема как применение символического метода. <...> Мы придаем значение не самой конкретности и стремимся к ней не ради ее самой, а ради выражаемого ею, без нее нам недоступного. Разумеется, в этом известное несовершенство нашего знания. И конечно, конкретизация не должна противоречить тому, что доподлинно известно: историк более связан, чем художник»⁴¹².

Робин Джордж Коллингвуд

⁴¹¹ *Барт Р.* Система моды. Статьи по семиотике культуры / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. С. 438-439.

⁴¹² *Карсавин Л. П.* Указ. соч. С. 85.

«И произведения историка, и произведения романиста, будучи продуктами воображения, не отличаются в этом смысле друг от друга. Разница, однако, в том, что картина, рисуемая историком, претендует на истинность. У романиста только одна задача – построить связную картину, картину, обладающую смыслом. У историка же двойная задача: он должен, как и романист, построить осмысленную картину, и вместе с тем эта картина должна быть и картиной вещей, какими они были в действительности, и картиной событий, как они случились в действительности. Эта дополнительная обязанность требует от историка подчинения трем методическим правилам, которые в общем необязательны для романиста или художника.

Во-первых, его картина должна быть локализована во времени и пространстве. Художник не обязан этого делать.

Во-вторых, всякая история должна быть непротиворечивой. Чисто воображаемые миры не могут вступать в противоречие и не обязаны согласовываться друг с другом. Каждый из них – мир в себе. Но имеется только один исторический мир, и все в нем должно находиться в определенном отношении к чему-то другому, даже если это отношение является только топографическим и хронологическим.

В-третьих, и это самое главное, картина, рисуемая историком, должна находиться в особом отношении к тому, что называется свидетельством. Для историка и для любого иного человека единственный путь решения вопроса об истинности его исторической картины – анализ ее отношения к свидетельствам. А на практике, ставя вопрос об истинности некоторого утверждения исторической науки, мы фактически задаем себе вопрос, может ли оно быть оправдано имеющимися свидетельствами, ибо истина, которую нельзя оправдать подобным образом, не представляет никакого интереса для историка»⁴¹³.

Бенедетто Кроче

«Поскольку история не что иное, как история духа, а дух не просто ценность, но единственная ценность, то история не может не быть историей ценностей; и, коль скоро именно в историографическом сознании дух выявляет себя как мысль, то главная ценность историографии

⁴¹³ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 234-235.

есть ценность мысли. Именно по этой причине определяющий принцип историографии не может быть, что называется, ценностью “чувства”: чувство есть жизнь, а не мысль, и когда эта жизнь находит выражение, еще не обузданное мыслью, тогда получается поэзия, а не история. Чтобы превратить поэтическую биографию в подлинно историческую, надо в себе подавить, как часто внушают биографам, страсти, слезы, гнев и заняться исследованием миссии, которую выполнял герой рассказа в области общественной или культурной; то же самое относится и к истории государства и человечества, а также ко всякому большому или малому собранию фактов и событий, – в применении к ним тоже необходимо превратить ценности чувства в ценности мысли. Если же мы не в силах подняться до этой “субъективности” мысли, тогда нашим произведением станет поэзия, а не история, тогда исторические проблемы останутся незатронутыми, вернее сказать, нерожденными: значит, им еще не пришел срок родиться. В таком случае нами движет интерес не к жизни, которая становится мыслью, а к жизни в форме интуиции и воображения»⁴¹⁴.

Поль Вен

«В истории, как и в театре, всего показать невозможно, и не потому что для этого нужно слишком много страниц, а потому что элементарного исторического факта, событийной частицы не существует. Если мы не будем рассматривать события в их интриге, то нас унесет в пучину бесконечно малого. Это хорошо известно археологам: вы находите грубоватый барельеф с изображением сцены, смысл которой вам недоступен; поскольку даже самая лучшая фотография не может заменить хорошего описания, вы начинаете ее описывать. Но какие детали следует упомянуть, и о каких можно умолчать? Вы не можете этого знать, поскольку не понимаете, что делают изображенные люди»⁴¹⁵.

Хейден Уайт

«Историки и хотели бы говорить буквально и ничего, кроме истины, не рассказывать об объекте своего исследования, но невозможно

⁴¹⁴ Кроче Б. Указ. соч. С. 23.

⁴¹⁵ Вен П. Указ. соч. С. 43-44.

повествовать, не прибегая к фигуративной речи и дискурсу, который по своему типу является скорее поэтическим (или риторическим), нежели буквалистским. Чисто буквалистское описание того, “что произошло” в прошлом, может быть использовано только для создания анналов или хроники, но не “истории”. Историография является дискурсом, который, как правило, нацелен на конструкцию правдоподобного повествования о серии событий, а не на статическое описание положения дел»⁴¹⁶.

Франклин Рудольф Анкерсмит

«Историческое повествование является по существу метафорическим: подобно тому, как метафора “Земля – это космический корабль” предлагает нам говорить о Земле в свете космического корабля, так и историческое повествование предлагает нам говорить в его собственном свете. Следовательно, отношение между историческим повествованием и (прошлой) реальностью, между нарративной репрезентацией и тем, что она репрезентирует, является метафорическим и должно анализироваться соответствующим образом»⁴¹⁷.

