

О.А.Останина

**Проблема субъективного  
в историческом познании**

Москва  
Прометей  
1997



ББК 87.4

Ос-72

Ос-72 Останина О.А. Проблема субъективного в историческом познании: Монография. - М.: Прометей, 1997. - с.

Ответственный редактор: доктор философских наук, профессор Микешина Л.А.

В монографии раскрывается место и роль субъективного в историческом познании, обосновывается вывод о взаимодополнении методов исторического познания и возможности синтетического подхода к истории. Решение гносеологических проблем автор связывает с их онтологизацией, поэтому в работе выясняется содержание категорий исторического бытия и исторического времени. Актуальные проблемы исторического познания включены в контекст современного научного познания и соотнесены с его парадигмой и культурной ситуацией.

ISBN 5-7042-0894-0

© Останина О.А., 1997 .

## ВВЕДЕНИЕ

Историческое познание может быть представлено как рефлексия над историческим процессом, над исторической жизнью. Только через осмысление истории человек познает самого себя, свою сущность и смысл своего бытия. Вместе с тем нельзя, очевидно, не согласиться с К.Ясперсом в том, что "история - это великий вопрос, еще не получивший решения, который будет решен не мыслью, а только самой действительностью; вопрос этот сводится к тому, является ли история в своем порыве лишь мгновением, промежуточным звеном между неисторическими существованиями, или это прорыв глубинных возможностей, которые ... в целом ведут к тому, что бытие будет открыто человеком, а он сам в непредвиденном взлете обретет свои неведомые дотоле возможности" (471, с.73.).

Действительно, может возникнуть сомнение в возможности исторического познания, научного подхода к пониманию истории из-за специфичности и, в силу этого, труднодостижимости истории, которая, в свою очередь, объяснима слабой изученностью субъективной стороны исторического процесса. Потому проблемы методологии исторического познания требуют, на наш взгляд, самого пристального внимания и серьезного исследования с целью их, насколько возможно, адекватного решения.

Для отечественной философии такая постановка вопроса тем более остается насущной уже не один год, так как многие философские традиции оказались прерванными - как со стороны русской, так и западной философии. И вся сложность задачи заключается в том, что нужно не просто реанимировать некоторые концепции западной и русской философии и методологии истории, цепляясь каждый год за вновь узнаваемое как за истину в последней инстанции и забывая о том, что каждая философская система дышит в духе и букве жизнью своего времени и не может быть неподвижной неизменностью навязана новому поколению (83, с.295). Имеет смысл, наверное, говорить об овладении концепциями с целью органического введения их в философскую культуру.

Прочно укоренившиеся методологические подходы к познанию истории представляются несколько схематичными, упрощенными и недостаточными. Прежде всего речь идет о вульгаризации материалистического понимания истории и формационного подхода, о клиометрии, описательной (событийной) истории. На наш взгляд, нужен синтетический подход к анализу исторического процесса, который мог бы согласовать различные концепции и методологические установки, каждая из которых несомненно раскрывает ту или иную грань исторического познания. С другой стороны, синтетический

подход предполагает учитывать особенности исторического процесса и исторического познания, обусловленные существованием субъективности, различными модусами сознания. Такой подход позволяет преодолеть образовавшийся в историческом исследовании разрыв между социальными и экономическими структурами и структурами ментальными, духовными, обнаружить их взаимодействие и внутреннее единство, расширить контекст, в котором и надлежит рассматривать экономические и социальные феномены и процессы, вскрыть человеческое содержание социальных структур (см.:113, с.29-30).

Заметим вместе с тем, что диалог между различными концепциями, их синтез вряд ли безграничен. Во-первых синтез зависит, определяется культурно-познавательной парадигмой, укорененностью в культурно-познавательном контексте, современном бытии. Во-вторых, диалог вряд ли возможен между сторонами, живущими в параллельных мирах, поэтому так важно выявить наличие точек соприкосновения, понимания и взаимопонимания, важно способность не экстраполировать на другого мир собственных ценностей и приоритетов, понять другого, исходя не только из самого себя.

Актуализация проблем исторического познания, в том числе проблемы субъективного, обусловлена целым рядом причин.

Сама историческая эпоха с ее угрозой глобальных катастроф обостряет и даже делает доминирующей проблему смысла человеческого бытия, а следовательно, и смысла истории, ее направленности (404, 471). Чтобы как-то решить эту проблему, нужно вскрыть механизмы исторического действия, исторического развития. Здесь требуют анализа субъективные факторы истории, поскольку при изучении субъективной стороны исторического процесса выявляются человеческая активность, воля индивидов и социальных групп, механизм преобразования их реальных интересов в движущие побудительные мотивы к действию, каковыми они представляются им самим (113, с.32).

Современная ситуация, характеризуемая многими как кризис духовной культуры (49, 251, 406, 404, 471), приводит к тому, что под сомнение ставятся рационализм и наук, на нем основанная, по крайней мере, пересматривается само понятие рациональности, критерии научности знания, образ так называемой стандартной науки (276). Историческое познание связано с историей развития наук: еще О.Конт писал, что науки об обществе из "гадательных" должны преобразоваться в позитивные, основанные на анализе фактов и выяснении закономерностей. Таким образом, методы научного познания, получившие развитие в других науках, в истории стали применяться относительно поздно, иначе говоря, под идеал науки Нового времени история "попала" несколько позже других наук; не случайно распространен взгляд на историю, как "молодую науку" (см.:18). Интересно, что применение в истории методов

позитивных наук совпало по времени с пересмотром классического типа рациональности (философствования), своеобразной реакцией на распространение в общественных и гуманитарных науках методов естествознания явилась концепция, разделяющая научное знание на науки о природе и науки о духе. В историческом познании возникло немало противоречий, с некоторыми из которых мы имеем дело до сих пор.

Методология истории вела поиски новых подходов при одновременном усвоении и применении старых, ориентирующих на рациональное понимание истории через созерцательность. Как известно, одной из сторон механистического миропонимания и созерцательности является взгляд на мир (как объект познания) как на что-то внешнее по отношению к субъекту. Так, история объяснялась преимущественно действиями внешних сил: будь то идеи, Разум, великая личность; а само воздействие людей в обществе понималось механистически. В XIX же веке возникает вопрос об имманентной сущности исторического процесса (см.: 249, с.30-33).

В конечном счете, материалистическое понимание истории тоже имело цель выяснить внутренние механизмы, внутренние движущие силы исторического процесса ("кто воспитает воспитателя"), объяснить его из него самого. Этой цели служило само понятие "общественное бытие" - оно указывало на бытийственный характер исторического процесса. В учебной и научной литературе по истории и философии нередко цитировалось положение, что история - это история человека, преследующего свои цели, что историю нужно понимать через ее саморазвитие; однако дальше постулирования этих фраз дело, как правило, не шло. Как формируются цели человеческой деятельности, в какой степени и каким образом человек осознает, какова диалектика поведения и взаимодействия масс и личности, какими методами субъективное в истории постижимо? Ответить на эти вопросы трудно, но зачастую они не ставились, несмотря на тот интерес, какой они представляют.

Социальная история интерпретировалась преимущественно как социально-экономическая история; отношения между материальной сферой и явлениями духовной жизни упрощались, происходило "спрямление" структур в целях получения возможности генерализирующего объяснения, по сути своей социологического, а если еще точнее - макросоциологического; именно для социологии характерно суммарное описание макропроцессов, построение общих моделей, выявление законов деятельности больших масс людей в исторически длительные промежутки времени. Наблюдалось и наблюдается известное отождествление истории и социологии (32, 109, 113, 115, 200). В социально-историческом исследовании выделяются две гносеологические проекции: одна из них ориентирует на типизацию общественных явлений, открытие общих законов их развития и функционирования. Обобщения дос-

тигаются в процессе отождествления и классификации явлений, в результате абстрагирования от локально-индивидуальных связей или конкретно-исторических объектов. Другая проекция требует сосредоточить внимание именно на тех логико-индивидуальных связях и особенностях, от которых абстрагируются общие теоретические концепции (200, с.110-111). Первая проекция характерна, преимущественно, для социологии (макросоциологии), вторая - для истории. Обе проекции взаимосвязаны, как взаимосвязаны история и социология. Социология истории проявлялась, в частности, в той роли, какую играла и играет в историческом познании категория общественно-экономической формации. Она в значительной степени определила понимание развития общества как линейного процесса. Кроме того, теория общественно-экономических формаций не дает непосредственного описания индивидуально-неповторимых особенностей социальных явлений, конкретно-исторического (см.: 113, 114, 115, 200).

Формационную теорию и формационный подход, как правило, связывают с марксизмом, иногда ошибочно отождествляются марксизм и экономический детерминизм. Категория формации у К.Маркса самым прямым образом вырастает из гегелевской философии истории и означает, прежде всего, что каждое общество как определенная целостность выступает в конкретно-исторической форме, общественные отношения того или иного исторического периода имеют присущую только им форму, которая является господствующей, но не единственной. Свое исследование становления капитализма в Англии К.Маркс, как известно, на всю историю общества не распространял, многие его последователи отмечали методологическое значение этого исследования (308, 311). Сведение содержания формации только к социально-экономическим отношениям можно рассматривать как проявление механицизма, как вариант механистического материализма. К тому же экономическим детерминизмом "грешили" многие историки, особенно в XIX веке, к марксизму никакого отношения не имевшие. Дело заключалось не только в том, что наконец-то была "найдена главная причина, пружина, из которой всю историю можно объяснить, но и в том, что методы количественного анализа, накопления фактов, их классификации и выявления закономерностей лучше всего применимы в изучении экономических отношений, то есть они "превращали" историю в позитивную науку согласно принятому идеалу научного знания.

Нередко К.Марксу ставили в вину то, что он не дал законченной теории по многим вопросам, а лишь наметил, поставил их (в том числе вопросы о субъекте познания, о роли субъективного в истории и способах его изучения, о практике и др.). Если посмотреть на проблему с другой стороны, то, наоборот, в своеобразной незавершенности можно усмотреть потенциал бу-

дущего развития, возможность и способность к диалогу и синтезу. Такой диалог и синтез имели место неоднократно: всем хорошо известна, в частности, Франкфуркская школа, мыслители которой считают себя марксистами (неомарксистами) и осуществляют диалог между марксизмом и фрейдизмом, например (Э.Фромм), между марксизмом и герменевтикой (Ю.Хабермас).

Так или иначе все многообразие и сложное переплетение отношений в обществе категория формации в том содержании, в каком она преимущественно употребляется (в учебной литературе чаще всего), не охватывает. Поэтому в современных исследованиях она дополняется категорией культуры, а формационный подход культурно-антропологическим (цивилизационный подход делает акцент именно на изучении культуры). Культура в контексте социальной истории трактуется как система человеческих ориентаций, как реальное содержание сознания членов общества; культурологический подход позволяет раскрыть внутреннюю сопряженность социальных структур и действующих в истории людей (см.: 113, с.34).

Категория формации требует, на наш взгляд, уточнения, ее понимание может быть расширено и дополнено: это своего рода встречное движение формационного и цивилизационного (культурологического, культурно-аналитического) подходов по направлению к друг другу, к взаимообогащению и единству (см.: 166), это и сближение ориентированных на указанные подходы методологий.

Решение гносеологических вопросов зависит от прояснения категорий онтологических, определяющих предметное содержание исторического познания. На наш взгляд, особо важное значение для исторического познания имеют категории бытия (исторического бытия) и времени. Желательно пояснение и таких макросоциологических категорий, как класс, государство, собственность и пр. в их приложении к истории.

Упрощенное понимание тезиса о материальном бытии, детерминирующим сознание людей, приводило к тому, что изучение сознания и методология изучения сознания ускользали из поля зрения историков и философов, несмотря на признание, теоретически, роли факторов сознания в истории. Изучалось, главным образом, то, что легко фиксировалось количественно - сумма знаний, появление художественных и литературных произведений, жанров, появление учебных заведений, распространение грамотности и т.д. Объяснению и пониманию исторического действия такое изучение дает не очень много, хотя в свое время оно, вероятно, было необходимо и отвечало идеалу "стандартной" науки. Но философия, на которую ориентировалась "стандартная" наука, к сожалению, практически не реализовала до конца тот потенциал, который есть в знаменитых идеях классической немецкой философии о взаимосвязи субъекта и объекта познания, активности субъекта,



взаимосвязи теоретического и практического разума (см.: 276), историческом характере и самого образа науки.

Мы уже указывали, что задачи изучения субъективного актуализированы современной социокультурной ситуацией, в свою очередь, игнорирование субъективного имеет вполне объективные причины и объясняется далеко не только стремлением во что бы то ни стало свести объяснение к действию экономических факторов.

Прежде всего свою роль играло и играет недостаточное знание природы субъективного и идеального (см.: 9, 137). В своем исследовании мы используем категорию субъективного, чтобы, с одной стороны, рассмотреть методологические проблемы и некоторые принципы познания субъективного в историческом процессе и проанализировать, с другой стороны, особенности субъекта исторического познания. Внимание к субъективному отнюдь не означает, что объективное игнорируется; мы исходим из того, что любое исследование направлено на то, что изучено слабее - несомненно, изучение субъективной стороны исторического процесса и познания менее всего методологически обеспечено. Именно исследование субъективного в истории и познании дает возможность посмотреть на исторический процесс "изнутри" и выяснить специфику и сущность познания с исторического бытия. Противопоставление объективного и субъективного, материального и идеального имеет сугубо гносеологическое значение. Категория идеального логически противостоит категории материального и означает субъективную реальность, то есть реальность сознания, нашего внутреннего духовного мира и его отдельных проявлений: мыслей, чувственных образов, внутренних побуждений, воображения, воли, всякой духовной деятельной способности вообще. Категория идеального фиксирует и особый объект познания, характеризующий специфику и исторического и социального познания (см.: 137, с.15-17). "Идеальное" и "субъективное" не тождественны, но это тема отдельного разговора (так, идеальное включает объективное содержание - логические формы, общепринятые нормы - но они могут быть рассмотрены и в связи с анализом субъективного).

Утверждения типа "субъект - носитель предметно-практической деятельности и познания, источник активности, направленной на объект; категория субъективного фактора выражает механизм воздействия людей на объективные условия, раскрывает движущие силы истории, значение практики в изменении действительности, объясняет процесс обратного влияния надстроечных, идеологических и психологических явлений на базис; объективное и субъективное взаимопроникающие и взаимодействующие стороны одного явления" не вызывают возражений (см.: ФЭС, с.661, 63-664), но, на наш взгляд, недостаточны; понятие субъективного может быть расширено и вы-

ведено за пределы его традиционной трактовки как деятельности масс, народа, классов, личности.

Историческое исследование не может обойтись без анализа явлений знания и психологической составляющей истории, поскольку они дают возможность понять направленность действий и настроений людей в ту или иную эпоху, что, в свою очередь, объясняет тенденции исторического развития, поступки отдельных личностей. Изучение субъективной стороны исторического бытия предполагает изучение ментальностей. Под ментальностью понимается наличие у людей того или иного общества, принадлежащих к одной культуре, определенного общего "умственного инструментария", "психологической оснастки", которая дает им возможность по-своему воспринимать и осознавать свое природное и социальное окружение и самих себя. Хаотичный и разрозненный поток восприятий и впечатлений перерабатывается в более или менее упорядоченную картину мира, и это мировидение налагает неизгладимый отпечаток на все поведение человека. Субъективная сторона исторического процесса, способ мышления и чувствования, присущий данной социальной и культурной общности, включается в объективный процесс их истории. Таким образом, в ходе исторического познания происходит воссоздание картин мира, присущих разным эпохам и культурным традициям, в результате чего реконструируется субъективная реальность, бывшая содержанием сознания людей данной эпохи и культуры и определявшая стиль и содержание культуры, характер отношения людей к жизни, их самосознание (см.: 108, с.56-57). "История как процесс едва ли сводима к истории самосознания, но последняя есть все же самый важный и насущный для большинства мыслящих людей раздел исторического знания" (338, с.648).

К субъективному, безусловно, относится личностное и творческое начала, особенности их взаимодействия с обществом. Историческое познание необходимо учитывает, что и исторический опыт и историческое время не даны человеку как нечто внешнее, оторванное от его внутренней жизни, от его личности. Объективные процессы в истории в значительной мере опосредованы человеческой личностью, поскольку проходят через ее внутренний опыт, внутренний мир. "История, всецело не подвластная человеческому произволу, но развивающаяся через человека, внутренне обогащающаяся через человека, имеет человеческий вид" (398, с.650).

Человек обладает способностью придавать значение и смысл своим действиям создавать мир ценностей, осознавать своих действий и смысл бытия, что составляет основу духовности и основу общения. История может быть предоставлена как процесс осознанной преемственности общения людей во времени, как процесс человеческого взаимоотношения, общения,

диалога, смыслонахождения (см.: 338, с.652-654). Познание субъективного и есть познание смысла, само познание выступает как духовное общение, как диалог, в процессе которого происходит постижение субъективного мира, понимание культурных ценностей, идеалов и смыслов.

В свою очередь, само историческое познание немыслимо без ценностно-смыслового отношения к бытию, без осознания смыслообразующей компоненты истории, без осознания и признания нравственного смысла в истории. Ценностные предпосылки исторического познания могут быть в противоречии и даже конфликте с так называемыми традиционными, эмпирическими и рациональными, методами исследования. В историческом познании вопрос о нравственной направленности знаний, о гуманистических основаниях науки приобретает особую остроту.

Значимость процедур интерпретации, осмысления исторических фактов также усиливает интерес к проблеме субъекта исторического познания (субъективного в самом познании) - к анализу его деятельности в культурном контексте и к выяснению взаимосвязи, взаимодополнения объяснения, описания, понимания, оценки. Недостаточно проясненным представляется вопрос о взаимосвязи субъекта и объекта исторического познания, который не может быть, с нашей точки зрения, рассмотрен без определенной онтологизации гносеологических проблем.

Нетрудно заметить, что исследование субъективного требует специфических методов (объяснение по естественнонаучному типу здесь не применимо), меж- и полидисциплинарных исследований, специальной подготовки и интеллектуальной активности исследователя.

И историки и философы прекрасно осознавали значение культуры, значение субъективного, но у них не было (или они не владели) методов, обеспечивающих достоверное знание с точки зрения идеала положительной науки. На протяжении XIX-XX веков появилось много концепций, в большей или меньшей степени затрагивающих проблему субъективного, - неокантианство, философия жизни, феноменология, герменевтика, культурная антропология, структурализм и др., - но методы, позволяющие "проникнуть" в субъективный мир, стали известны сравнительно недавно. В последней трети XX века научились раскрывать стереотипы восприятия и поведения, неотрафлексированные или даже не осознанные людьми прошлого, но определявшие их поведение (57, с.10), значительных успехов достигли лингвистика, психология, культурология, семиотика.

Есть еще один "тормоз" в изучении субъективного, он сводится к такому прозаическому моменту, вопросу методическому по своей сути, как представить знание в курсах лекций, в преподавании, в учебной литературе, как обеспечить единство в преподавании с другими дисциплинами (единство

стиля). Знание нуждается в определенной систематизации и абстрагировании, что невольно "толкает" к тому или иному схематизму; дать изложение в системе, то есть раскрывать социальные структуры, и не "упустить из виду" человека очень сложно (примером таких исследований могут служить работы историков Школы Анналов, А.Гуревича и его школы, некоторые учебные пособия по истории России и др.).

Кроме того, существует принятый идеал научного познания, с которым исследователю трудно не считаться. Формирование нового идеала познания только начинается. Оно характеризуется поисками целостной научной картины мира, которая исходила бы из гуманистического идеала науки и включала бы в себя человека в его истории (см.: 117).

Изменяется стиль научного мышления - во второй половине XX века констатируется появление системного стиля мышления как представления о системной природе объектов, их целостности, сложной регулируемости и т.д. Эти представления все настойчивее преодолевают давнюю традицию аналитического мышления с его "интеллектуально-сепаратистскими правилами" отвлечения, абстрагирования, разделения объектов, с его элементаристской логикой, допускающей составимость (разделимость) сложного объекта из абсолютно элементарных частей. На первый план выдвигается идея несуммативной сложности (комплексности), взаимозависимость целого и частей, многоплановости внутренних и внешних детерминаций (204, с.186). Иначе можно назвать этот стиль синтетическим.

Смена идеала вызвана потребностью в обобщении, в разработке принципа холизма, идеи универсальности, питающих антиредукционистскую ориентацию (см.: 1, с.86). Многими философами говорится о формировании нового гносеологического подхода и о движении к синтезу - речь идет о единстве ценностного и когнитивного подходов, деятельностного и системного, научно-познавательного и ценностного, о синтезе методов истории и социологии и междисциплинарности в историческом познании, о сближении прагматико-функционалистского и ценностно-гуманитаристического подходов (см.: 9,10,200, 269, 276, 115, 336).

Но высказываются и сомнения в возможности синтеза, поскольку его природа не выяснена. Тогда выходит, что мы просто ограничиваемся признанием того, что одни явления познаваемы одним образом, одними методами, другие - другими, а потом в результате соединения полученных данных синтезируем некоторый результат, который выглядит как перечисления фактов из истории отдельных сфер общественной жизни (экономика, политика, культура). Если мы исходим из принципа единства истории, целостности бытия, то недостаточно одного указания на значимость субъективного в истории и необходимость специальных методов его изучения; можно рассматри-

вать экономические отношения, социальные и политические структуры, с одной стороны, и духовную жизнь общества, с другой стороны, как рядом положенные. В итоге перед нами предстанет не одна история, а истории разных сторон, сфер общественной жизни. Нужно попытаться сохранить единство в самом изучении истории, посмотреть, как идеи, верования и т.п. вплетены в общественные структуры и выражены в действиях людей. Синтез, о котором идет речь, не может быть только внешним (согласованность различных концепций, подходов между собой, выяснение особенностей употребления понятий и т.п.), внутренний синтез предполагает внутреннюю общность, сущностную общность, единую методологическую основу. Возникает вопрос и об основополагающих методологических категориях. Как мы указывали, такой категорией могла бы быть категория исторического бытия во всеобщности его форм. Второй необходимой предпосылкой синтеза, междисциплинарного подхода к истории является анализ рациональности, ее расширительное понимание, признание формирования новой парадигмы исторического познания.

Движение к синтезу предполагает не только воспроизведение разных подходов, теорий, идей, а прежде всего их творческое освоение и развитие. Нас интересуют методологические принципы, содержащиеся в различных теориях и вполне жизнеспособные с точки зрения современных исследований.

Формирование новой парадигмы в историческом познании ориентирует и на вполне определенное понимание содержания исторического познания. Преодоление созерцательности и механицизма означает преодоление трактовки закономерности, закономерных связей в духе рационализма и механицизма; преодоление понимания исторического процесса как внешнего по отношению к познающему субъекту; отказ от схематизма в объяснении, понимании, описании исторического процесса и репрезентации исторического знания; включения новых объектов в историческое исследование (явлений культуры, духовной жизни, ментальности, акцентировании внимания на внутренней стороне исторического процесса), и, соответственно, расширение методологической и методической основы истории как науки.

Кардинальные вопросы исторического познания - возможность отождествления нашего знания о прошлом с его реальностью, пути проникновения исследователя в понимание внутренней целостности изучаемых обществ, соотношение микро- и макроанализа в истории, методы познания путей интеграции индивида в обществе, специфика исторического факта, критерии доказательности в истории, концепция исторического источника, междисциплинарный синтез, полидисциплинарность исследований (см.: 57, с.9) - имеют общеметодологическое, гносеологическое значение.

В содержание исторического познания входит не только изучение прошлого развития общества самого по себе. Историческое познание тем самым является познанием субъекта исторического процесса и его деятельности. Одновременно это и познание субъекта познания в его истории. Следовательно, историческое познание выступает как самопознание субъекта. Историческое познание, кроме того, представляет собой рефлекссию, осознание, познание прошлого исторического познания, поскольку одним из важнейших исторических источников являются исторические труды историков, хронистов и т.п. прошлых эпох. Наконец, само историческое познание может быть рассмотрено как историческая деятельность, как проявление бытия; субъект исторического познания участвует в исторической деятельности, участвует и одновременно осознает ее. Более того, познавательный процесс подобен процессу социально-историческому, поэтому изучение истории есть и изучение познавательной деятельности, когда обеспечивается и сохраняется связь прошлого познания с настоящим и прокладываются пути и направления будущего познания. Рефлексируя и над прошлым и над настоящим, историческое сознание сохраняет преемственность и единство в истории (и в познании). Поэтому проблемы современного познания аккумулированы в историческом познании, решение проблем исторического познания есть и решение других гносеологических проблем.

## ГЛАВА I. К ИСТОРИИ ПРОБЛЕМЫ

Проблема субъективного в историческом познании, конечно, появилась давно. Различные варианты ее осмысления присутствовали в философии и истории с момента их возникновения. Обращалось внимание на нравственное, политическое содержание истории. Так называемая прагматическая история (например, Фукидид) видела свою задачу в поучении, что нередко заканчивалось морализаторством. А событийная история первоначально исходила из эстетического интереса и получила название воспевающей истории, также она посвящалась жизнеописаниям великих личностей (см.: 52, с.3-4).

Высоко оценивается вклад арабских историков в развитии исторического познания, поскольку они одни из первых указали на значимость факторов сознания в историческом процессе, на роль психологии, которая "сопровождает" исторический процесс.

В Средние века было распространено символическое и аллегорическое познание, связанное с толкованием Священного Писания. Согласно канону, средневековое произведение имело смысл явный буквальный, тайный, аллегорический, символический, нравственный. Осознано было различие между временным и вечным, относительность времени и субъективность его восприятия (см.:33).

В Эпоху Возрождения в лице Макиавелли мы видим стремление к установлению тождественности между законами природы и общества, стремление в поступках, действиях людей выявить закономерное. Дж.Вико, наоборот, указывал на специфику истории, поскольку мир человеческий создан человеком. Природный мир, сотворенный Богом, может быть познан только Богом, Мир Гражданственности был сделан людьми и наука о нем может быть доступна людям (см.: 80, с.108). Дж.Вико хочет понять смысл истории, потому обращается к проявлениям культуры, к формам, в которых "запечатлено" сознание людей прошлых эпох (язык, мифы, предания, литературные произведения и т.п.); Дж.Вико говорит об Истории Идей, показывая что к историческому познанию имеют отношение такие науки, как философия, направленная на познание идеи и смысла исторического процесса, и филология, которая и изучает историю языка, событий, нравов; Им обосновывается значение поэзии и поэтики в историческом познании.

Век Просвещения, как отмечает Е.Б.Рашковский, поставил три проблемы: 1) проблему связи человеческого сознания с питающей его социокультурной средой; 2) проблему соучастия человеческого сознания в качественных изменениях исторического процесса (она определялась анализом таких категорий, как "Разум", "Прогресс" и т.д.); 3) проблему универсальности ис-

тории, появилась история как предмет особого философского видения (см.: 338, с.645-646). Как известно, появление понятия "философии истории" связывают с именем Вольтера.

Тогда же и в последующие десятилетия историки и философы, анализируя исторический процесс, вычленили проблему субъективного, субъективных факторов в истории (при абстрактном, вобщем-то, понимании субъекта). Но важно то, что было замечено в истории пересечение и взаимодействие двух процессов, - развития человека и развития общества, которые целиком и полностью не совпадают и не тождественны, требуют разных подходов и методов изучения. Также не совпадают и процессы развития личности или личного начала и общества, точнее, форм общественной жизни, являющихся более или менее устойчивыми. Постановка данной проблемы по-прежнему сохраняет свою актуальность (в связи с исследованием сферы бессознательного или сферы культуры, например).

Развитие принципа историзма так же, как и новый взгляд на проблему субъекта и объекта познания, характерны для классической немецкой философии, оказавшей весьма ощутимое влияние на самые различные философские направления XIX-XX веков, включавшие в свою проблематику историческое познание. Выделить принцип классификации направлений в историческом познании довольно сложно, так как, во-первых, трудно найти системообразующий принцип, адекватно учитывающий хотя бы большую часть историко-познавательных подходов; во-вторых, трудно определить точно и четко место того или иного подхода, школы, теории в классификационной системе; в-третьих, многие принципы классификации и систематизации во многом устарели. Традиционно, теории и подходы в историческом познании подразделялись на материалистические и идеалистические, натуралистические и антинатуралистические, номографические и идиографические, номологические и описательные, объективирующие и субъективирующие, генерализующие и индивидуализирующие. Выделяются направления в рамках философии науки или философии жизни.

В своем изложении мы выделяем основные философские направления, имеющие прямое отношение к историческому познанию (позитивизм, структурализм, неокантианство, герменевтика, марксизм, школа Анналов), без "разнесения" их по вышеназванным группам. Но все равно проблема остается, когда речь заходит о конкретных мыслителях, поскольку их учения, теории или концепции оказываются в том или ином аспекте синтетическими. Например, М.Вебер, "официально" относимый к неокантианству, испытывал влияние и позитивизма и марксизма, в его работах можно заметить синтез исторического и социологического. Некоторые структуралисты тяготели к герменевтике, другие - к психоанализу; А.Бергсона называют чуть ли не



идейным выразителем философии жизни, хотя он сам себя таковым не считал.

Существуют разные точки зрения на вопрос, какие направления основные в историческом познании или, шире, социальных науках. Выделяются отдельными исследователями позитивизм, неокантианство и герменевтика, причем позитивизм и марксизм не дистанцируются (см.: 18), что, на наш взгляд, не совсем корректно. Ю. Хабермас выделяет следующие направления в современных социальных науках: нормативно-аналитический и эмпирико-аналитический подходы; направления интенционального действия и стимуло-ответственного поведения (Б.Скиннер, Т.Парсонс, Шиллс, Мертон и др.); функционализм; феноменологический подход (Э.Гуссерль, К.Лоренцен, Гарфинкель); лингвистический подход (К.-О.Апель, Л.Витгенштейн); герменевтика (см.: 514).

## **§1. Историческая школа**

Возникновение собственно историзма нередко связывают с исторической школой, во многом близкой романтизму. Историческая школа возникла прежде всего в истории права (Гуго, Савиньи). Согласно историзму все исторические явления следует рассматривать с точки зрения фактов и событий. Эта тенденция впоследствии породила множество направлений.

Историзм ставит своей целью исследование истории не для разрешения каких-то практических задач, а просто как изучение истории для истории, именно здесь, согласно исторической школе, - источник объективности. История должна дать знание того, как это произошло, не давая никаких оценок, просто описать событие.

Историзм нередко подвергался критике за отсутствие интереса к актуальным проблемам, известно отрицательное отношение Гегеля к исторической школе права (см.: 92), поскольку она не желала видеть проявление всеобщности, единство, смысл в развитии права.

Историческая же школа, с одной стороны пыталась преодолеть субъективизм исторических исследований, обусловленный прежде всего политическими интересами, с другой - хотела избежать схематизма, излишнего абстрагирования в историческом изложении. Кроме того, стремление к объективности, выраженное в принципе "описать, как это было", может быть рассмотрено как реакция на заявившее о себе утилитарное отношение к человеку, к науке, знанию, характерное для индустриальной цивилизации; это стремление к признанию самоценности знания (в условиях размывания гуманистической основы познания и прагматического, "коммерческого" отношения к

знанию такого рода высказывания воспринимаются как актуальные, как предвосхищение современных культурных и гносеологических проблем). Также утверждается и самоценность каждой эпохи. Существовавшая в век Просвещения вера в бесконечный прогресс располагала предшествующие эпохи ниже современной, понимала их как ступени, ведущие к лучшему обществу. Тем самым знание прошлых эпох принижалось, а вся история трактовалась как подготовка к настоящему моменту, оцениваемому как прогрессивный.

Историзм пытается все свести к истории, утверждая, что вещи всегда следует рассматривать исторически, то есть как изменяющиеся, формирующиеся, связанные с другими вещами, относительные. Изменение связей приводит к изменению вещей. Историческая школа критиковалась за релятивизм из-за признания ею принципа относительности, принципа развития.