«Чем сильнее метафорическое измерение по отношению к буквальному, тем лучше повествование как повествование. Повествование, легко распадающееся на свои буквальные составляющие, устроит нас в меньшей степени, чем повествование, успешно преодолевающее буквальность. И мера этого успеха определяется тем, насколько удалось достичь такого понимания прошлого, которое нельзя свести к тому, что буквально говорится о прошлом в этом повествовании. Ибо в той мере, в которой такая редукция является возможной, нарративное измерение вынуждено будет уступать буквальному измерению»⁴¹⁸.

«Различие между нарративом и историческим романом точно такого же свойства, как и различие между теоретическими и прикладными науками (между прочим, это объясняет, почему критерий истины оказывался неэффективным: невозможно отличить теоретическую нау-

⁴¹⁶ Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. С. 13.

⁴¹⁷ Анкерсмит Ф.-Р. Нарративная логика. С. 12.

⁴¹⁸ Там же. С. 13.

ку от прикладной, прибегая к критерию истины). Второе различие касается разных способов взаимосвязи двух уровней истины в нарративе и историческом романе. В нарративе первый уровень подготавливает второй: он предоставляет свидетельства и примеры для всесторонней интерпретации исторического периода (или его аспекта). В историческом романе имеет место обратное»⁴¹⁹.

«По существу, исторический роман изображает историческую реальность так, как ее видят живущие в прошлом люди (вымышленные персонажи). Их интерпретация прошлого, их “точка зрения” на современную им социоисторическую реальность направляет романиста при описании прошлого. В отличие от исторического романа, нарратив не пишется с какой-то определенной “точки зрения” или в соответствии с какой-то определенной интерпретацией прошлого, хотя некоторая интерпретация или “точка зрения” в нем предлагается. “Общее” историческое знание о прошлом (или о его фрагменте), сообщаемое нарративом, по сути, и определяет ту “точку зрения”, с которой нам предлагается смотреть на прошлое. Исторический роман снабжает нас примерами того, какую картину мы получим, если припишем такую-то “точку зрения” “гомункулу”, помещенному в определенный исторический период. Историк аргументирует в пользу “точек зрения” на прошлое, романист применяет их.

Историки формулируют и обсуждают “точки зрения”, но, в отличие от авторов исторических романов, они не начинают с определенных “точек зрения” при описании прошлого. На самом деле, (добросовестные) историки никогда не скажут: “Если вы примете мою “точку зрения”, вы должны будете признать, что я прав; но если же вы предпочтете свою собственную “точку зрения”, вы не сможете по достоинству оценить мое представление прошлого”. Напротив, “точки зрения” оказываются в центре исторических дискуссий: историки аргументируют, не исходя из определенных “точек зрения”, а в их пользу. Вообще говоря, “точки зрения” – это всегда выводы, но никогда не аргументы, по крайней мере, пока сохраняется вера в то, что рациональная дискуссия способствует достижению истины»⁴²⁰.

⁴¹⁹ Анкерсмит Ф.-Р. Нарративная логика. С. 50.

⁴²⁰ Там же. С. 51.

История и современность. Прошлое и настоящее

Лев Платонович Карсавин

«Прошлое и вспоминаемое отличается от настоящего и переживаемого меньшею яркостью. Оно всегда бледнее настоящего, все равно – вспоминаю ли я мое собственное душевное состояние или событие, либо предмет внешнего мне мира. Во втором случае в образе воспоминания нет полной “объективности”: я его не вижу, не слышу, не осязаю. Однако степени уbledненности вспоминаемого очень различны. Иногда, по яркости своей образ воспоминания почти приближается к восприятию и переживанию; 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. В связи с этим стоит другое качество вспоминаемого. Оно противостоит мне, как нечто уже неизменное, подобно неизменности и независимости от меня внешнего мира. То, что я сам сделал, даже во внутренней душевной стороне своей столь же не зависит от меня, как и то, что я воспринимаю вовне, хотя я и сознаю, что это я сам когда-то его сделал, когда-то был таким.

<...>

Яснее всего разница между моим вспоминаемым и моим переживаемым тогда, когда пережитое (сделанное, воспринятое и т. д.) мною было забыто и вновь всплывает (иногда неожиданно) в сознании, как вспоминаемое. Заслуживает внимательного к себе отношения и самый «переход» настоящего в прошлое и вспоминаемое.

<...>

Самого “перехода” в прошлое я не улавливаю: я с удивлением замечаю, как он уже совершился. Это почти склоняет меня к предположению о внезапном и резком разрыве между настоящим и прошлым. Но, наблюдая непрерывность душевного моего “потoka”, я сейчас же отбрасываю подобную мысль. Непрерывно и неуловимо настоящее становится прошлым, вспоминаемым, забывается для того, чтобы потом снова всплыть только в качестве вспоминаемого. Оно забывается, но не исчезает, ибо, вспоминая его, я знаю, что оно было мною самим, а в некотором смысле никогда и не переставало быть мною и есть я теперь. Ведь оно, раз “забытое”, никогда бы не вспомнилось, если бы забвение было его исчезновением во мне или из меня. Всякая гипотеза

какого-то бессознательного сохранения во мне образов воспоминания будет лишь иною формулировкой высказанного сейчас»⁴²¹.

«Глубокое непонимание существа истории кроется за убеждением, что развитие историографии представляет собой своего рода интегральный процесс, в котором что-то раз навсегда устанавливается и последующие историки возводят новые этажи на уже построенных. Новая эпоха раскрывает в историческом процессе нечто новое, ей “родственное”, – себя самое. Талант историка сказывается всегда в своеобразной, ему лишь свойственной концепции истории, потенциально, а иногда – и актуально всеобщей, в неумении и неспособности повторять чужие слова. Мы ждем от историка не фактов, в добывании которых видят свою высшую цель только не умеющие исторически мыслить профессионалы, без устали роющиеся в архивах. Мы ждем от него умственной работы – нового понимания и освещения. Ничего подобного не ожидаем мы от естественника, поскольку дело не касается областей науки, граничащих с философией, ибо философ ценен тоже не перепевами старого, а новой интуицией.

<...>

Не из будущего исходит историк и не из прошлого, но из настоящего и прежде всего – из самого себя. Он ориентирует познаваемое им историческое бытие и развитие к тому, что наиболее полно и ярко выражено в его эпохе и культуре. Они же понятны ему и близки потому, что они в нем индивидуализируются и в нем индивидуализируют иные культуры и эпохи. Знание историка есть знание индивидуализирующегося в нем высшего исторического момента и, в конце концов, человечества. И в этом смысле историческое знание *телеологично*, с тою, однако, существенною оговоркою, что цель его, как и цель исторического процесса в целом, не вне познающего, а в самом познающем»⁴²².

«Познание прошлого ставит перед историком совершенно своеобразные задачи. – Прошлое познается в настоящем, из настоящего, через настоящее. Оно самолично присутствует в настоящем, однако не во всецелости своей, а, подобно вспоминаемому, убледненно. Прошлое – действительность, вспоминаемая настоящим. И это больше, чем про-

⁴²¹ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 45-46.

⁴²² Там же. С. 254-255.

стое сравнение. Вспоминаемое мною не копия действительно бывшего, не реконструкция его мною, но само это бывшее, которое во мне еще существует как ослабленное, умаленное, умирающее. Оно – сам я прошлый во мне настоящем. Вспоминаемое мною одной своей стороной есть мое настоящее, другой – мое прошлое. Оно не все мое прошлое. Но актом сосредоточения на нем я могу неопределенно глубоко в него погружаться, вызывать его в настоящем. Слабый образ воспоминания словно еле заметный источник. Но этот источник начинает бить ключом и становится полноводной рекой прошлого, с которой почти сливается мое настоящее. Для настоящего живущее в нем заглушённую жизнью прошлое – источник самого прошлого и, значит, источник познавательного его проявления.

Поскольку прошлое еще живо в настоящем, оно в исторической науке и называется *источником* (Quelle, source), ярким и точным в метафоричности своей термином»⁴²³.

«Талант историка заключается в умении заставить прошлое говорить громче и отчетливее»⁴²⁴.

Робин Джордж Коллингвуд

«Каждое настоящее располагает собственным прошлым, и любая реконструкция в воображении прошлого нацелена на реконструкцию прошлого этого настоящего, настоящего, в котором происходит акт воображения, настоящего, воспринимаемого здесь-и-теперь.

<...>

В истории, как и во всех серьезных предметах, никакой результат не является окончательным. Свидетельства прошлого, находящиеся в нашем распоряжении при решении любой конкретной проблемы, меняются с изменением исторического метода и при изменении компетентности историков. Принципы, в соответствии с которыми интерпретируются эти свидетельства, также меняются, так как эта интерпретация представляет собой задачу, в решение которой человек должен вложить все, что он знает: историческое знание, знание природы и человека, математическое знание, философское знание, и не только зна-

⁴²³ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 283.

⁴²⁴ Там же. С. 286.

ния, но и умственные навыки и умение всякого рода, причем ни одно из этих знаний и умений не остается неизменным. Из-за этих непрекращающихся изменений, сколь бы медленными они ни казались наблюдателю в кратковременной перспективе, каждое новое поколение должно переписывать историю по-своему, каждый же новый историк не удовлетворяется тем, что дает новые ответы на старые вопросы: он должен пересматривать и сами вопросы. А так как история – поток, в который нельзя вступить дважды, то даже отдельный историк, работая над определенным предметом в течение какого-то времени, обнаруживает, когда он пытается вернуться к старой проблеме, что сама проблема изменилась.

Все это не аргументы в пользу исторического скептицизма. Это – всего лишь открытие второго измерения исторической мысли, истории истории, открытие того, что сам историк вместе со своим непосредственно данным, данным, образующим всю массу свидетельств прошлого, доступных ему, занимает свое место в историческом процессе и может смотреть на него только с той точки зрения, которую он занимает в нем в настоящий момент.

<...>

Историк, однако, сколь бы долго и добросовестно он ни работал, никогда не может сказать, что его работа, даже в самом грубом приближении или до мельчайшей детали, сделана раз и навсегда. Он никогда не может сказать, что его картина прошлого в какой-либо ее точке адекватна его идее о том, каким оно должно быть. Но сколь бы фрагментарными и ошибочными ни были результаты его труда, идея, направляющая его деятельность, ясна, рациональна и всеобща»⁴²⁵.

Бенедетто Кроче

«Когда потребности моего культурного развития в тот или иной момент истории (излишне, а быть может, и неточно добавлять: “моей личной истории”) ставят передо мной проблему древнегреческой цивилизации, философии Платона или своеобразия аттических обычаев, эта проблема точно так же связана с моим существом, как история дела, которым я занимаюсь, любви, которую вынашиваю в душе, или опасности, которая мне угрожает, и я с той же страстью, с тем же стра-

⁴²⁵ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 236-237.