В принципе относительности выделялся своеобразный пессимизм, поэтому часто в литературе и историческую школу и романтизм характеризуют как реакционное направление, свойственное, как правило, переходным, критическим эпохам (см., например: 314). Такая связь, действительно, существует (вспомним всплеск романтизма в России в начале XX века), но, на наш взгляд, важно заметить, что принцип развития как принцип историзма объясняется в исторической школе не "тоской по прошлому", а критическим отношением к механистическому способу познания, когда изучаемый объект вырывается из связи с другими объектами, рассматривается) статично, вне времени. Объект, таким образом, должен быть рассмотрен в развитии, значит, во времени. Историческая школа верно обратила внимание на важность категории времени в историческом познании, игнорирование ее приводило к изолированному, вырванному из действительности изучению события или схематизации исторического процесса.

Также замечена была трудность постижения времени, изменчивости мира, текучести событий. Поэтому историческая школа критически относится к рационалистическим понятиям и абстрактным законам, считая, что нужно исходить из реальной конкретной жизни, из фактов, как они есть в их неповторимости, искать конкретные исторические связи фактов, а не выявление законов.

Исторической школой немало было сделано для разработки методов "вживания" в эпоху, анализа языка, изучения культуры. Герменевтика существовала в рамках исторической школы или была тесно с ней связана. Историческая школа верно обратила внимание и на недопустимость механического переноса субъекта познания в изучаемую эпоху или, наоборот, людей изучаемой эпохи в настоящее время, в результате которого происходила и происходит экстраполяция способа жизни и образа мыслей современного чело-

века на живших в прошлое время (так произошло с экономическим детерминизмом, который буквально перенес действие и роль экономических факторов в обществах XIX-XX веков на предшествующие эпохи, совершив тем самым методологическую ошибку. Дело не в отрицании или принижении роли экономических факторов, а в том, что в разные эпохи они действовали по-разному, более или менее опосредованно, и по-разному осознавались современниками).

Вместе с тем исторической школой не были замечены некоторые важные методологические моменты познания. Во-первых, значение настоящего времени в историческом познании для группировки фактов, определения конфигурации исторического процесса. Факты не существуют "сами по себе". Во-вторых, факты осмысливаются субъектом познания; если настаивать на "фактах самих по себе", то субъект исчезнет, получится бессубъектное познание. Включенность субъекта в познание исторической школой не анализируется, предполагает возможным чисто "объективное" (объективистское) познание и не учитывает диалогичность исторического познания.

В-третьих, к субъекту истории историческая школа относится только как к объекту (что роднит ее с критикуемым механицизмом и некоторыми школами позитивизма), хотя стремится сохранить человека, личность как субъект. Несмотря на кажущуюся несовместимость, у исторической школы немало общего с позитивизмом, прежде всего установка на "факты сами по себе".

Э.Трельч пишет, что представители собственно "исторической школы", "которые не выходили за рамки единичных циклов и в первую очередь своего собственного, немецкого, - не имели смелости идти к таким сложным универсальным ценностям [Э.Трельч имеет в виду идеалы гуманности, присутствовавшие в набросках всемирной истории В.Гумбольдта, Л.Ранке]. Поскольку дело шло о культурном синтезе современности, представители "школы" в основном обратились к собственной народности, в исконных и могучих силах которой они искали средства для укрепления настоящего. Система ценностей прямо проистекает из собственной исторической жизненной целостности, и, поскольку через ее понимание историки углублялись в античность, последняя, исторически сливаясь с нашей собственной жизнью, трактовалась просто как ее часть, понимание которой покоится на тех же самых органиологических принципах" (381, с.252).

Э.Трельч отмечает такие характерные черты исторической школы, как стремление к утверждению жизнесоизощающей, эстетически-интуитивной формы мышления в противоположность конструктивно-логическому духу учения Гегеля (исторический метод трактовался как искусство понимания, или интуитивное толкование волевых действий и процессов, связей цели и

побуждений отдельных периодов в различных областях культуры и ценностей). Еще одной характерной чертой было отрицание и даже отсутствие потребности в универсально-исторических обобщающих построениях.

Также для исторической школы характерна "органология" (как одна из понятийно-философских ее основ, наряду с понятием исторической общности или исторического предмета и понятием развития). Центр тяжести органологии исторической школы лежит в идее народного духа и его органического проявления.

"Это было понятие жизни вместо гегелевской идеи; понятие становления созерцаемого, а не конструируемого; это была виталистическая идея развития, связанная с соответствующим ценностным направлением", идея организма и была идеей целостности. И дело заключалось в том, чтобы извлечь из исторического бытия основополагающие, изначальные силы развития. "Тем самым также вскрывалась и задача связывания и согласования различных ценностей культуры между собою. Эта связь уже как бы осуществлена в национальном бытии, в связи немецкого духа с античностью; ее нужно только продолжить дальше, опираясь всегда на все сильное, здоровое и исторически наглядное, а не на логически постигаемое и абстрактное".

Разложение культуры на единичные ветви, изучение каждой из них привело к самостоятельности этих ветвей в форме "систематических наук о духе", которые обрабатывают самый разнообразный материал и приводят идею развития каждой из областей. Универсализм представлен здесь в виде полноты материала, но он не целен поскольку "проведен только в пределах каждой единичной культурной ценности. Большая часть исторического научного материала устремляется в русло таких ставших самостоятельными наук о культуре, приводить которые к известному внутреннему единству становится все менее настоятельной потребностью". Происходит сужение и распыление проблемы, склонность к эмпирическому рассмотрению и толкованию уводит теоретическую мысль от ведущего понятия развития, которое превращается в нечто "само собой разумеющееся, в конструкцию, вытекающую из простого созерцания хода вещей и схватывающую движение всеобщего, прокладывающего себе путь в особенном".

Как отличительную черту направления Э.Трельч называет склонность к фактологичности и тяготение к эмпирическим деталям, что в целом способствовало развитию и успехам исторической науки и совершенствованию исторического исследования, однако уводило от принципиальных вопросов исторического развития. "... Обессиленная таким образом идея развития в атмосфере новых философских рефлексий склонилась к позитивизму, который нашел опору прежде всего в систематических науках о духе, сначала в языкознании, и отсюда уже пытался проникнуть в самое сердце исторической нау-

ки" (см.: 381, С,236-254).

## §2. Позитивизм

С самого начала позитивизм не представлял собой однородного философского течения, а современный неопозитивизм очень мало напоминает учение О.Конта, хотя общие принципиальные моменты существуют.

Наставником социальной философии О.Конта были естественноматематические науки и католицизм; О.Конт исходил из идеи, что если мировой порядок есть порядок логической системы, то пути к постижению этого порядка, т.е. науки, должны образовать полное единство: они все "работают" для открытия закона, они должны составить иерархию, скрепленную строгим взаимным подчинением; раскрытие логического порядка в мире должно увеличить власть над ним человека (см.: 85, с.166). Философия О.Конта, таким образом, практически ориентирована.

"Мне не нужно доказывать, - писал О.Конт, - что миром управляют и двигают идеи, или другими словами, что весь социальный механизм...основывается окончательно на мнениях... В особенности великий политический и нравственный кризис современных обществ держится в последнем основании на умственном безначалии" (цит. по: 366, с.123). Задачей положительной философии является "соединение умов в едином общении принципов", чтобы доставить "твердую основу для социальной реорганизации и действительно-нормального порядка вещей". Общее умственное развитие определяется основным историческим законом - законом трех стадий, трех различных состояний теоретических систем - теологического, метафизического и научного (положительного); каждой стадии соответствуют свои методы.

"В положительном состоянии человеческий ум, признавая невозможность абсолютного знания, перестает искать начала и назначения мира; отказывается познавать внутренние причины явлений и занимается исключительно открытием их действительных законов, т.е. неизменных отношений последовательности и подобия, соединяя при этом наблюдение с рассуждением. Объяснение фактов, приведенное здесь в свои действительные границы, является только установлением связи между различными отдельными явлениями и некоторыми общими фактами, число которых с развитием науки постепенно уменьшается. Полное совершенство положительной системы, к которому она постоянно стремится, хотя очень вероятно, что она его никогда не достигнет, состояло бы в возможности представить все различные наблюдаемые явления как частные случаи одного факта, например, притяжения"

(цит. по: 366, с.124).

Следовательно, положительная философия рассматривает все явления как подчиненные неизменным естественным законам, точное открытие которых свело бы их к возможно меньшему числу. Основной метод в том, что "мы только анализируем с точностью условия явлений и связываем их одни с другими посредством нормальных отношений последовательности и подобия" (цит.по: 366, с.125). Он общий и единственный для всего и всякого научного познания, объединяет науки и создает одну систему знания.

Как пишет В.Соловьев, данный метод можно считать правильным, если можно доказать, что все действительное содержание сознания совпадает с содержанием положительной науки, т.е. "ограничивается внешними явлениями и их соотношениями, все же остальное, находящееся в сознании, не имеет и не может иметь никакой действительности, будучи только вымыслом или бесплодной отвлеченностью" (366, с.125).

И В.Соловьев приходит к выводу, что закон О.Конта не имеет никакой действительности в смысле всеобщего исторического закона, поскольку "теология", "метафизика" и "положительная наука" с тем значением, которое им придают позитивисты, никогда в действительности не существовали в смысле преемственности общих мировоззрений или последовательных фазисов во внутреннем развитии всего человечества (см.: 366, с.133).

Но закон этот не может быть выдумкой и имеет частное значение. Исторический закон Конта верен, если относить его только к изучению внешних явлений (наблюдаемых явлений внешней природы и человечества), но "не имеет никакого смысла как общий закон всего умственного развития". Таким образом, согласно В.Соловьеву, исторический закон трех фазисов имеет значение только для развития естественных наук и доказывает несостоятельность применения религиозных и метафизических воззрений к изучению частных явлений как таковых (см.: 366, с.135-137). Позитивизм отрицает всякое безусловное воззрение и признает только относительные явления. Как отмечает Э.Трельч, резко выступает всемогущество разлагающего и классифицирующего, или абстрактного и рефлектирующего смысла всего его мышления. "Поэтому центр тяжести последнего лежит в отдельных научных дисциплинах и возможности возведения их в ранг "позитивной" науки, обоснованной на наблюдательности и опыте и упорядочивающей весь материал на основании твердо установленных правил" (381, с.316).

Логика в позитивизме превращается в иерархию позитивных наук, среди которых история никак не освободится от пут теологии и метафизики. История, таким образом, - главное препятствие для позитивной философии, но вместе с тем, благодаря ей возможно объединение всех методов, история завершает систему положительного знания.

По этому поводу Д.Писарев замечает: "Основная мысль Конта, исходная точка, с которой начинались все его исследования и умозрения, состоит в том, что явления общественной жизни подлежат естественным законам, что они сложнее всех остальных явлений природы, что они в большей или меньшей степени, подчиняются влиянию всех остальных явлений и что вследствие этого к изучению их может приступить, с некоторою надеждою на успех, только такой мыслитель, который знает основательно все категории явлений менее сложных и который вооружен всеми методами, доставляющими современному исследователю возможность проникать в тайники органической и неорганической природы" (307, с.341).

Следовательно, идея Конта заключается не в том, что история как наука "неполноценна", поскольку не основана полностью на методах математики, физики и т.п. (это мнение и по сей час широко распространено), а она, как наука, настолько сложна, что приступить к ней можно, имея соответствующую естественнонаучную подготовку и образование. Проблема поставлена крайне серьезно и легкомысленного отношения к истории как "десерту" к "солидным" наукам не допускает. Образования, заключающегося в знании тех языков, на которых написаны летописи, грамоты и другие исторические документы, недостаточно, что и подтверждено развитием смежных с историей дисциплин в последние десятилетия и их влиянием на эффективность исторических исследований, а также обоснованием исторического аспекта естествознания.

Когда Конт говорит о естественнонаучном методе, то это прежде всего означает, что он и историю отождествляет с наукой естественной и для наименования ее вводит понятие социологии, предметом которой считает изучение общества как культурного целого. Описательная история сводится к собранию примеров и предмет литературного искусства, в то время как настоящая научная история "сводится к отцеживанию из фактов теории истории, - буквально то же отношение, что и между теоретической и прикладной физикой" (381, с.319).

Система Конта равнодушна к индивидуальному, созерцание общего в индивидуальном в ней не имеет смысла. Ее цель - установление закономерных рядов изменений, которые упорядочиваются на основе принципов статики и динамики, причем ведущим принципом, как показывает Э.Трельч, является принцип статики (см.: 381, с. 320-324).

Общефилософское мировоззрение Конта, отмечает Э.Трельч, является позитивно-эмпирической логикой упорядочения установленных фактов без всякого внимания к гносеологии и ее проблемам, прежде всего проблеме отношения мышления к бытию, и, следовательно, к метафизическим вопросам (см.: 381, с. 317-318). Законы сравнительной социологии становятся законами

и формулами хода истории, а вытекающая из этих законов возможная идеальная форма общества - этической целью истории.

Поскольку метафизика отрицается, то не может существовать и объективного масштаба для искомого наилучшего устройства общества, цель переносится в субъект и определяется его оценками. Место цели самореализации разума занимает самоочевидность прогресса, обеспеченного ростом интеллигенции, или спор об упадке или подъеме, или учение о прогрессе естественного отбора (381, с.305).

В позитивизме исчезает понятие времени как единства прерывности и непрерывности, "вместо него выступают отделяющиеся и снова составляющиеся единичные отрезки времени, т.е. измеряемое движением солнца хронометрическое время. Проблема присутствия всего развития рода в памяти каждого поколения разрешается отчасти при помощи физиологического учения о наследственности, отчасти при помощи психофизиологических теорий, касающихся памяти. Диалектика и подобные ей методы... полностью устраняются. Однако ее проблемы, хотя они и решаются другими средствами, продолжают оставаться на горизонте и в глубине фона позитивистской истории, и поэтому нет ничего удивительного, что то там, то здесь происходят снова прикрытые или наивные заимствования из диалектики, что созерцание предмета снова становится индивидуально-диалектическим и ... образующиеся из сравнения и аналогии ряды снова превращаются в некий внутренне необходимый, гонимый повышающейся тенденцией к цели и жизненно единый поток. Но все эти заимствования и приближения, - пишет Э.Трельч, - опять отступают на задний план перед тожеством полного приобщения к принципам естественнонаучного метода, стремления к всеобщим индуктивно получаемым законам сочетаний и движений единичных основных элементов. В позитивизме ... история становится ... наукой на современный вкус..." (381, с.305 -306).

Позитивизм называет себя причинно-генетическим учением, которое принципиально расходится с понятием развития в диалектике. Э.Трельч пишет, что естественнонаучное понятие причинности видит в диалектике не причинность, а "непрестанную мистику чуда". Причинно-генетический метод исходит из взаимосвязи мельчайших элементов природы и духа или мельчайших элементов психики, строит относительно длящиеся процессы и изменения из этих взаимодействий. Развитие объясняется из суммы мельчайших действий, которые объясняются с помощью установления последовательных рядов изменений; они постоянно повторяются, чем обеспечивается точное расчленение событий прошлого и учет будущего. Регулярности изменений делают возможным установление типического и закономерного; неизвестные линии развития можно определить по аналогии с прошедшим в дру-



гом месте, законы которого известны (см.: 381, с.307-308).

Функции анализа и эксперимента в истории выполняют статистика и сравнение; понятие развитие заменяется понятием эволюции (см., например: 170, 172, 173), романтическое созерцание, диалектическое слияние противоположностей и интуитивного образования ритма сменяется законом закономерного суммирования и правильной последовательности, или причинности (см.: 381, с.309).

Излишне говорить, что называемые идеи позитивизма оказали на все направления исторической науки самое решительное влияние: самый "романтически" настроенный историк стремится или хотя бы надеется на достоверность получаемого им знания, а значит, и ищет способы обоснования достоверности и пути, ведущие к достоверному знанию.

Учение близкого по духу Конту Дж.С.Милля, как замечает Э.Трельч, не оказало непосредственного влияния на историческую науку. Он лишь установил идеал "этологии", или учения о психологических типах в мировой истории, как предпосылке исторического понимания"(381, с.337).