данием погружаюсь в эту проблему, пока мне не удастся ее разрешить. Судьба древних греков присутствует во мне, волнует, влечет, мучает подобно образу моего противника, возлюбленной, любимого ребенка, за которого я переживаю.

<...>

Допустив, что современность – не характеристика того или иного класса истории (как с полным основанием заявляет эмпирическая классификация), но внутреннее свойство всякой истории, необходимо постичь единство истории и жизни – не в смысле абстрактного тождества, но как единство синтетическое, предполагающее наряду с единством и различие. Говорить об истории, не имея документов, столь же нелепо, как рассуждать о существовании чего-либо при отсутствии одного из необходимых условий этого существования.

Можно ли писать историю живописи, если не имеешь возможности видеть картины, о происхождении которых ты намерен рассказать? И что сможет понять в такой истории читатель, если у него нет той художественной подготовки, на которую рассчитывал автор? Много ли стоит история философии вне философских трудов или хотя бы их фрагментов? Какой смысл излагать историю обычая или традиции, скажем, христианского смирения или рыцарской чести, коль скоро не имеешь возможности пережить, вернее, должным образом прочувствовать эти особые состояния души?

<...>

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?»⁴²⁶

«Документ и критика, жизнь и мысль – вот истинные источники истории, иными словами, элементы исторического синтеза, и, в качестве таковых, они не предшествуют истории или синтезу как резервуар, к которому историк спешит со своим ведром, а заложены внутри истории, внутри синтеза, как ими созданные и их созидающие. История, чьи источники находятся вне ее, – чистейшая химера, и ее надобно отбросить наряду с химерой истории, которой предшествует хроника. Собст-

⁴²⁶ Кроче Б. Указ. соч. С. 10-11.

венно, это одна и та же химера. Для чисто внешнего эмпирического взгляда источник как вещь выступает в одном ряду с хроникой, являющейся классом этих вещей и подобной им, и не предшествует истории, а следует за ней. Что стало бы с историей, если б она дожидалась своего рождения от того, что следует за нею, от того, что находится вне ее? От вещи рождается вещь, а не мысль. История, порожденная вещами, сама была бы вещью, и к тому же несуществующей.

Но ведь гробницы – не глупость, не иллюзия, а нравственное деяние, с помощью которого обеспечивается символическое бессмертие трудов человеческих, что и после смерти живут в наших воспоминаниях и будут жить в грядущем. И переписывание пустой истории, переписывание мертвых документов – тоже акт жизни, направленный на служение жизни. В один прекрасный день они воскреснут в нашей душе и, обогатив минувшую историю, сделают ее нынешней»⁴²⁷.

«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. Но история сама себя реформирует, оставаясь самой собой, – именно в этом постоянстве заключены ее движение и развитие»⁴²⁸.

«То, что хранится и обогащается в ходе истории, и есть сама история, жизнь духа; прошлое живет лишь в настоящем, преображаясь в нем как его сила. Всякая частная форма (индивид, действие, установление, творение, мысль) обречена погибнуть, гибнет даже искусство, хотя его называют вечным (каковым оно в некотором смысле и является), но оно живо только в той мере, в какой воспроизводится, преображается, освещается новым светом в душе потомков; гибнет даже истина в своей конкретной определенности, поскольку сохранена она может быть только включенной в систему более широкой истины и, следовательно, измененной. Но те, кто не в состоянии подняться до исторического осмысления, те, кто со всем пылом души прилепляются к индивиду, произведению, верованию, установлению, будучи не в силах помыслить

⁴²⁷ Кроче Б. Указ. соч. С. 16.

⁴²⁸ Там же. С. 29.

отстраненно, склонны переносить бессмертие духа в его всеобщности на одно из частных и конкретных явлений духа; а поскольку эти явления, несмотря на все их старания, погибают, притом часто у них на глазах, то мир для них окутывается сумраком и печальная история агонии и смерти всего прекрасного становится единственной историей, какую они способны изложить.

<...>

Но история не может быть историей смерти, она может быть только историей жизни; и всякому понятно, что нет более достойного поминовения усопших, чем изучение их дел при жизни, того, что они произвели на свет и что живет в нас, – истории их жизни, а не их смерти, которую чистые души стремятся скрыть под покровом, а грубые и жестокие, напротив, представляют в уродливой наготе и смакуют с нездоровой настойчивостью. Вот почему все истории, излагающие смерть, а не жизнь людей, государств, установлений, обычаев, литературно-художественных идеалов и религиозных убеждений надо считать ложными (или, в лучшем случае, поэтическими, если они обладают достоинствами поэзии); всякая историческая скорбь, всякий плач по тому, что было и чего больше нет, сводились бы к обычной тавтологии (ведь если было – ясно, что уже нет), когда бы не вели к игнорированию того факта, что в этом прошлом не все погибло, что прошлое живо, и живо вечной жизнью, поскольку стало настоящим; именно в этом, в ложной перспективе, которая здесь выстраивается, и состоит принципиальная ошибочность подобных историй»⁴²⁹.

Франклин Рудольф Анкерсмит

«В историографии нет неизменных результатов; нет – и никогда не будет – такой книги по какой-то общей исторической теме, которую все историки признают выражением окончательного “видения как...” и которая оставляла бы лишь возможность изучения некоторых подробностей»⁴³⁰.

«Пожалуй, историография в каком-то смысле действительно напоминает науку в ее “допарадигмальный” период (конечно же, это заме-

⁴²⁹ Кроче Б. Указ. соч. С. 56-57.

⁴³⁰ Анкерсмит Ф.-Р. Нарративная логика. С. 131.

чание не нужно понимать так, будто история когда-нибудь станет наукой в куновском понимании). Нельзя отрицать заметные сходства между историческими работами, датируемыми одним и тем же периодом. Поэтому мы можем говорить об историографической моде. Но я не думаю, что эту моду следует рассматривать как историографический эквивалент “парадигмы” Куна. К примеру, переживает ли историография свои “парадигмальные изменения”? Различия между ориентированной на событие историографией начала этого столетия и, например, структуралистской историографией французской школы Анналов иногда обозначают как “парадигмальные изменения”. Но тогда в чем состоят “неразрешимые проблемы” предшествующей традиции и предлагаемые для них “решения *ad hoc*” (согласно терминологии Куна)? Сама абсурдность этих вопросов ясно показывает, насколько неприемлемо переносить теорию Куна в область историографии»⁴³¹.

История и идентичность субъекта

Франклин Рудольф Анкерсмит

«ЧЕТЫРЕ ТИПА ЗАБВЕНИЯ

Вначале скажу о том, что касается первого типа. Как мы знаем из повседневной жизни, в нашем прошлом есть много такого, что мы могли бы спокойно забыть, поскольку все это никак не связано с нашей настоящей или будущей идентичностью. То, что у нас было на обед в прошлое воскресенье или куда мы ходили гулять с собакой, никак не влияет ни на нашу идентичность, ни на важные решения, которые нам приходится принимать в жизни. Эти стороны нашего существования мы можем спокойно забывать без риска для нашего психического здоровья, равно как для нашей коллективной, социальной или политической деятельности. По всей вероятности, именно их имел в виду Ницше, и здесь мы можем только согласиться с ним. Однако то, что вначале не имело никакого значения, может оказаться неожиданно важным позднее. Предположим, что во время прогулки с собакой мы встретили кого-то, кто в дальнейшем должен будет изменить нашу жизнь. И потому у нас появится причина вспомнить, куда же мы тогда ходили гулять. Аналогичным образом, переходя к уровню коллективного суще-

⁴³¹ Анкерсмит Ф.-Р. Нарративная логика. С. 132.

ствования, можно сказать, что благодаря *Alltagsgeschichte* мы смогли осознать, что повседневная жизнь имеет свою собственную историю и эта история может оказывать серьезное влияние на нашу коллективную идентичность.

Это автоматически подводит меня ко второму типу забвения. Как подсказывает пример с *Alltagsgeschichte*, мы могли забыть то, что важно для нашей идентичности и нашей деятельности, но ранее мы просто не осознавали этого. Что касается уровня индивидуального существования, мы можем поразмыслить здесь о тех лишь по видимости малозначимых деталях нашей жизни или нашего поведения, которые, как показывает психоанализ, имеют огромное значение для личности. Кто мог бы предположить, что существенная часть личности открывается благодаря сексуальным фантазиям (допустим, что Фрейд был прав в этом отношении)? И так же обстоит дело с историческими сочинениями. Историки иногда “забывают” о том, что имело решающее значение в прошлом. Но происходит это не потому, что они хотят намеренно исказить прошлое, а просто потому, что они не знают о значении определенных причинных факторов. Так, в свое время историки эпохи Реставрации Огюстен Тьерри и Франсуа Гизо, а также Маркс и кафедральные социалисты настаивали на том, что национальная история, рассказывающая только о политике и не затрагивающая социально-экономические вопросы, должна рассматриваться как существенно неполная. Такие тематические сдвиги делают историю исторических сочинений похожей на психоанализ. Ибо она побуждает нас признавать значение тех аспектов прошлого, на которые прежде не обращали никакого внимания.

Однако есть еще третий тип забвения, соответствующий 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. Образцовым примером здесь, конечно, является то, как в первые два десятилетия после Второй мировой войны в Германии, и не только в ней, был “забыт” Холокост. Воспоминания о нем были настолько злобными и настолько мучительными – как для пострадавших, так и для преступников (а иной раз и для сторонних очевидцев), – что долгое время он был недоступен для сознательной памяти. Результатом этого стало вытеснение и, как следствие, любопытный парадокс одновременно забытого и сохраняющегося в памяти травматического опыта. О нем

забывают, поскольку его могут успешно вытеснить из сознательной памяти; и о нем помнят, поскольку субъект травматического опыта серьезно искалечен им.

Диссоциация личности на сознательную и бессознательную части самости говорит о невозможности забыть то, что требуется забыть. Переводя травматический опыт в область бессознательного, мы можем, конечно, забывать о нем. Но храня его там, мы *вместе с тем* будем помнить о нем бессознательной памятью. И в качестве бессознательной памяти он постоянно напоминает о том, что есть нечто, что мы должны или хотели бы забыть. Вернемся к примеру с Кантом: его проблема с Лампе состояла в том, что ему не удалось преобразовать сознательную память в бессознательную. И объясняется это, по всей вероятности, тем, что история с Лампе, какой бы неприятной она ни была, оказалась недостаточно травматической для Канта. Если бы Лампе доставил Канту значительно большее страдание, тому вряд ли понадобилось бы прикреплять записку над своим столом, и он смог бы успешно вытеснить это событие из своей сознательной памяти.