Милль, по словам Э.Трельча, заполнил гносеологические пробелы Конта эмпирической психологией и "психологизированием позитивизма" (381, с.335-336). Однако развитие в этом отношении позитивистского учения Миллем можно расценить и как замену гносеологии психологией. "У Милля дело идет просто об упорядочении материальных и духовных феноменов сознания согласно общим законам, которые в свою очередь образуются из накопления индукций и всякую дедукцию допускают только на основе такого уже выполненного или предвосхищенного индукцией накопления" (381, с.336).

Дж.С.Милль для истории и для идеальных норм предложил термин "науки о духе" (еще Конт говорил о двух методах познания объективном и субъективном, которые учитывали не только особенности наук, но и деятельность субъекта познания), но это не значит, что он верит в существование "логики моральных наук". Логика здесь такая же, как и в любой другой науке, нужно только разъяснить некоторые трудности ее применения в моральных науках. Следовательно, согласно Миллю и Конту, науки о духе (о морали) имеют дело с естественными законами психических явлений, общими законами духа (психология рассматривалась как основная наука о духе, изучающая явления сознания).

Значительное влияние на историю оказало учение Вундта, который выдвинул идеи психической причинности, творческого синтеза. История относилась к наукам о духе прежде всего потому, что имеет дело с фактами, относящимися к области психических явлений, духовные переживания людей, участвовавших в исторических событиях, должны быть вскрыты исто-

риком на основании данных о внешних поступках, сведения о которых сохранились.

История тогда может быть представлена как результат психологического закона, общего и для индивидуальной и для коллективной психологии. Это закон творческой причинности, постоянно приводящей, при достаточной интенсивности и непрерывности процесса, к появлению качественно новых синтезов мысли и чувства. Названный закон лежит в основе исторической причинности (см.: 416).

Вундт дает свою классификацию наук: они подразделяются на формальные (математика) и реальные (изучающие форму и содержание опыта). Реальные науки, в свою очередь, делятся на науки о природе и науки о духе, которые отличаются разным характером причинности.

Основной закон психической жизни основан на принципе нарастания психической энергии, который подразумевает изменение, нарастание прежде всего качественное, проявляющееся в творческом синтезе. Понятие творческого синтеза связано, в первую очередь, с тем, что результат никогда целиком не содержится в своих причинах, а представляет собой качественно новое явление. Появление этого нового качества в следствии и характеризуется как элемент творчества, поскольку нельзя безусловно предсказать характер следствия, пока оно не наступило, но всегда - качественно новый синтез.

Продукты творческого процесса духовной жизни получают значение ценностей. Воздействуя на мир, человек направляет процессы перераспределения энергии в сторону, желательную с точки зрения качественных, духовных оценок, причем принцип нарастания духовной энергии (в результате творческого синтеза) не нарушает принципа сохранения энергии, так духовная жизнь сопровождается физиологическими процессами.

"Выведение" психической причинности, закона творческого синтеза как закона развития духовной жизни основано на отождествлении жизни духовной и психической (творческим синтезом объясняется создание культурных ценностей, поэтому законы психической жизни - ключ к историческому познанию), за что Вундт резко критиковался неокантианцами. Несводимость жизни духовной к психической была доказана и психологией, и культурной антропологией, и др., и Вундт был обвинен в психологизации и натурализации исторической науки.

Из психической причинности Вундтом был выведен "закон гетерогенности целей", согласно которому точные расчеты и предсказания не могут быть сделаны в общественной жизни. Общественная жизнь меняется при самом процессе проведения задуманных реформ, потому что реформа задумывается при одних обстоятельствах, а приводится уже при других, получаются не те результаты, которые ожидались (см.: 381, с.348-364; 417).

Вундт, в отличие от других представителей позитивизма, постулирует различие наук, отличие мира психического от физического, но метод, по сути своей, остается естественнонаучным.

Вторая историческая форма позитивизма связывается обычно с эмпириокритицизмом, сосредоточившим свое внимание на природе познания, на проблеме субъекта и объекта, "элементов мира" и т. д., ориентировавшимся на описательные, феноменалистические теории.

Третий этап в развитии позитивизма часто называют аналитической философией, в рамках которой существуют разные направления, которые так или иначе ставили вопросы исторического познания или повлияли на него.

Например, логический позитивизм сосредоточился на проблеме значения, эмпирической осмысленности научных утверждений, которые предполагает анализ языка (естественного и искусственного) на основе математической логики. Ведущим принципом логического позитивизма был принцип верификации.

Но самой влиятельной, наверное, является философия лингвистического анализа (Дж.Мур, Л.Витгенштейн, Дж.Остин и др.). Представители данного направления отказались от верификационной теории значения, от отождествления осмысленных и информативных высказываний, от логикопозитивистского редукционизма. Само значение понимается как способ употребления слова в определенном контексте, а не как некая абстракция, заданная в языке формализованной семантики.

Лингвистический анализ "имеет дело" с обыденным языком, в котором выделяются различные, не сводимые друг к другу слои, контексты, и логика функционирования слов в этих контекстах различна, что означает невозможность для большинства слов обыденного языка дать общие дефиниции. Многие научные, и философские проблемы являются результатом непонимания и несводимости друг другу языковых контекстов, поэтому метод построения языковых моделей с помощью аппарата формальной логики для разрешения этих проблем непригоден.

Задачи философского анализа лучше всего решаются, с позиций данного философского направления, средствами неформального анализа неформализованного обыденного языка. Этот момент имеет непосредственное отношение к историческому познанию, изучающему тексты. Также он принципиален для анализа деятельности субъекта познания (языковые предпосылки его деятельности и формы представления исторического знания в языке). К проблеме предпосылок познания относится и критика метафизики: имеется в виду, что некоторые предпосылки рассматриваются как метафизические и порожденные нарушением правил употребления некоторых слов обычного языка; поэтому нужно выявить подлинный смысл неправильно употребляе-

мых слов и тем самым "снять" метафизичность и вероятность непонимания. Указанный момент существен для прояснения позиций ученых, нахождения точек соприкосновения между ними, для "диалога культур", работы с историческим источником.

Итак, аналитик сосредоточен на анализе смысла слов и выражений обычного языка, описанием того, что реально дано в языке, язык представляет интерес как носитель значений. Одно и то же значение может быть выражено разными языковыми средствами в разных национальных языках, значение выявляется путем мысленного представления возможных ситуаций, в которых употребляется то или иное слово, путем "всматривания" в работу языка и фиксирования непосредственно очевидного.

Лингвистический анализ разрабатывал в большей степени метод, технику разрешения философских проблем (установление способа формулирования вопроса, его нахождения - "вне" или "внутри" "языковой игры", выявление парадигматических случаев), которая, несомненно, была заимствована смежными научными дисциплинами филологией, историей, языкознанием. И ценность исследований школы лингвистического анализа представляет именно метод, используемый в практике исторических исследований, методологических и гносеологических исследованиях, а не в практике разрешения антиномий философских проблем.

Многие представители позитивистской философии ориентировались на исследования философско-методологической проблемной науки и вышли за рамки собственно позитивизма, заняв даже антипозитивистскую позицию, хотя и не всегда явно (У.Куайн, П.Фейерабенд, Т.Кун, К.Поппер).

В свое время К.Поппером был предпринят логический анализ исторического исследования и сформулирована схема исторического объяснения, получившая название "теории охватывающего закона" (известна под названием схема Поппера-Гемпеля). Логическая структура причинного объяснения, по К.Попперу, одинакова в естественных и в общественных науках. Причинное объяснение события содержит два элемента: во-первых, некий универсальный закон, во-вторых, описание специфических условий протекания данного процесса. Указанные элементы в основе двух различных суждений, дающих в совокупности причинное объяснение события: из универсального закона с помощью исходных условий мы дедуцируем заключение о том, что данное событие было.

Теория К.Поппера является дедуктивной, так как экспланандум должен быть выведен из эксплананса. Название теории - охватывающего закона - объясняется тем, что она утверждает необходимость содержания в эксплананс, помимо суждения об исходных уровнях объясняемого события, - один или более универсальных законов. Законы должны быть строго универсаль-

ными, то есть истинными для любого места и времени, и соответствовать эмпирической проверке на основе принципа фальсифицируемости. В своих работах (см.: 321) К.Поппер утверждает, что научной теории исторического развития быть не может, могут быть разные исторические интерпретации, имеющие неравноценное объяснительное значение.

Он не отрицает наличие теоретических предпосылок и "точек зрения" в историческом познании, описание фактов предполагает наличие теории, но в истории большее значение имеет направленность интересов историка.

К.Поппер заявляет о своей критике сциентизма и натурализма, но его позиция, как и в отношении истории, противоречива. С одной стороны, он употребляет по отношению к истории понятие каузального объяснения. "Попытка решения, т.е. объяснения, всегда заключается в той или иной теории, дедуктивной системе, которая позволяет нам так объяснить *Explicandum*, что мы логически соединяем его с иными фактами (так называемыми начальными условиями). Целиком эксплицитное объяснение всегда заключается в логическом выведении (выводимости) *Explicandum* из теории вместе с начальными условиями. Основополагающая логическая схема всякого объяснения состоит тем самым из логического дедуктивного вывода, предпосылки которого, в свою очередь, состоят из теории и начальных условий, а заключением является *Explicandum*" (320, с.73). Как упоминалось, эта схема применима в любых науках, следовательно, история - "такая же, как все". С другой стороны, наличие в истории субъективного, специфика субъекта исторического познания делают многие формы представления исторического знания и само историческое исследование релятивистскими, то есть история уже не "как все" науки.

В чем же отказ от сциентизма и натурализма? К.Поппер объясняет его, опять-таки применительно ко всем наукам (что, очевидно, заслуживает внимания, поскольку общность методологических проблем разных наук налицо). Назовем некоторые из аспектов его концепции.

Прежде всего укажем на тезис К.Поппера о том, что познание начинается не с восприятий или наблюдений, не со сбора данных или фактов (как полагает натурализм), оно начинается с проблем. "Без проблемы нет и знания, но и без знания нет проблемы...всякая проблема происходит из... открытия внутреннего противоречия между нашим предполагаемым знанием и фактами" (см.: 320, с.65-66). Успешность, интересность, плодотворность проблемы зависит от значения, которое отдается данной проблеме, или прямоты доступа к проблеме (закономерный вопрос, чем определяется значимость проблемы и степень доступа к ней и нет ли здесь "страшного" релятивизма?).

Проблемы могут быть теоретические, исторические, прикладные (раз-

ные, но ко всем логическая схема применима. Конечно, это попытка учесть специфику наук).

Метод социальных наук, как и естественных, состоит в испытании проблем, из которых они исходят, в применении метода критики предполагаемых решений; если решение недоступно для критики, оно исключается как ненужное, возможно, на время. Вспомогательным средством критики является категория логического противоречия, которое объективно. К.Поппер против представления решений вероятностными (здесь явное расхождение с реальным историческим познанием), допустим только критицизм. Научная объективность присуща только критической традиции, которая может зависеть от общественных и политических отношений.

Социология знания в утверждении К.Поппера и есть теория научной объективности (см.: 320, с.70), которая может получить объяснение лишь с помощью таких социальных категорий, как, например, конкуренция (отдельных ученых и школ), традиция (а именно критическая); социальные институты (публикации в различных конкурирующих журналах и у разных конкурирующих издателей, дискуссии и конгрессы), государственная власть (как политическая терпимость). Перечисленное характерно как раз для сциентизма (см.: 383, 415).

К.Поппер говорит об идеале чистой науки, - задаче, практически невыполнимой, изгнания вненаучных ценностей из научной деятельности. Эту задачу К.Поппер решает так. Поскольку "лишить ученого партийности невозможно, не лишив его одновременно человечности", то надо заменить требование свободы от ценностей иным требованием, согласно которому "одной из задач научной критики является обнаружение смещения ценностей и различение чисто научных ценностных вопросов об истине, релевантности, простоте и т.д. от вненаучных вопросов" (320, с.71). Таким образом, элиминировать субъекта не получается, как и предпосылки, связанные с выяснением критерия критики.

По этому поводу К.Поппер замечает, что абсолютное понятие истины как соответствие или совпадение с фактами высказывания реабилитировано.

Чисто объективным методом в социальных науках является метод ситуационной логики (объективного понимания), индивидуалистический по своей сути, но не психологический, моменты психологические замещаются объективными ситуационными моментами. Эта объективность не очень понятна, поскольку К.Поппер пишет, объективное "понимание" состоит в том, что мы видим, как поведение объективно соответствует ситуации (320, с.74). Опять "незримое" присутствие субъекта.

Возникшие в XX веке проблемы научного познания и социального развития К.Поппер хочет осмыслить с позиций единственно "объективной",

верной традиции - критического рационализма, очевидно, этим объясняются противоречия его концепции (хотя он делает оговорки, что логические конструкции и реальная жизнь не одно и то же); он видит проблемы, но его позиция, как ученого и как человека, "его сдерживает" (см.:370). Возможно, это симптом беспокойства философии науки.

В сжатом изложении мы показали эволюцию позитивизма, его влияние на историческое познание. Когда заходит речь о критике позитивизма, нужно различать, кто и что имеются в виду. Чаще всего дело заходит об отождествлении естественнонаучного и исторического познания, точнее, об отрицательном отношении к перенесению методов естествознания сер. XIX века на историю. Также вызывает критику и неприятие элиминации субъекта познания, неспособность (нежелание) позитивизма рассмотреть взаимодействие субъекта и объекта познания, его эмпиризм.

### § 3. Структурализм

Структурализмом называют прежде всего метод, исследовательское направление, возникшее в гуманитарных науках в XX веке (лингвистике, психологии, литературоведении, фольклористике, эстетике, этнологии и др.). Хотя структурализм предметно философские проблемы почти не рассматривал, столкнувшись ему со смысложизненными вопросами, вопросами сознания и бессознательного, субъекта и объекта познания, предпосылок познания пришлось, причем понятие субъекта, как правило, выводилось за рамки структурного анализа как элемент антропологизма.

Зарождение структурализма в лингвистике связано с именем Ф. де Соссюра, который рассматривал язык как систему, или как структуру, регуливающую эмпирическое протекание языковых обнаружений индивидов, составляющих в своей совокупности речь, язык рассматривался как система знаков. Включенное в систему слово раскрывает свой смысл путем выявления его соотношений с другими системами, а не путем выяснения его истории. Таким образом, Ф. де Соссюр указал на синхроническое измерение системы (совокупность взаимозависимостей элементов) и диахроническое (соотношение предшествующих состояний с данным, современным). Для самого Ф. де Соссюр основным было синхроническое измерение языка, вернее, его исследование.

Не только язык рассматривался и рассматривается в структурализме как семиотическая система, но и религия, искусство и др., но, поскольку язык является важнейшей из знаковых систем, подчиненной строгим правилам, созданной без участия отдельного индивида и полученной им как готовой, он

выступает формализующим началом, упорядочивающим хаотический поток языковых обнаружений субъектов речевого общения. Иначе говоря, неязыковая система знаков доступна пониманию, будучи переложенной на язык слова.

Ф. де Соссюром была разработана процедура выявления значения знака. Он исходил из того, что значение лингвистического знака определяется его окружением, знак означает, соотносясь с чем-то иным, отличным от него, образуя оппозицию другому знаку.

Идеи Ф. де Соссюра оказали существенное влияние на историю, культурную антропологию, особенно во Франции (например, на методологию Школы Анналов). Леви-Стросс применил структуралистский метод к исследованию примитивных обществ: опираясь на оппозицию "природа-культура", он дал систематическое описание регулярностей ритуального поведения, мифологического мышления.

Формализующие и универсалистские тенденции структурализма были противопоставлены экзистенциализму и феноменологии как успешная попытка повышения степени объективности и точности социальных и гуманитарных наук. Культура рассматривается как система знаков, которые можно интерпретировать с помощью лингвистических моделей. Человеческое бытие понимается как совокупность структур, языковых дискурсов, которые, будучи проинтерпретированы, "аннигилируют" субъекта. В противоположность феноменологии, исходящей из интенциональности сознания, экзистенциализму, акцентирующему самобытие субъекта, структурализм говорит о "смерти" субъекта, о бессубъектном познании и творчестве, поскольку за деятельностью, мыслями автора всегда скрыты (стоят) определенные дискурсы, так что субъективная деятельность может быть расшифрована, раскрыта, объяснена, то есть она объективна. Субъект действует, мыслит "не сам", а его мысли, действия направляются существующими независимо от него речевыми практиками, дискурсами (см.: 411, 412, 413).