Наконец, нам следует выделить также четвертый тип забвения. <...> Несколько примеров помогут прояснить то, что здесь является предметом обсуждения. Вспомните о Европе после Французской революции, о том, как промышленная революция совершенно изменила жизнь западноевропейского человека, вспомните о том, что для нашего *ouillage mental* должна была означать “смерть Бога”. Вне всяких сомнений, эти драматические преобразования относятся к наиболее решительным и глубоким изменениям, которые западный человек претерпел в своей истории. Во всех этих случаях он вступил на порог совершенно нового мира и смог сделать это главным образом благодаря тому, что забыл прежний мир и отсекся от предшествующей идентичности. Вхождение в этот новый мир автоматически означает отказ от прежнего мира, “мира, – приведу здесь хорошо известное и точное выражение Питера Ласлетта, – который, мы потеряли” навсегда. И забвение здесь всегда является условием обретения новой идентичности.

Во всех этих случаях вынужденный отказ от традиционного и некогда привычного мира был чрезвычайно болезненным и переживался мучительно. Поэтому эти преобразования оказались не менее травматическими, чем коллективный опыт того рода, на который мы обращали внимание в связи с предыдущим типом забвения. Однако здесь есть и существенные различия. Дело в том, что в рамках предыдущего типа

забвения от травмы можно избавиться, в то время как в рамках четвертого типа она постоянно и непрерывно сохраняет свое присутствие. Конфликт между тем, что присутствует в сознании и в бессознательном, или между воспоминанием и забвением, всегда можно разрешить внутри третьего типа, пусть иногда и с великим трудом. Ибо 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 зловещий и собственно травматический характер. Тогда травматический опыт приспособляется к идентичности, равно как и она приспособляется к нему. Или, если использовать здесь точную терминологию, в такой ситуации происходит *примирение* опыта и идентичности, примирение, уважающее опыт *и* идентичность и потому гарантирующее им продолжительное сосуществование. Верно, что договор о новом соотношении сил между ними возможен только ценой величайших усилий, ценой чрезвычайно болезненного погружения в прошлое индивида или коллектива, но его *можно* достигнуть. Но даже если примирение не достигнуто – что, конечно, само по себе уже довольно плохо, – это с необходимостью не влечет за собой смерть или утрату предыдущей идентичности. Как мы знаем из психопатологии, наихудшим сценарием может стать сосуществование двух идентичностей (предыдущей идентичности и той новой, что выкристаллизовалась из травматического опыта). И даже тогда предыдущая идентичность останется доминантной; травма может сотрясти ее до основания, но это не приведет к отказу от прежней идентичности в пользу совершенно новой. Этого попросту *не может* быть, поскольку травма всегда свойственна той идентичности, чьей травмой она является, и потому с необходимостью предполагает непрерывность идентичности»⁴³².

«Разницу между третьим и четвертым типами забвения можно также прояснить, указав на то, что в третьем типе некоторая своеобразная идентичность (коллективная или индивидуальная) является универсумом, в рамках которого разворачивается психологическая трагедия, хотя сам этот универсум никогда не бывает затронут этой трагедией. Этот универсум остается невредимым вместе со всеми действующими

⁴³² Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт / Пер. с англ. А. А. Олейникова, И. В. Борисовой, Е. Э. Ляминой и др. М.: Европа, 2007. С. 439-442.

в нем психологическими законами и механизмами, которые определяют возможную реакцию на травматический опыт. Именно поэтому и в связи с таким характером психологического универсума мы можем выталкивать травматическую утрату на темные задворки бессознательного. Ибо бессознательное является неотъемлемой частью нашей идентичности, готовой предложить нам своеобразное убежище, в котором мы порой больше всего нуждаемся. Но четвертый тип забвения – это совсем другое дело, поскольку на кон здесь поставлена *вся* прежняя идентичность (как сознательная, так и бессознательная); и теперь уже нет места, куда мы могли бы временно отложить травматический опыт до того момента, когда сможем собраться с силами, чтобы посмотреть ему в лицо.

Таким образом, нам следует различать два вида травмы: с одной стороны, есть травма, связанная с третьим видом забвения (травма-1), которая при всей своей драматичности оставляет идентичность невредимой, с другой стороны, имеется травма, относящаяся к четвертому типу забвения (травма-2), которая предполагает переход от прежней к новой идентичности. В последнем случае травматическая утрата поистине является утратой (прежнего) самого себя. А что может быть больше такой утраты, максимально приближающей нас к смерти?

Исследуем теперь травму-2. Наиболее удобным отправным пунктом станет для нас реакционное и консервативное восприятие Французской революции. Исследуя природу консерватизма, Карл Манхейм подчеркивал необходимость проводить ясное различие между консерватизмом и традиционализмом (этот термин впервые начал использовать Макс Вебер). Традиционализм характеризует свойственную любому человеку зависимость выбора своей жизненной ориентации от устоявшихся традиций; в этом смысле всякий человек (и даже революционер) является традиционалистом. Согласно Манхейму, Французская революция внезапно заставила людей осознать, что они всегда жили в мире традиций, хотя и не давали себе в этом отчета: просто потому, что таков был их образ жизни и таковым было их мировоззрение. Но Великая революция неожиданно вознесла их над миром неосмысленных традиций и впервые заставила задуматься о них. И, следовательно, консерватизм, как убедительно показывает Манхейм, стал *осознанием традиции* – и это может объяснить непреодолимую пропасть, разделяющую традиционализм и консерватизм. До революции невозможно было быть консерватором; после революции уже невозможно было

быть традиционалистом – именно революция возвела между ними несокрушимый барьер.