Направленность против метафизики и позитивизма одновременно приводит к тому, что из понимания истории науки и искусства изымается социальное измерение, социальная детерминация (они трактуются как дань трансцендентализму) и индивидуальный субъект творчества как посторонние моменты в описании развития научного познания, искусства и т.п. Структурализм настаивает на беспредпосылочном познании, любое признание той или иной предпосылки познания расценивается как метафизика (в какой-то мере это продолжение традиции рассматривать факты "сами по себе").

Структурализм сосредоточил внимание на анализе форм познавательной деятельности, мыслительных приемов (у Фуко - дискурсов, высказываний), которые делают науку возможной и объективной, включая, конечно,



историю. Как отмечал М.Фуко, научные исследования XIX-XX веков привели к децентрации субъекта, так как открылась управляемость поведения человека внешними силами. Он связывал начало децентрации индивида с теорией К.Маркса и психоанализом (см.: 412,413). Большое место отводится структуралистами изучению бессознательного, которое ими рационально упорядочивается посредством выявления механизмов функционирования языка. Бессознательное может быть структурировано, оно "скрывает" в себе совокупность регулярных зависимостей, общественных отношений, которые присутствуют в индивиде и выражаются в сообщениях, символах (тоже "своеобразных" сообщениях) и т.п. Бессознательные отношения регулируют межличностные отношения, общественную жизнь, поэтому анализировать их надо не с позиций поиска смысла, осмысленности действий; человек не осмысливает свое бытие, а подчинен структурам бессознательно. Выясняя их, мы как бы "раскладываем" субъекта, и в результате - он исчезает.

Однако, заметим, что сильной стороной структурализма был анализ деятельности, в том числе донаучного, стихийно протекающего опыта, и упорядочение его в рациональных формах. Сама структура как концептуальная схема деятельности является научной абстракцией, которая строится в результате анализа самой деятельности и выявляет ее рациональную упорядоченность. Для истории, литературоведения методы структурализма оказались весьма плодотворными, так как обеспечивали объективное (!) изучение субъективной стороны исторического процесса (представленное ментальностями, культурными феноменами), художественно-литературного творчества, высокую степень достоверности исторического знания. Со структурализмом связана разработка метода текстуализации действия, деятельности, объективного мира, который анализирует их именно как текст - через его структуру, линии развития (сюжеты), дискурсы (языковые выражения на различных структурных уровнях текста). Идея текстуализации высказывалась еще В.Дильтеем в связи с проблемой выражения и объективации и объективации (воплощения) идей, она была воспринята феноменологией и герменевтикой, в рамках которых возможен синтез со структурализмом, включение в анализ знаковых систем (систем культуры) элементов понимания (М.Фуко, например, пишет в "Археологии знания" об отказе от методов понимания, интерпретирующего понимания на том основании, что понимание предполагает смысл и его обнаружение).

Интереснейшие исследования по семиотике культуры были проведены и проводятся Ю.Лотманом, Д.Лихачевым, А.Рабиновичем, Б.Успенским, А.Топоровым, С.Аверинцевым, Л.Бахтиным и др., которые, безусловно, выходят за пределы собственно структурализма, представляя, по сути, синтетические исследования.

Структурализм сводит культуру к языку, то есть редуцирует ее. Упразднение же исторического измерения имело следствием отрыв наук от реальности, поскольку сама реальность в анализ не была включена, постепенно и структуры оторвались от реальности, приобретя своеобразную самостоятельность. Из анализа выводится внелингвистический контекст, который определяет языковую практику. М.Фуко, например, в предполагаемой им методологии истории наук исходит из понятия эпистемы, под которой понимается комплекс формальных условий, создающих возможности развития науки в ограниченные временем эпохи (Ренессанс, классический период XVII-XVIII веков, современность). Эпистема включает в себя набор научных приемов, используемых каждой наукой и реализуемых на уровне научной речи бессознательно (господствующий, преобладающий дискурс). Ученый воспроизводит в своей мыслительной деятельности, под влиянием дискурса, действующего независимо от него (дискурс определяет мысли), те приемы, которые применяются исследователями в других науках (см.: 412,413,411). М.Фуко делает вывод о существовании научных формаций (см.: 412), которые образованы суммой высказываний, специфичных для отдельных наук, это прежде всего, речевые формации. Субъект научной деятельности, как он полагает, должен быть вычтен из анализа высказываний, поскольку анализ науки нацелен на отвлечение от субъекта научной деятельности, это основа объективности, поэтому вопрос о мировоззрении, мировоззренческих предпосылках, в частности, исторического познания не ставится. Теория истории науки называется М.Фуко археологией, "послойным" размещением наук, эпистем, которые отделены друг от друга дискурсами, временными скачками (как эпистемы) (см.: 4, 5, 6).

Многие идеи структурализма получили свое логическое завершение в постструктурализме (деконструктивизме), который еще более негативен по отношению к метафизике и позитивизму; критике также подвергаются некоторые выводы структурализма. Так, постструктурализм отказывается от самого понятия структуры как формы "устойчивого" рационального знания, поскольку, во-первых, рациональность сковывает спонтанность мысли, воображения, вдохновения, а, во-вторых, существует множественность интерпретаций текста и, соответственно, множественность структур, появляющихся в процессе интерпретации.

Как справедливо полагает И.Ильин, постструктурализм - это выражение философского релятивизма и скептицизма, "эпистемологического сомнения" (см.: 157, с.6). Сомнение может быть доведено до абсурдности, так как интерпретатор тоже может быть интерпретирован и так до бесконечности; знание оказывается неустойчивым, фрагментарным (мозаичным), зыбким, беспредпосылочным, бестрадиционным, неупорядочным.

Вместе с тем постструктурализм выдвинул некоторые положения (общие, например, с герменевтикой), которые исследуются и философией и социально-гуманитарным познанием. К ним можно отнести деконструкцию текста, которая исходит из признания внутренней противоречивости текста и ее обнаружения. Внутренняя противоречивость текста состоит в наличии в нем скрытых смыслов, которые остались незамеченными и читателем и автором; скрытые смыслы сохранились от речевых (дискурсивных) практик прошлого, закрепленных в языке в форме неосознаваемых стереотипов мысли. Противоречие заключается в том, что автор, пытаясь сказать одно, выражает другое (так называемый подтекст, "создающийся" независимо от автора, но "выдающийся" особенности мыслительных стереотипов эпохи).

Большое распространение имеет и теория нарратива (повествования), которая переориентирует исследования языка на внимание к обыденному языку, литературному дискурсу, который присущ любой науке, поскольку ученые рассказывают истории о предметах своего исследования. Мир открывается человеку в виде историй, рассказов о нем (см.: 157, с.4).

Теория нарратива тесно связана с так называемой онтологизацией текста, так как любая деятельность (в том числе научная) может быть представлена не просто как порождающая тексты, а как порождающая художественные тексты. Онтологизация текста исходит из принципа "поэтического мышления", откуда следует значимость жанровых форм литературного мышления для любого типа знания (см.: 157, 46, 451, 340, 341). Согласно теории нарратива, история также является формой словестного дискурса и может быть оформлена в виде сюжетного модуля. Историки, рассказывая о прошлом, стремятся к нахождению сюжета, который упорядочивает события в определенной последовательности. История способна существовать в таких жанровых формах, как "романс", "трагедия", "сатира", "комедия" (см.: 590, 598). Особую роль в современном научном познании начинают играть литературоведение и лингвистика.

Нельзя не заметить, что появляются попытки смягчения линии постструктурализма, синтезирования его с другими направлениями прежде всего за счет включения проблем языка, текста в широкий культурный контекст, анализа моментов языкового творчества (на стыке дискурсов, культур), изменения самого образа языка (язык как "дом мысли"), гуманизации научного познания, которая в данном контексте может быть рассмотрена как "возвращение" человека в анализ научного познания, признание в нем личности и субъективности, как единство когнитивного и ценностного подходов (см.: 465).

#### § 4. Неокантианство

Представителей данного направления, как правило, прочно связывают с проблематизацией субъективного в историческом познании. Именно неокантианцы актуализировали проблему ценностей и сделали ее предметом систематического философского анализа, также ими был принципиально поставлен вопрос о различиях в методах наук о природе и наук о духе (культуре, по Г.Риккерт).

Историческое развитие понимается, например, Г.Риккертом, как процесс кристаллизации множественности ценностей (см.: 345, с.39), поэтому наука о духе предполагает учение о ценностях. Ценности постигаются не из самой истории, а составляют особый мир, трансцендентный по отношению к бытию. С существованием мира ценностей и связано разделение наук на науки о природе и науки о культуре.

В.Виндельбандом была разработана теория о специфически исторических категориях. Сущность ее состоит в том, что утверждается наличие двух видов мышления - номотетического и идиографического, причем оба вида мышления (так как субъект один, разум один) распространяются на весь материал опыта, но первый вид мышления применяется, главным образом, к миру тел, второй - к духовно-историческому мышлению. Один вид мышления вырабатывает научную картину природы, а другой - научную картину истории; научная картина природы основана на законах, а истории - на образах. Картины бытия природы и бытия истории ставятся в отношении к системе ценностей. В исторически индивидуальных образах отношение направлено на единичное, а в природе - на целое. Система ценностей принимается априорно (что и стало впоследствии мишенью для критики неокантианства), это составляет метафизический элемент и у В.Виндельбанда и у Г.Риккерта.

Э.Трельч серьезное противоречие теории В.Виндельбанда усматривает в том, что он не видит в истории элемент абсолютного движения самой жизни. Без жизненного элемента "невозможно утверждать особенность исторической жизни по сравнению с понятием природы, жизненность творящегося образа по сравнению с абстрактностью законов, относимость исторической жизни к ценности по сравнению с ценностно-чуждой абстракцией природных законов" (381, с.432). Речь, стало быть, идет о том, что ценности, ценностеобразование присущи самой исторической жизни как таковой, составляют содержание исторического человеческого бытия, а не привносятся в него из трансцендентального мира ценностей и откладываются в виде культурных благ. В противном случае остается непоясненным, почему историческое познание соотносит образ с ценностью, а естественнонаучное нет, тем более, как утверждает В.Виндельбанд, номотетическое и идиографическое

мышление составляют две стороны одного процесса мышления, генерализирующий и индивидуализирующий методы - две стороны процесса познания одной действительности. Мысль об абсолютной заданности идей или ценностей объясняется, скорее всего, не только приверженностью кантовскому критицизму, но приверженностью гуманистическим идеалам, духовным ценностям, которые активно размывались появившимися в XIX веке формами мировоззрения и науки.

Наибольшего влияния неокантианство достигло благодаря Г.Риккерту, хотя он, в отличие от В.Винделъбанда, не занимался специально историческими исследованиями. Он ввел понятие "наук о культуре", поскольку психология, изучающая "дух", стала наукой объективирующей, то есть включающей субъекта в причинный ряд объектов. А с точки зрения Риккерта, включение субъекта в причинную связь объектов уничтожает идею того, что придает жизни значение, глубину, величие (см.: 345, с.26). Когда-то, пишет Риккерт, под духом понимали "нечто неотделимое от понятия ценности", "высшую" душевную жизнь, которая может возникнуть только в культуре. Поэтому, то, что раньше называлось духом, теперь называется "исторической культурой" (см.: 346, с.144-145). Под культурой Риккерт понимает совокупность объектов, имеющих непосредственное значение для осуществления всеобщих ценностей (см.: 343, с.70). Г.Риккерт полон недоверия к психологизму, считает его неприменимым в науках о культуре, поскольку объективизм психологии исключает проблему смысла, значения культурных ценностей и активность субъекта.

Но Г.Риккерт не приемлет и субъективизм, низводящий мир объектов до просто явления или распространяющий категории субъекта на всю действительность. Для Риккерта реальны и субъекты и объекты, составляя одну действительность. Во избежание субъективизма нужно подвести под субъект положительный фундамент, которым может быть только царство ценностей и значения, но не действительность субъекта (см.: 345, с. 31).

Относя субъекта и объекта к одной действительности, Риккерт, как он полагает, снимает противоположность субъекта и объекта, субъективирования и объективирования как методов, бытие как мир субъектов и объектов соотносится с миром ценностей; бытие и ценности и составляют мир.

Учение Риккерта о ценностях имеет гносеологическую направленность, он пытается согласовать его с причинным познанием. Причинное объяснение есть во всех науках, но не во всех используется понятие закона, поэтому, говорит Риккерт, не следует отождествлять причинность с естественной закономерностью и на этом основании отрицать причинность в истории.

Также, считает Риккерт, специфика истории (и других наук о культуре) не в том, что они имеют дело с иррациональной действительностью. Ирра-

ционален любой факт, в том числе и тот, с которым имеют дело естественные науки. Как бы ни были многочисленны законы, пересечение которых образует объяснение факта, всегда остается иррациональный остаток, в данный момент не объяснимый, никаким законом не охватываемый. Не следует считать спецификой истории и то, что она изучает единичное, а не общее, так как естествознание тоже имеет дело с единичными явлениями, и закон всегда означает отношение между единичным и общим.

Следовательно, по Риккерт, разница между науками о природе и о культуре заключена не в их предмете, которым является одна и та же действительность, разнородная и непрерывная. Разница - в методах, способах образования понятий, которыми действительность охватывается так, что фиксируется либо непрерывная однородность, либо разнородная прерывность. Действительность, "как она есть", не входит ни в одно понятие.

Сущность познания Риккерт видит в том, что в процессе его происходит преобразование материала посредством понятий; теория отображения возможна, если принимается трансцендентный мир (см.: 346, с.64). Данное положение вызвало острую критику (в том числе в русской философии - см.: 234, 235) за "недопустимое", с точки зрения критиков, превышение полномочий субъекта.

Риккерт называет два метода и соответствующие им способы образования понятий - генерализующий и индивидуализирующий. Первый метод естественнонаучный, цель которого - подвести все объекты под общие понятия, по возможности, понятия закона. Второй метод - наук о культуре - имеет цель не установления общих законов, а установление индивидуальных причинных рядов, которые не могут быть заменены другими и поэтому неподводимы под общий закон. Индивидуальная причинная связь включена в другую, более объемлющую индивидуальную связь, как часть в целое (см.: 346, с.22-23). История немыслима без понятий, но они не могут быть выражены формулой и часто требуют наглядных пояснений, иллюстраций. История не исключает и разной степени обобщений, которые определяются соответствующей культурной ценностью.

Одного понятия индивидуализирующего метода истории недостаточно, считает Риккерт, он должен быть дополнен методом отнесения к ценности. Культурная ценность и есть "общее" истории, поскольку она развивается в единичном и индивидуальном, то она связана с действительностью и превращает ее в культурное благо, тем самым в познании действительность и соотносится с миром ценностей (см.: 346, с.141). Отнесение к ценности находится в области фактов, историк не оценивает своих объектов, а находит, эмпирически констатируя факт их существования, известные ценности: ценность государства, экономической организации, искусства, религии и т.д. Со-

вершая отнесение к ценности, историк и выясняет, имеет ли объект его исследования отношения к ценности, то есть значима ли его индивидуальность для ценности, и, в зависимости от значимости объекта для ценности, он относится далее к существенным или несущественным элементам истории (см.: 343, с.56). Критерий существенности не менее туманен - это действительность тех или иных исторических сил; понимая его недостаточность, Риккерт высказывает надежду, что прояснение наукой понятия культуры даст критерий разчленения исторического материала (см.: 346, с.184-195).

Роль ценностей в познании не исчерпывается методом индивидуализирующего образования понятий. Г.Риккерт уверен, что для научного знания необходимы априорные предпосылки - это, конечно, ценности. Как предпосылки познания ценности обладают значимостью, ее определяет оценка. Установить значимость ценностей история не может, она ей только руководствуется; учение о ценностях разрабатывает философия и, таким образом, соединяется с историей. Риккерт пишет, что ценности в историческом познании (как предпосылки) могут присутствовать имплицитно. "Если историк не задается вопросом о значимости ценностей, руководящих его изложением, то он все же и не относит своих объектов к любым произвольным ценностям, но предполагает, что те лица, к которым он обращается со своим историческим изложением, признают в общем за ценности... если и не те или иные вполне определенные блага, то во всяком случае ценности религии, государства, права, нравственности, искусства, науки с точки зрения которых историческое изображение бывает существенным" (346, с.139-140).