<...>

Травматический опыт слишком ужасен для сознания: этот опыт превышает наши способности его осмысления. Если в обычной ситуации ассоциативные возможности позволяют нам включать опыт в историю нашей жизни, то травматический опыт остается за границами нарратива о нашей жизни, поскольку в ситуации травмы эти возможности теряют силу и оказываются совершенно недостаточными. Кроме того, между травмой и возвышенным есть и другое сходство, которое имеет отношение к настоящему контексту. Характерная особенность травмы (в отличие от последствий вытеснения) состоит в неспособности переживать ее изнутри самого травматического опыта: субъект травматического опыта необычайно ошеломлен ею; он, так сказать, оказывается вдалеке от причины, вызвавшей ее. Травматический опыт отчужден от «нормального» восприятия мира.

<...>

В сравнении с «нормальным» восприятием травма и возвышенное отличаются одновременно крайней *непосредственностью* и крайней же *опосредованностью*. Они *непосредственны*, поскольку мы должны переживать их без всякой защиты со стороны когнитивного или психического аппарата, который сопровождает наше восприятие в обычных условиях. Вместе с тем они в значительной степени *опосредованы*, поскольку мы не можем не уклоняться от их непосредственности именно потому, что отделяем себя от нее и остаемся в какой-то мере внешними по отношению к ней. И с этой точки зрения возвышенное и травматический опыт предстают перед нами с неожиданной стороны, как если бы это был опыт какого-то другого человека»⁴³³.

«Нарратив может исцелять от травмы-1: создавая повествование о травматическом опыте, включая его в состав нашей личной истории, мы надеемся овладеть им и лишиться его зловещих свойств. Диссоциация же, напротив, возвращает нас к пережитой травматической (исторической) реальности. Именно это происходит в описанной у Гегеля ситуации отказа от прошлого. Это прошлое вначале должно быть историзировано, с помощью ассоциации оно должно превратиться в повествова-

⁴³³ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 457-459.

тельное понимание, прежде чем, на втором шаге, его можно будет отвергнуть и, таким образом, обеспечить доступ к новому миру. И значит, этот второй шаг *порождает* травму-2, а не *преодолеывает* ее»⁴³⁴.

«Вопреки ожиданию, между ужасами, пережитыми человеческим обществом, и его предрасположенностью к травме нет никакой прямой зависимости.

<...>

Нужно только посмотреть на факты: вспомните о несчастной судьбе ацтеков, американских индейцев или о непередаваемых страданиях, которые причинило Центральной Азии монгольское владычество, не оставив никаких следов в письменных источниках; возвращаясь к западной истории, вспомните о распаде Римской империи, о хаосе и варварстве второй половины первого тысячелетия нашей эры, вспомните о “черной смерти” 1348 года, унесшей жизни одной трети европейского населения и породившей чувства страха, отчаяния и опустошенности, которые, как это блестяще показал Делюмо в “Страхе на западе”, продолжали беспокоить западное сознание почти целых два столетия. Как будут выглядеть трагедия Италии XVI века и Французская революция, если сравнить их с катастрофами такого масштаба? Сколько массовых казней, грабежей, убийств ни в чем не повинных граждан, изнасилований вобрали в себя в конечном итоге эти вне всяких сомнений ужасные события? С точки зрения количества человеческих страданий, имевших место в истории, итальянская трагедия XVI века и Французская революция – это всего лишь рябь на реке судьбы человечества. Гораздо худшее случалось ранее и, увы, должно было произойти вновь в западной истории.

<...>

Относительно небольшие коллективные потрясения могут при некоторых обстоятельствах значительно сильнее воздействовать на историческое сознание, чем все то худшее, что пришлось пережить человечеству в своей истории. Интересно, как объяснить, что трагедии, ужасы и страдания беспрецедентных масштабов так часто стремились раствориться в гуще времени, тогда как на Западе относительно небольшие

⁴³⁴ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 469-470.

исторические бедствия могли неожиданно переживаться как травма, давшая начало западному историческому сознанию»⁴³⁵.

«Прошлое в первую очередь и по самой своей сути болезненно, если не травматично; и те исторические сочинения, в которых прославляются победы монархов, полководцев или героев, никогда не смогут приблизить нас к этой сути. Великие деяния, совершенные нацией, социальным классом или цивилизацией, в гораздо меньшей степени отличаются исторической подлинностью и связностью, чем травмы и страдания, по крайней мере, когда те отвечают определенным условиям. В этом, по-видимому, состоит объяснение, почему побежденные могут находить в истории – хотя, разумеется, далеко не при всех обстоятельствах – гораздо более могущественных сторонников, чем это способны сделать те, кто их победил. Тьерри, Мишле и марксисты были безусловно правы, когда показывали, что прошлые страдания, выпавшие на долю буржуазии, “народа” и промышленного пролетариата, стали условием той заметной роли, которую они сыграли позднее в истории человечества. История – это поистине “печальная наука”»⁴³⁶.

История как опыт

Робин Джордж Коллингвуд

«Для историка действия, историей которых он занимается, – не зрелища, данные наблюдению, но живой опыт, который он должен пережить в собственном уме; они объективны и могут быть познаны им только потому, что они одновременно и субъективны, т. е. являются действиями его собственного сознания.

<...>

Некоторые историки, иногда целые поколения их, не находят в тех или иных периодах истории ничего разумного и называют их темными веками; но такие характеристики ничего не говорят нам о самих этих веках, хотя и говорят весьма много о людях, прибегающих к подобным определениям, а именно – показывают, что эти люди неспособны воспроизвести мысли, которые лежали в основе жизни в те эпохи»⁴³⁷.

⁴³⁵ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 480-481.

⁴³⁶ Там же. С. 485.

⁴³⁷ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 208.

«Человека определяли как животное, способное пользоваться опытом других. Это положение абсолютно неверно; если взять телесную жизнь человека, то ведь человек не насыщается, если пищу съел другой, он не отдыхает, если другие предавались сну. Что же касается его духовной жизни, то этот тезис совершенно справедлив, и способом, благодаря которому используется опыт других, оказывается историческое знание. Система человеческой мысли, или духовной деятельности, – это коллективная собственность, и почти все операции, совершаемые нашим сознанием, суть операции, которым мы обучались у других, уже овладевших ими»⁴³⁸.

«Если спросить, что может быть предметом исторического знания, то ответ будет – то, что воспроизводится в сознании историка. В первую очередь, таким предметом должен быть опыт. Что не является опытом, а просто есть предмет опыта, не имеет истории. Так, нет и не может быть истории природы, природы, как она воспринимается или мыслится ученым. Нет никакого сомнения в том, что в природе происходят процессы, она даже состоит из них. Изменение природных объектов во времени – их существенное свойство. Некоторые вообще считают эти изменения за самую суть природного бытия. Не подлежит сомнению и то, что изменение в природе носит творческий характер, т. е. оно не просто повторение фаз одного и того же цикла, но развитие новых форм природного бытия. Но все это никак не доказывает, что жизнь природы является исторической жизнью, а ее познание – историческим познанием. История природы была бы возможна лишь в том случае, если бы явления, происходящие в природе, представляли собой действие какого-нибудь мыслящего существа или существ, а изучая их, мы смогли бы выявить, каковы были выражаемые ими мысли, и обдумали бы их снова сами. Но такое условие вряд ли кто-нибудь всерьез сочтет выполнимым. Следовательно, процессы природы – не исторические процессы, а наше познание природы, будучи хронологическим, хотя и может внешне напоминать историческое, не является им.

Во-вторых, даже опыт как таковой не является предметом исторического знания. В той мере, в какой опыт есть непосредственное переживание, простой поток сознания, включающий ощущения, эмоции и

⁴³⁸ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 215.

тому подобное, он не является историческим процессом. Этот поток, конечно, может быть не только непосредственно прочувствован, но и познан; его конкретные детали и общие особенности могут быть изучены мыслью. Но мысль, изучающая их, находит в них простой объект изучения, для исследования которого не нужно и невозможно воспроизводить их в нашем мышлении»⁴³⁹.

Франклин Рудольф Анкерсмит

«Никто не возразил бы против утверждения, что мы помним что-то из нашего детства. С другой стороны, мы не можем со всей ответственностью сказать, что мы *помним* взятие Бастилии. Мы можем сказать, что *знаем*, что Бастилия была взята 14 июля 1789 г., или, что мы «помним» этот факт, поскольку соответствующее утверждение указывает — этот факт отложен в нашей памяти, но так как мы не присутствовали в тот момент непосредственно, мы не можем сказать в надлежащем смысле этого слова, что мы *помним* взятие Бастилии. Поэтому в этом контексте заслуживало бы внимания строго различать *память* и *память о чем-то*. Последнее просто синонимично со *знанием о чем-то*, в то время как то, что известно, является или событием в прошлом, или фактом, который мы узнали о прошлом. Но в обоих случаях *память о чем-то* испытывает недостаток ассоциаций с опытом и чувствованием, которые, несомненно, являются частью *памяти* в прежнем смысле. Так как ностальгия только что была определена как память, инвестированная чувствами, ностальгия семантически связана с *памятью*, а не с *памятью о чем-то*. Если, далее, вместе с памятью ностальгия остается строго запертой в пределах узких границ опыта нашего личного прошлого, то следует вывод, что ностальгия является неподходящей моделью для опытного познания прошлого историком.

<...>

Если ностальгический опыт прошлого понят как опыт *различия* (а не прошлого объекта, находящегося на другой стороне различия между прошлым и настоящим), мы получаем другую картину. Исторический опыт, как опыт различия, обходится без истористского или позитивистского постулата о понимании прошлого как своего рода установленного объекта, что навсегда помещает его, как это ни парадоксально, вне

⁴³⁹ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 288-289.

границ нашего потенциального опыта, и поэтому экспериментальное знание о нем является *sui generis* невозможным.

<...>

Весь интерес к ностальгическому опыту прошлого определяется тем фактом, что ностальгия *не есть* “пере-продумывание прошлого”. И если это верно, то наше *личное*, ностальгически запомненное прошлое не отличается категорически от прошлого, которое является или *коллективным* прошлым, или просто прошлым нескольких столетий, или тем и другим одновременно»⁴⁴⁰.

«Последовательность нарратива может гарантировать самый легкий доступ к прошлому, но это затеняет подлинность нашего опыта прошлого. То, что было сделано и принято нарративно, больше не подходит для исторического опыта»⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ Анкерсмит Ф.-Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / Пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 379-381.

⁴⁴¹ Там же. С. 387.

Учебное издание

Дёмин Илья Вячеславович

**НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ
XX ВЕКА**

Учебное пособие

Компьютерная верстка *Дёмин И. В.*

Подписано в печать 20.04.16

Печать оперативная. Формат 60х84. Усл. печ. л. 13,4.

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