Здесь Г.Риккерт подходит к важному и разработанному последующей философией методологическому моменту: историк должен быть понят, он должен выразить свое знание понятным другим образом, посредником в таком общении, диалоге в процессе передачи знаний выступают ценности. "Культурные ценности бывают или всеобщие ... или предполагаются значащими для всех членов культурного общения. Благодаря этой всеобщности культурных ценностей и уничтожается произвол исторического образования понятий; на ней, следовательно, покоится его "объективность". Исторически существенное должно обладать значением не только для того или иного отдельного индивидуума, но и для всех" (346, с.140).

Таким образом, роль ценностей у Г.Риккерта и конструирующая и регулирующая; он фактически ставит вопрос о социально-культурной детерминации познания, его включенности в реальную действительность (признание тех или иных ценностей как условия общения, понимания не только в науке, но и вненаучной деятельности), о ценностной природе истины (истинно то, что может быть отнесено к ценности).

Подчеркивая, что главное в истории - понимание, Риккерт ставит про-

блему смысла и онтологически и гносеологически. Гносеологически он подходит к смыслу из анализа переживания. В акте переживания он усматривает никак не интуицию, предполагающую познание без понятий, а субъективное отношение к ценности (здесь уже понятие ценности предполагается). Понятие смысла и выражает субъективную сторону переживания, смысл указывает на ценность, "это то, что содержится в акте или понимании теоретической ценности". Смысл истолковывается, истолкование означает постижение субъективного акта оценки с точки зрения его значения для ценности, отношения к тому, что обладает значимостью. Поэтому можно вести речь о трех методах познания: объяснении (ориентировано на действительность), понимании (отнесение к ценности), истолковании (постижение смысла). Смысл объединяет действительность и ценности, образуя полноту жизни (см.: 345, с.49-54).

У Г.Риккерта мы находим еще одну идею, за которую он обвинялся в непоследовательности проведения разделения наук. Он говорит о применимости ценностей к естественным наукам: во-первых, как априорных предпосылок познания (хотя они проявляют себя неявно), во-вторых, Риккерт нередко указывает, что генерализующий и индивидуализирующий методы - лишь крайние позиции, между которыми огромное число промежуточных ступеней, и ученый в своем конкретном исследовании может использовать оба метода независимо от специализации; в-третьих, сама наука является ценностью, с которой можно соотносить факты действительности; в-четвертых, наука имеет историю, следовательно, к ней применим метод отнесения к ценности; в-пятых, ценности, составляющие идеал, значимы для любого человека, в том числе человека науки (см.: 346, с.192-195).

Г.Риккерт, действительно, предопределил и повлиял на развитие не только исторического познания, но и теории познания в целом; многие, поставленные им вопросы, решаются в современном контексте. Главный упрек в адрес Риккерта касался не столько его классификации методов, сколько его понимания ценностей, так как методы вытекали из учения о ценностях. У Риккерта есть высказывание, что ценности - это не действительность, но их трансцендирования он не объяснял, и они остались особым миром, внешним по отношению к историческому процессу (хотя он говорит о "схождении" действительности и ценностей в смысле, об имманентности ценностей историческому процессу речи нет), и вопрос, почему надо с ними соотносить "факты действительности", остался открытым. Лишение ценностей безусловности, с позиции Г.Риккерта, грозило релятивизмом и субъективизмом.

К неокантианцам относят и М.Вебера, но его учение и историко-экономические исследования испытали на себе влияние не только Г.Риккерта, но и К.Маркса и позитивизма. Отличительной особенностью



М.Вебера как ученого, был, на наш взгляд, синтетический характер его исследований.

Под науками о культуре М.Вебер понимает такие дисциплины, которые "стремятся познать жизненные явления в их культурном значении. Значение же явления культуры и причины этого значения не могут быть выведены, обоснованы и пояснены с помощью системы законов и понятий... значение предполагает соотнесение явлений культуры с идеями ценности." (78, с.566).

Познавательный интерес представляет для нас та часть действительности, пишет М.Вебер, в которой обнаруживаются связи, важные для нас "вследствие соотнесенности с ценностными идеями". Само понятие культуры является ценностным понятием.

Вырывание таких выражений из контекста веберовских работ порождало обвинение его в идеализме, что вообще-то некорректно. М.Вебер указывал, что "объективный" метод не применим к познанию истории - "объективный" в смысле естественнонаучного познания, где отнесение к идее ценности такой роли не играет. Но Вебер доказывает, что и "субъективный" метод имеет объективное содержание и не должен быть истолкован релятивистски и субъективистски. Постулирование Вебером идеи ценности не может пониматься как отрицание роли экономических факторов, саму хозяйственную деятельность он рассматривал как деятельность культурную, с идеями ценности неразрывно связанную (любая культурная деятельность без ценностей немыслима). Он возражает против фетишизации экономических факторов, против экономического детерминизма. Одновременно М.Вебер возражает и против недооценки экономической интерпретации действительности. Некритичность экономического детерминизма с его точки зрения, состояла в универсальности метода дедукции всех культурных феноменов к экономическим факторам. Способы сохранения общезначимости экономического объяснения в "качестве основного причинного момента" разные: все явления исторической действительности, не выводимые из экономических мотивов, могут считаться незначительными, "случайными"; или понятие "экономического" расширяется до таких пределов, " когда все человеческие интересы, каким бы то ни было образом связанные с внешними средствами их реализации, вводятся в названное понятие". Сведение к экономическим причинам не является исчерпывающим (78, с. 559-561), но вполне объяснимо как односторонний анализ культурной действительности под определенным "углом зрения".

Метод отнесения к ценности заключается в выяснении, почему то или иное явление приобрело массовидный характер, то есть какой совокупностью экономических и духовных мотивов оно определялось, какие ценности ока-

зывали и почему преимущественное влияние на поведение людей. Таким образом "факторы" группируются в историческое, значимое для нас явление культуры. Для его объяснения нужно обратиться к таким же индивидуальным группировкам, при этом мы можем опираться на "закон", который является всегда средством, но не целью исторического познания. Упорядочение же компонентов действительности с точки зрения их культурного значения несовместимо, как считает М.Вебер, с анализом действительности посредством законов. Задача исследователя всегда состоит в том, "чтобы сделать понятным культурное значение того исторического факта, что в данном случае упомянутое явление играет именно эту роль дать каузальное объяснение его исторического объяснения" (78, с.567). Исследование общих черт того или иного исторического явления составляет лишь подготовительную работу. Собственно историческое значимо в индивидуальной своеобразии явления. Но исследование эмпирической реальности не может определить, что для нас значимо, следовательно, "установление этого и есть предпосылка, в силу которой нечто становится предметом исследования" (78, с.566). Значима для нас только конечная часть бесконечной полноты событий, только поэтому идея познания индивидуальных явлений может обрести логический смысл (см.: 78, с.568); только часть действительности соотносится с ценностными идеями культуры, поэтому она и имеет для нас интерес и значение и является предметом каузального объяснения.

Ценностные идеи возникают как результат культурного опыта человека, то есть сами по себе они историчны и не вечны. Поэтому, естественно, возникает вопрос упорядочения и объективности знаний. Как упоминалось, одним из способов такого упорядочения является знание законов, поскольку оно облегчает и помогает нам произвести сведение единичных компонентов явлений к их конкретным причинам, которые в своей индивидуальности обладают культурной значимостью. В историческом познании без знания правил функционирования каузальных связей немислима значимость сведения индивидуального следствия к его причинам, то есть это знание выступает, по существу, как предпосылочное, как одно из вспомогательных средств исторического мышления. Познание культурных процессов направлено на выяснение смысла, которого ни один закон открыть не может. "Освободиться" от ценностных идей ученый не может, если он их отрицает, это означает только, что он применяет их неосознанно. М.Вебер утверждает, что ценностные идеи субъективны (следовательно, субъективны и предпосылки познания), но субъективность касается лишь степени того интереса, который они для человека представляют.

М.Вебер придает большое значение анализу теоретического и исторического, предлагая их синтез. Теоретическое познание связано у него с поня-

тием идеального типа, который "получается" посредством мысленного доведения определенных моментов действительности до их полного выражения (см.: 78, с.580).

В исследовании идеально-типическое понятие выполняет роль средства для вынесения правильного суждения о каузальном сведении элементов действительности. "Идеальный тип - не "гипотеза", он лишь указывает, в каком направлении должно идти образование гипотез. Не дает он и изображения действительности, но представляет для этого необходимые средства выражения" (78, с.580). Идеальный тип это прежде всего мысленный образ, который в реальной действительности в "эмпирической чистоте не обнаруживается". Задача исторического исследования - выяснить, насколько "действительность близка этому мысленному образу или далека от него". В этом заключается эвристическая роль понятия идеального типа (см.: 78, с.580-581).

Принципы отбора связей при создании идеального типа определенной культуры могут быть различными (например, индивидуализм, меркантилизм, империализм, феодализм и т.д.).

М.Вебер подчеркивает, что понятие "идеальный" употребляется лишь в логическом смысле и не носит характер образца, долженствования (см.: 78, с.582). Речь идет о мысленном конструировании связей, которые нам представляются объективно возможными, а "нашему номологическому знанию - адекватными" (там же).

Образование идеальных типов является не целью исторического познания, а средством: когда историк пытается выйти за рамки простой констатации связей и хочет характеризовать индивидуальное событие, то есть установить его культурное значение, он оперирует понятиями, которые могут быть определены только в идеальных типах (см.: 78, с.582-583).

Идеальный тип не может служить схемой, в которую "явление действительности может быть введено в качестве частного случая." Это чисто идеальное, пограничное понятие, с которым действительность сопоставляется, сравнивается, для того чтобы сделать отчетливыми определенные значимые компоненты ее эмпирического содержания" (78, с.584).

Кроме того, идеальный тип, можно сказать, выполняет и функции предпосылочного знания. М.Вебер пишет, что если историк отвергает идеальный тип, не желает его формулировать как "теоретическую конструкцию", то "в результате, как правило, оказывается, что этот историк, осознанно или неосознанно, пользуется другими подобными конструкциями, не формулируя их в определенных терминах и не разрабатывая их логически, или что он остается в сфере неопределенных "ощущений" (78, с.585).

Понятие идеального типа М.Вебер относит и к характеристике идей той или иной эпохи (то есть тех мыслей или идеалов, которые господствова-

ли над массами или над имевшими наибольшее историческое значение людьми). Эта мысль М.Вебера весьма существенна методологически и в исследованиях историков XX века получила свое развитие. Речь идет о том, что идеи ( к которым и сводилось в конечном счете содержание духовной жизни со времен историков XVIII века) эмпирически живут в умах неопределенного и меняющегося числа индивидов и обретают "разнообразнейшие" оттенки по форме и содержанию, ясности и смыслу." Более того, человеческое мышление в обыденной жизни "следует толковать как психологически, а не логически обусловленный процесс" (см.: 78, с.586-587). Это, фактически, постановка проблемы изучения ментальностей, соотношения идеального типа и ментальностей.

Анализируя значение идеального типа в историческом познании, М.Вебер обращает внимание на еще один "субъективный" момент: исследователь может ввести в идеальный тип тот или иной идеал, то есть идеальный тип понимается не только в логическом, но и в практическом смысле, в смысле ценности или образца. В таком случае идеальный тип выступает не как логическое вспомогательное средство, а как оценочное суждение о действительности, которое является "личным признанием человека", а не идеально-типическим понятием. Выход из такой ситуации М.Вебер видит в резком разделении между соотношением действительности "для сравнения с идеальными типами в логическом смысле слова и оценочным суждением о действительности, отправляясь от идеалов", что является "элементарным долгом самоконтроля ученого" (см.: 78, 588-589).

М.Вебер также устанавливает различие между идеально-типическим и родовым понятием, хотя между ними и существует взаимосвязь: во-первых, индивидуальный идеальный тип составляется из понятийных элементов, родовых по своей природе (например, "экономический обмен" идеально-типическое понятие, обмен - родовое); во-вторых существуют родовые идеально-типические понятия (например, сущность ремесла). Для массовых явлений более характерны родовые понятия, для сложных исторических связей - идеально-типические."... Цель образования идеально-типических понятий всегда состоит в том, чтобы полностью довести до сознания не родовые признаки, а своеобразие явлений культуры" (78, с.591).

"Идеальный тип" имеет значение в историческом познании не только при образовании понятий, но и при конструировании идеального типа развития, также имеющего эвристические функции. Кроме функций эвристических, предпосылочных, идеальный тип значим при изложении, репрезентации исторического знания. Таким образом, синтетический характер методологических принципов М.Вебера заключается в постулировании им единства эмпирического и теоретического. Понятие и суждение, хотя и не являются

эмпирической действительностью и полностью не охватывают ее, позволяют "мысленным образом ее упорядочить". Отличительной чертой позиции М.Вебера является то, что он настаивает на четкой формулировке исторических понятий (поскольку содержание их изменчиво - М.Вебер думает и о будущих исследователях) для любой отдельной точки зрения и отделении их от так называемых понятий коллективных, общеупотребительных в обыденной жизни. Вместе с тем М.Вебер подчеркивает, что главная цель образования понятий и их критики служить "познанию культурного значения конкретных исторических связей"; найти "золотую середину" между фактами и смыслом (см.: 78, с.597-602).

Иногда учение М.Вебера характеризуют как историческую социологию, синтез истории и социологии, от которого та и другая выигрывают и с содержательной и с формальной стороны (см.: 77, с.589-654).

## **§ 5. Герменевтика, философия жизни, феноменология**

Особенностью названных направлений, в первую очередь, философии жизни, или, как говорил Э.Трельч, психологизирующих философов жизни, стало целостное обозрение процесса в его великих исторических линиях развития как цель исследования. По словам Э.Трельча, "логика такого целостного видения все более явно освобождается сразу и от диалектики и от позитивизма и становится интуитивной, понимающей психологией великолепных, своеобразных и тонкочувствующих творений. Развитие есть развитие духа... полного, охватывающего всю телесность, и поэтому ритм в становлении духа, равно как и цель, включающую в себя процесс становления, можно познать, изобразить и фиксировать только с применением такой психологии. Решающей оказывается сила анализа и описания..." (381, с.390-391).

Безусловно, и философия жизни, и герменевтика, и феноменология не были однородными течениями мысли, но мыслителей данных направлений объединяет то, что они по-новому посмотрели на принципиальные вопросы исторического познания. Например, ими четко была осознана значимость социально-психологических установок в историческом процессе и важность их познания. Так, Т.Карлейль, можно сказать, одним из первых дал определение явления, которое мы сейчас называем ментальностью; он употреблял понятие религии. "Под религией я разумею здесь не церковное вероисповедание человека, не ... догматы веры... Такого рода исповедание, такого рода свидетельство, по моему разумению, еще не религия; оно составляет часто одно лишь внешнее исповедание человека, свидетельствует об одной лишь логико-теоретической стороне его, если еще имеет даже такую глубину. Но то, во

что человек верит на деле (хотя в этом он довольно часто не дает отчета даже самому себе и тем менее другим), то, что человек на деле принимает близко к сердцу, считает достоверным во всем, касающемся его жизненных отношений к таинственной вселенной, его долга, его судьбы; то, что при всяких обстоятельствах составляет главное для него, обуславливает и определяет собой все прочее, - вот это его религия ... религия - это тот образ, каким человек чувствует себя духовно связанным с невидимым миром или с не-миром" (174, с.7). Для истории, следовательно, прежде всего и нужно выяснить отношение человека к миру, чтобы через него понять смысл действий, реального поведения людей. Т.Карлейль исследовал с этой целью народный эпос, мифы, предания, сказки, стремясь понять через их символику, их содержание характер народа.

Одним из наиболее видных представителей герменевтики и философии жизни был В.Дильтей, который понимал жизнь как культурно-историческую реальность, которую нужно объяснить из нее самой, причем не столько объяснить, сколько понять. В.Дильтей поставил проблему критики исторического разума, взаимоотношения субъекта и объекта в историческом познании. Он говорит о создании новой теории познания для наук о духе, которая была бы направлена против господства в ней интеллектуализма. Материал наук о духе, по Дильтею, составляет "исторически-социальная действительность, насколько она сохранилась в сознании человечества в виде исторических сведений и стала доступна для науки в форме общественных знаний, выходящих за пределы сиюминутной ситуации" (129, с.127). Исторически-социальная действительность понимается В.Дильтеем как целостность, целостный исторический мир. В основу своей теории он кладет цельность человеческой природы, от которой нельзя отвлечься при описании социально-исторических фактов. Факты духовной жизни не могут быть отделены от психофизического жизненного целого человеческой природы, следовательно, субъект познания понимается как живой, живущий человек а не как "разбавленный водой интеллект".

"...Человека в многообразии его сил и способностей, это воляще-чувствующе-представляющее существо, я стал брать за основу даже при объяснении познания и его понятий (внешний мир, время, субстанция, причина)... каждую составную часть современного абстрактного, научного мышления я сопоставил и пытаюсь связать с совокупностью человеческой природы, какую ее являет опыт, изучение языка и истории ... живое единство личности, внешний мир, индивиды вне нас, их жизнь во времени, их взаимодействие - все может быть объяснено исходя из этой совокупности человеческой природы, которая в воле, ощущении и представлении лишь разворачивает различные аспекты. Не постулирование окостенелой априорной способности

познания, а лишь отталкивающаяся от цельности нашего существа наука об историческом развитии способна дать ответы на вопросы, которые все мы предъявляем философии" (129, с.111).

Итак, критика исторического разума заключается в пересмотре основ теории познания: во-первых, В.Дильтеем отвергается абстрактное толкование разума, во-вторых, утверждается, что познание идет от жизни, это означает, что действительность дана нам не в представлении, а в качестве жизни как нечто вполне реальное.

Противоположность между материальной и духовной субстанцией В.Дильтей заменяет противоположностью между внешним как ощущаемой данностью внешних восприятий и внутренним миром как непосредственным материалом внутреннего осознания психических событий и действий. Решающую роль в познании играет внутренний опыт, опыт переживания. Критическая позиция в том и состоит, чтобы отделить от знаний, формирующихся путем осмысления внутренних связей из материала чувственных восприятий другую область познания - "специфическую сферу фактов, первоначально данных во внутреннем опыте, т.е. без всякого содействия ощущений, а потом обретающих форму под воздействием внешних природных процессов и становящихся осмыслением этих процессов благодаря мыслительной операции, близкий к заключению по аналогии" (см.: 129, с.117).

Внутренний опыт - это прежде всего переживание связей душевной жизни; и, исходя из этой связи, понимается и внешний мир через истолкование, интерпретацию знаков. Знаки представляют собой объективацию "чужого" внутреннего опыта и, поэтому, могут быть поняты по аналогии (см.: 496).

Цельное духовное переживание не сравнимо с любым нашим опытом чувственного восприятия природы, но духовная жизнь и природа могут быть разделены лишь условно: цели принадлежат духовной жизни, а средства их достижения "изыскиваются" внутри системы природы. В.Дильтей считает, что можно снять различие между трансцендентской точкой зрения (природа обусловлена сознанием) и объективно-эмпирической (развитие духа обусловлено природой), поставив его как проблему наук о духе. Эта проблема может быть разрешена через доказательство объективной реальности внутреннего опыта, подтверждение реальности внешнего мира; причем наша внутренняя жизнь переносится во и на внешний мир, образуя духовные явления, духовные сущности. "Логически этот процесс можно изобразить и обосновать как заключение по аналогии от непосредственной и изначальной, только нам доступной данности внутренней жизни через посредство представлений о сопутствующем ей внешнем выражении внутреннего - к тому, что лежит в основе внешнего мира и сходным образом соотносится с соответствующими ему проявлениями" (129, с.124).

Принимание понимания через интерпретацию, истолкование, переживание как основной метод познания в науках о духе, В.Дильтей опирается на психологию как основу своей теории познания, поскольку переживаемый комплекс является первичным (см.: 131, с.16-17). Но он отвергает психологию объяснительную, которая, как и науки о природе, подчиняет явления душевой жизни ограниченному числу "однозначно определяемых объяснительных элементов преимущественно гипотетического характера", стремясь к установлению закона. Переживание душевной связи лежит в основе постижения фактов "духовного исторического и общественного порядка", поэтому основание теории познания "заключается в живом сознании и общезначимом описании этой душевной связи" (см.: 131, с.27). Речь идет об описательной психологии, которая одна только может охватить полноту и осмысленность человеческого бытия. Описание у В.Дильтея никоим образом не исключает теории, просто он не отождествляет теорию и закон (см.: 129, с.127).

Наиболее важной формой понимания В.Дильтей считает герменевтику как искусство понимания письменно зафиксированных проявлений жизни, понимания исторического бытия близко художественному постижению мира, поэтому В.Дильтей много внимания уделил истории литературы, поэтике.

Недостаточность позиции В.Дильтея многими виделась в психологизме теории познания, психологизации самого понимания (см., например: 127). Однако нельзя отрицать, что В.Дильтей усиленно пытался найти объективные критерии познания через переживание, понимание и способы выражения переживания в общих понятиях, в установлении типического (см.: 132).

Заслугой В.Дильтея является и постановка им проблемы исторического времени, указание на непостижимость времени господствующими в его эпоху методами наук о природе. Постановка проблемы времени В.Дильтеем имела методологическое значение. Он отмечал прежде всего качественное содержание времени, его наполненность историческим содержанием, что, вобщем-то, и постигается в историческом познании. Но, по В.Дильтею, говорить о времени имеет смысл только в связи с его переживанием, то есть в связи с внутренним опытом, без которого "само по себе" время не существует, характеристики времени вытекают из исторического образа жизни человека; поток времени "создается самим человеком и, поэтому, может быть познан". Человек как бы несет единство времени в себе, потому что время может быть определено как единство внутренне связанных между собой моментов, настоящего, которое содержит уже в себе воспоминание о том, что только что было настоящим, и настоящего, которое уже проникнуто ожиданием того, что в следующее мгновение станет настоящим; такое единство может быть только пережито. Причем настоящий момент сам себя из своего внутреннего опыта только постигнуть не может, он постигает себя только в срав-



нении - с прошлым. В. Дильтей осознавал, что нужны гарантии адекватности такого сравнения, адекватности понимания настоящим прошлого, и считал, что искать их нужно в самой истории, самом человеке. Но окончательно его позиция осталась непроясненной (см.: 392, с. 244-248), что учитывалось продолжателями герменевтической традиции. В последующем изложении мы еще вернемся к В. Дильтею.

Значительным было влияние на герменевтику М. Хайдеггера, который высказал мысль, что герменевтическое понимание представляет собой фундаментальный способ бытия (как писал исследователь творчества В. Дильтея Х. Рикман, люди, подобно герою Мольера, не знавшего, что он говорит прозой, недавно осознали, что в ходе повседневного общения они совершают герменевтические акты - акты понимания). Герменевтика М. Хайдеггера связана с его учением о бытии, понимание основано на открытости бытия в мире (единство бытия и есть основа понимания). В связи с проблемой понимания М. Хайдеггер обращается к анализу языка, исходя из его объективной сущности ("язык говорит людьми", именно язык связывает человека с бытием).

Г. Х. Гадамер онтологизирует проблемы герменевтики, считает, что она является теорией опосредованного языком переживания мира, которая имеет значение для любой науки и человеческой деятельности в целом. Человеческий опыт истины шире, чем область научного познания, и понимание оказывается фундаментальной характеристикой человеческого существования, а язык - фундаментальным модусом человеческого "бытия - в мире". Задачу герменевтики Г. Х. Гадамер видит в расширении герменевтического поля "во всем его объеме", то есть в обосновании его фундаментального значения для всего нашего миропонимания, во всех его формах: "от интеллектуальных коммуникаций до социальной манипуляции, от опыта, получаемого индивидом в обществе, от традиции, созданной религией и правом, искусством и философией, до освобождающей энергии рефлексии революционного сознания" (см.: 87). Г. Х. Гадамером рассмотрены вопросы о предпосылках познания, о предпонимании, об интенциональности субъекта познания и др.

П. Рикер, виднейший представитель современной герменевтики, выдвинул несколько принципиально важных положений: о единстве и связи объяснения и понимания, об анализе поведения, действия как текста, как смысловой деятельности, тексте как модели социального явления. Проблемы герменевтики анализируются в трудах Ю. Хабермаса, который и отмечает, что вплоть до шестидесятых годов нашего столетия герменевтика исключалась из научного метода, как его понимала и понимает стандартизированное представление о науке. Формирование нового образа науки, нового типа рациональности, новой парадигмы познания делает возможным включение герменевтики в научное познание и творческий поиск и синтез научных ме-

тодов. Значение герменевтики для исторического познания исключительно, еще в 1916 году Г.Шпет писал, что история - наука герменевтическая (см.: 445).

К "философии жизни" относят и А.Бергсона, представителя интуитивизма. Для исторического познания важно не только выделение А.Бергсоном рассудочного познания, дискурсивного, связывающего между собой внешние свойства и отношения, и интуиции, то есть непосредственного усмотрения внутреннего, целостности жизни. Принципиальным моментом является то, что А.Бергсон, обосновывая интуитивизм, анализирует категорию времени.

Для него время - не внешняя характеристика жизни, а наиболее существенное определение самого ее содержания, и интеллекту недоступна целостность жизни, непрерывность времени. Она постижима интуицией, которая представляет собой "видение жизни самой жизнью". Сущность времени может быть постигнута только "изнутри", как внутреннее переживание длительности. Реальное время, по А.Бергсону, не измеримо, но человек измеряет его для своей практической деятельности, то есть переводит его на условный, хронометрический язык.

С восприятием времени связана память, которая осуществляет взаимопроникновение моментов времени и превращает его в целостную структуру. Обращение А.Бергсона к памяти связано с элементами психологизма в его учении. Жизнь имеет психологическую природу, и ее сущность может быть усмотрена путем самоуглубления в поток переживаний, который выступает как чистая длительность, как взаимопроникновение моментов времени (в этом существенное отличие от В.Дильтея, который отрицал самоуглубление как метод познания, признавая значение переживания для познания "другого", и хотя В.Дильтей указывал на необходимость психологии как основы теории познания, человека и его внутренний опыт он трактовал культурно-исторически).

Самоуглубляясь, человек "доходит" до сущности бытия, что возможно, поскольку, по А.Бергсону, не субъект, в известном смысле, "создает" время, а время течет "через субъект", независимо от него самого, следовательно, течение внутреннего времени - это объективный процесс. Сосредоточив внимание на "внутреннем Я", можно пережить это течение времени, которое само по себе от интенциональности и интенциальности не зависит. Жизненное творчество (жизненный порыв) объективно, как объективна сама жизнь. Но, с другой стороны, реальность жизни, реальная длительность времени даны нам только в переживании, как феномен сознания, так же как вне сознания немислима и память (см.: 392, с.233-239).

Переживаемая реальность обнаруживает (и сама таковой является) непрерывность, движения, нетождественность и непространственность, дух,

творчество, свободу, безграничную продуктивность. Таков, как пишет Э.Трельч, конечный смысл учения А.Бергсона (см.: 381, с. 495). Оценивая учение А.Бергсона, Э.Трельч верно видит заслугу его в том, что тот увидел в бытии становление, увидел в истории часть жизни всей природы; А.Бергсон в учении о творческой эволюции обратил внимание на то, что из самой истории появляются внутренние тенденции становления (как случайность, как момент творчества), поэтому история как наука выходит из сферы "просто символически - сокращающего и фиксирующего в понятиях мышления и обращается к симпатическому самосозерцанию жизни, к участию в живом бытии сердца абсолютного". Речь, таким образом, идет о самосозерцании и самоистолковании жизни. Членение потока событий возможны, но должны быть почерпнуты из самосозерцания жизни. Для историка, в таком случае важен его талант исследователя, его интуиция, которые позволят преодолеть релятивизм при помощи обобщающих образов и норм (см.: 381, с.501-503). Более того, учение А.Бергсона открывает возможности не только интуитивизму, но и другим направлениям, например феноменологии.

Э.Трельч характеризует феноменологию как школу неокантианства, имея в виду школу Э.Гуссерля (см.: 281, с.463), которая противопоставляет психологию логической форме. Существенным для феноменологической школы является то, "что она хочет открыть независимую от психологии априорность, которая... не просто формальна, как у Канта, но объединяет формальный момент с моментом содержания в некоем значимом созерцании сущности" (381, с.463).

Феноменология рассматривает внеопытные и внеисторические структуры сознания, которые обеспечивают его реальное функционирование и совпадают с идеальными значениями, которые выражены в языке и переживаниях. Феноменологический метод Гуссерля ориентирован на уяснение смысловых полей сознания, усмотрение тех инвариантных характеристик, которые делают возможным восприятие объекта и другие формы познания.

Феномен истолковывается не как явление чего-то иного, а как то, что само себя обнаруживает, как предмет, непосредственно явленный сознанию. Феномены, обладающие непосредственной достоверностью, усматриваются интуитивно. Важное место в феноменологии занимает проблема интенциональности, интенциональных актов познания, поскольку они позволяют преодолеть априорность формообразования содержания познания, сохраняют субъективность субъекта и реальность, объективность мира.

Особенно существенно для исторического познания то, что феноменология ставит своей задачей раскрытие смысла предмета (бытие обретает свой смысл, только будучи соотношенным с сознанием), затемненного словами, оценками, мнением. Таким образом, выявляются априорные условия мысли-

мости предметов и чистые структуры сознания независимо от сфер их приложения. Познание рассматривается как поток сознания, относительно независимый от субъекта и психических актов.

Феноменология направлена против натуралистического позитивизма, противопоставляющего сознание и бытие, который привел к толкованию знания как однозначного и пассивного отражения реальности.

Но у Гуссерля "не получается" ограничиться анализом "чистых" структур сознания, так как он приходит к выводу об укорененности чистого логического, интенционального сознания в "жизненном мире", некоем универсуме дорефлексивных структур, в определенном отношении влияющих на теоретическую и практическую деятельность.

Нужно сказать, как в философии многих мыслителей переплетались элементы философии жизни и герменевтики, так же были переплетены элементы герменевтики и феноменологии, например, у М.Хайдеггера, П.Рикера, у Г.Шпета, к которым мы еще обратимся.

## § 6. Марксизм

Вести разговор о марксизме очень сложно и, в первую очередь, потому, что нередко ему приписывают то, к чему он не имеет никакого отношения, или то, что своим происхождением ему вовсе не обязано. Например, когда речь заходит о материальных интересах нередко утверждают: это марксистская парадигма, хотя, в действительности, идея о влиянии материальных интересов на деятельность, реальное поведение людей была высказана Вольтером (который ввел понятие "философия истории"), Юмом (в известной "Истории Англии"), французскими энциклопедистами. В марксизме, безусловно, речь идет о потребностях, интересах как побудительных мотивах деятельности людей, причем обращается внимание не столько на их субъективную природу, их идеальность, сколько на единство субъективного и объективного, материального и идеального. Приведем знаменитое высказывание из "Святого семейства":

"История не делает ничего, она "не обладает никаким необъятным богатством, она "не сражается ни в каких битвах". Не "история", а именно человек, действительный, живой человек - вот кто делает все это, всем обладает и за все борется. "История" не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения своих целей. История - не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека" (263, с.102).

К слову говоря, и Вольтер, и Юм, отмечая роль материальных интересов в истории, считали тем не менее, культуру ее главным предметом.

Очень часто марксизм отождествлялся с экономическим материализмом, что присуще было и некоторым историкам-марксистам. Например, М.Покровский считал, что экономический материализм и исторический материализм - одно и то же (см.: 315). Это такое понимание истории, считал он, при котором главное, преобладающее значение придается экономическому строю общества, и все исторические перемены объясняются влиянием материальных условий, материальных потребностей человека (см.: 315, с.3). "Идейное творчество... не что иное как колоссальный аппарат приспособления в борьбе за жизнь" (315, с.15). Однако М.Покровский замечает: "Если мы признаем, что главное влияние в истории имеют экономические условия и главной пружиной общественного развития являются материальные потребности человека, то это еще ничего не говорит о том, как мы себе представляем это развитие" (315, с.3). Вместе с тем М.Покровский отмечал, что марксизм сложнее экономического материализма. Г.Плеханов настаивал на том, что марксизм ничего общего не имеет с экономическим материализмом (детерминизмом), так как последний исходит в историческом объяснении из преимущественного признания одного "фактора", в то время как любой "фактор" есть лишь абстракция нашего ума, а жизнь являет собой целостность.

"Историческая наука не может ограничиться одной экономической анатомией общества, она имеет в виду всю совокупность явлений, прямо или косвенно обусловленных общественной экономией, до работы воображения включительно. Нет ни одного исторического факта, который своим происхождением не был бы обязан общественной экономии, но не менее верно и то, что нет ни одного исторического факта, которому не предшествовало бы, которого не сопровождало бы и за которым не следовало бы известное состояние сознания. Отсюда - огромная важность общественной психологии. Если с нею необходимо считаться уже в истории права и политических учреждений, то без нее нельзя сделать шагу в истории литературы, искусства, философии и проч." (Плеханов Г.В. О материалистическом понимании истории//Соч. В 5 т. Т.2. -М., 1956.- с.247-248)

Материалистическое понимание истории, таким образом, не отрицает значения познания духовной жизни, но считает, что нет достоверных методов познания субъективного в истории, это проблема будущего. Экономия общества и его психология "представляют две стороны одного и того же явления "производства жизни" людей, их борьбы за существование, в которой они группируются известным образом, благодаря данному состоянию производительных сил. Борьба за существование создает их экономию; на ее же почве вырастает и их психология. Экономия сама есть нечто производное, как психология. И именно поэтому изменяется экономия всякого прогрессирующего общества: новое состояние производительных сил ведет за собой

новую экономическую структуру, равно как и новую "психологию, новый "дух времени" (см.: 308, с.545).

Г.Плеханов, например, неоднократно говорит об историческом познании как познании жизни в ее целостности. Он выдвигает принцип синтетического понимания общественной жизни (который, как он считает, был у Гегеля) в противоположность механистическому пониманию взаимодействия факторов.

Сейчас нередко говорят о тождественности марксизма и позитивизма, возможно, это тема отдельного разговора. Здесь только заметим, что признание марксизмом диалектики уже принципиально отличает его от позитивизма (см.: 381, с. 261-302) Другое дело, что позитивизм своей установкой на приоритет естественнонаучного метода и благодаря распространенности в специальных науках, "надавил" на марксизм и не только на него (и на историческую школу, и философию жизни, и на неокантианство, и т.п.), на что были свои исторические причины; это "давление" сказалось на нашем отечественном, главным образом, "школьном" марксизме и характеризует так называемую стандартную науку. А у нас любые исследования назывались марксистскими, что таковыми их вовсе не обязательно делало. Тем более для отечественной науки имеет значение обращение к анализу содержания марксизма и возможных тенденций его современного развития (что также может стать темой отдельного большого исследования). Общность с позитивизмом, скорее всего, усматривается в "подведении под закон", в объяснении из закона.

По этому поводу еще М.Вебер писал, что построения Маркса идеально-типичны, а не законы в естественнонаучном смысле (в отечественной науке и в философии произошла "подмена": идеально-типические теоретические построения оказались принятыми, понятыми именно как законы, четкие, ясные и т.п.) (см.: 78, с.593).

С позиции М.Вебера, К.Маркс должен быть понят прежде всего методологически. Эту же мысль мы находим у Г.Плеханова, который подчеркивал, что материалистическое понимание истории имело прежде всего методологическое значение (см.: 311, 146) и Маркс не ставил перед собой цели дать схему исторического процесса, исследуя вполне конкретное общество в определенный период развития, дал очерк происхождения западноевропейского капитализма, но схематизация и формализация его теории под влиянием, как мы полагаем, позитивизма, произошла, теория была онтологизирована.

Современные интерпретаторы К.Маркса также обращают внимание на его концепцию истории как метод, делающий возможным получение научного знания об историческом процессе (526, Р. 112). Как методологически зна-

чимые отмечают идеи о взаимосвязи общества и природы, социальной сущности человека (526, Р. 42-43).

Хорошо известно, что судьба той или иной теории связана и с понятиями, которые в ней представлены. Так, Н.Алексеев отмечает, что свои принципиально важные и новые идеи К.Маркс формулировал с помощью распространенных в его время понятий, которые были "под рукой" и имели определенное смысловое содержание (см.: 16). Поэтому одним из направлений современного анализа марксизма является, на наш взгляд, прояснение содержания некоторых понятий или наполнение их новым содержанием ("общественное бытие", "естественно-исторический процесс", "формация" и т.д., включая понятия теории познания).

Тот, кто читал "Капитал" или исторические очерки Маркса, никогда не скажет, что он схематизировал исторический процесс или историческое познание. В известном письме Кугельману он писал: "... история имела бы очень мистический характер, если бы "случайности" не играли никакой роли" (260). Случайности связаны прежде всего с действием субъективных факторов. К субъективному относится и состояние сознания в изучаемую эпоху, при этом имеются в виду не только господствующие в обществе идеи, а реальное сознание масс. Так, в "Капитале" К.Маркс указывает на роль религиозных идей в становлении капитализма; можно напомнить его мысль о том, что не следует судить об эпохе на основании того, что она сама о себе думает, то есть на основании ее идеологии, так как реальное сознание в идеологии чаще всего не представлено. Чтобы уловить его, нередко нужен талант художника. Как писал Г.Плеханов, Бальзак много сделал для объяснения психологии различных классов современного ему общества. " Вы скажете, что там, где замешалась поэтическая фантазия, не может не иметь место художественный произвол, фантастичность догадок. Конечно, так! И это прекрасно знал Маркс, потому он и говорит, что надо строго различать между экономическим состоянием данной эпохи, которое можно определить с естественно-научной точностью, и состоянием ее идей" (308, с.684-685). Вывод однозначный: применение методов естественнонаучного объяснения в историческом познании ограничено сферой экономических отношений, экономического состояния общества; стремление уподобить историю так называемым положительным наукам приводило историков к экономическому детерминизму.

Марксизм связан с обоснованием методологического значения классового подхода в историческом исследовании в его двояком приложении. Во-первых, как мировоззренческая направленность самого исследователя, обусловленная его социальным положением (ценностно-мировоззренческая предпосылка познания). Во-вторых, как выделение общественных интересов социальных групп, классов, личностей, общества в целом - в зависимости от

социально-экономического происхождения и положения действующих исторических индивидуальностей, от влияния общественных интересов на общественное сознание.

Во введении к "Крестьянской войне в Германии" Ф.Энгельс дает описание данного подхода: "Если же в изображении, которое дает нам Циммерман, не хватает внутренней связи; если ему не удастся представить религиозно-политические спорные вопросы этой эпохи как отражение классовой борьбы того времени; если в этой классовой борьбе он видит лишь угнетателей и угнетенных, злых и добрых и конечную победу злых; если его понимание общественных отношений...страдает весьма значительными недочетами, то все это является ошибкой той эпохи, в которую возникла книга". Итак, социально-классовый подход вовсе не в том, чтобы поделить общество на добрых и злых, угнетателей и угнетенных, а в чем? "В своем изображении я пытался, рисуя лишь в общих чертах исторический ход борьбы, объяснить происхождение крестьянской войны, позиции, занятые различными выступавшими в ней партиями, политические и религиозные теории, при помощи которых эти партии стараются уяснить себе свое собственное положение, наконец, самый исход войны как необходимое следствие существовавших тогда исторических условий общественной жизни этих классов..."(453, с.415-416).

К.Маркс указывал, что влияние классового положения, интереса опосредованно, его не следует понимать буквально. "... Не следует воображать, что все демократические представители shopkeepers [лавочники] или поклонники таковых. По своему образованию и индивидуальному положению, они могут быть далеки от них, как небо от земли. Их делает представителями мелкой буржуазии то, что их мысль не выходит за пределы жизненной обстановки мелкой буржуазии, что они поэтому теоретически приходят к тем задачам и решениям, к которым мелкий буржуа приходит практически, благодаря своим материальным интересам и своему общественному положению. Таково вообще отношение между политическими и литературными представителями класса и тем классом, который они представляют" (258, с.271). Это и есть идеальная типизация (образование общих понятий, служащих средством исторического познания), о которой говорил М.Вебер.

Марксизм характерен своей приверженностью диалектическому методу. Обратим внимание, что называя свое учение диалектическим, основоположники марксизма имели в виду не только метод исследования действительности, но и своего рода синтез материализма и идеализма (диалектическое отношение и к материализму и к идеализму с целью преодоления односторонностей того и другого и опоры на их "работающие" стороны - см.: 254, 255, 261, 262, 460). Диалектический метод в приложении к истории предполагал единство исторического и логического, конкретного и абстрактного,



единичного и общего в историческом познании (насколько позволял уровень развития наук XIX века, имеется в виду возможность познания субъективно-го, то есть развитие смежных с историей наук). "История идет часто скачками и зигзагами, и если бы обязательно было следовать за ней повсюду, то благодаря этому не только не пришлось бы принимать во внимание много менее ценного материала, но и пришлось бы часто прерывать ход мыслей... Таким образом, единственно уместным был логический метод. Но в сущности это тот же исторический способ, только освобожденный от его исторической формы и от нарушающих случайностей" (452, с.283). Логический метод, следовательно, имеет место при образовании исторических понятий, при законосообразном изучении истории, при применении понятия "закон" к истории.

Но теория, с точки зрения Маркса, должна быть историчной, то есть признать необходимость индивидуализирующих моментов; сведение социальных отношений к абстрактным категориям является значительным их упрощением. Вобщем-то, существует немалая литература, где метод Маркса проанализирован. Также есть немало исследований, посвященных марксистской критике созерцательности, выяснению диалектики субъекта и объекта познания, хотя далеко не все идеи оказались востребованными.

Для исторического познания значимо осмысление активности субъекта, его конкретно-исторической и эмпирической сущности ("Главный недостаток всего предшествующего материализма... заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, не субъективно" - см.: 255), сохраняет гносеологическое значение, на наш взгляд понятие практики. С субъектом, субъективностью, практикой как элементами марксистского учения связаны некоторые направления современного развития марксизма (см.: 511).

Также в работах Маркса (и в отечественной философии это не осталось не замеченным) есть указания на предпосылки научного познания, что связано с его конкретно-историческим пониманием субъекта познания. Собственно, категории политической экономии должны были принадлежать некоторому конкретно-историческому комплексу, вне которого они теряют свое познавательное значение и превращаются в тавтологические утверждения. Идеи, категории изучаются не вообще, но в пределах некоторого экономического порядка, который и выступает как предпосылка познания.

Также Маркс указывает на элементы неявного знания: так фетишизм товаров определенной исторической формы производства представляет собой своего рода мистицизм товарного мира (см.: 16, с.532).

Мы указали на те моменты, которые, с нашей точки зрения, могут быть

представлены в современном историческом познании и могут вступить в диалог с другими философскими направлениями (что в исследованиях отечественных и зарубежных философов имело место), тем более, как писал Б.Кроче, "историки материалистической школы применяют те же самые мыслительные приемы и идут по той же дороге, как и ... историки-филологи" (206, с.24).

## § 7. Школа Анналов

С этой Школой в исторической науке Франции связано движение к историческому синтезу, о котором писали еще основатели Школы М.Блок и Л.Февр. Школа не является однородной ни по проблематике, ни по пристрастиям ученых. Но, как считает А.Я.Гуревич, некоторые общие черты этой Школы выделить можно.

Прежде всего это смелая постановка проблем, на которые историки ищут ответы в источниках, сама деятельность историка понимается как активная, заинтересованная, диалогичная. Поэтому одной из ведущих проблем Школы Анналов стала проблема исторического времени. С одной стороны, она касалась статики и динамики исторического процесса, диахронии и синхронии и выяснения их возможного единства в изучении и в изложении исторического материала. Активно обсуждалось взаимодействие прошлого и настоящего, подчеркивалась связь истории с современностью. С другой стороны, в Школе Анналов появились концепции "неподвижной" или "квазине-подвижной истории, которые переносят на историю Европы Средних веков и Нового времени модели "холодных обществ", выделяются структуры большой длительности (Ф.Бродель). В этих концепциях роль человека в истории минимизируется, отрицается роль событий.

Нахождение и постановка новых проблем привели к увеличению числа объектов исторического исследования, что повлекло за собой и усовершенствование методов исследования. Проблема, с которой прочно связано имя Школы Анналов, - изучение ментальностей. Под ментальностью понимаются те социально-психологические установки, которые сознанием не отрефлексированы, а значит, и не представлены в сколько-нибудь систематизированном виде. Изучение ментальностей, в свою очередь приводит к изучению повседневности и народной культуры. Школа Анналов отрицает методы "вживания", "вчувствования" как не дающие гарантию объективности и истинности; историки Школы опираются на герменевтику, но, главным образом, на структурализм и постструктурализм. Изучение ментальностей дает возможность более глубокого проникновения в суть исторического явления, обеспе-

чивая его понимание. Кроме того, исследование ментальностей входит в культурологический подход, тем самым достигается синтез социологического и культурологического подхода. Особенностью историков Школы Анналов является то, что они рассматривают ментальность в связи с социальной структурой общества, с принадлежностью человека к той или иной социальной группе, то есть как порожденную социальными и экономическими условиями бытия и вплетенную в него содержащую реальную мотивацию поведения людей.

Изучением ментальностей оказались охваченными различные фрагменты культурной жизни и возникла опасность размывания целого. Потому проблема, вставшая перед Школой Анналов в последнее время, касается координации ментальностей с социальной структурой. Эта координация связана, в свою очередь, с проблемой объяснения, поскольку вопрос о представлении исторического знания вопрос теоретический.

Универсальные схемы объяснения "новыми историками" отвергаются, так как каждое историческое явление нуждается в конкретном, индивидуально построенном объяснении, принимающем в расчет все обстоятельства и факторы, которыми располагает историк.

Но существует потребность и в более общей модели объяснения. Точки зрения по этому вопросу разделились. Ф.Бродель отдает предпочтение объяснению надличностных структур, математическому моделированию, а Блок, Ле Гофф, Февр - исследованию и объяснению человеческой "субъективности", систем ценностей, социального поведения и т.п.

Проблема объяснения связана с идеей "глобальной (тотальной)" истории, то есть историки стремятся к выявлению и обнаружению целостности и противоречивого единства исторического процесса. Решению этой задачи и посвящено выдвижение культурно-антропологических подходов, именно в сознании людей "анналисты" ищут тот "узел", где смыкаются "все движения социальной жизни".

Особенностью Школы Анналов является ее восприимчивость к новым методам исследования, в том числе тем, которые предлагают смежные дисциплины, поэтому синтез может быть охарактеризован не только как внутри-исторический, но и как междисциплинарный. От себя отметим важность синтеза истории и философии; для философских исследований труды историков-анналистов дают богатый фактический материал, позволяющий глубже осмыслить свои дедукции и гипотезы (см.: 115, 57, 10).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> В этой главе нет анализа русской философии в связи с рассматриваемой проблемой, т.к. он дан в нашей работе "Вопросы исторического познания в русской философии."

Из краткого анализа философских направлений, имеющих, как нам представляется ведущее значение для исторического познания, следует, что диалог между ними вполне возможен. Его можно направить по пути выяснения содержания понятий, имеющих общеметодическое значение в историческом познании. Выяснение содержания категорий исторического бытия, исторического времени, рациональности и создает основу для диалога и синтеза.

## ГЛАВА II. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

### § 1. Методологическое значение категории исторического бытия

Категория исторического бытия имеет прямое отношение к предметному содержанию исторического познания. Анализ категории исторического бытия обосновывает единство исторического познания; познание субъективного не есть отдельная часть исторического познания, как и само субъективное, деятельность субъекта не есть часть или отдельная сторона исторического бытия.

Одно из самых распространенных определений понятия общества трактует его как динамичную саморазвивающуюся систему; предполагается, что высшая точка развития предмета - достижение им системной формы. Но, как совершенно справедливо полагают Коршунов А.М. и Мантатов В.В., не надо абсолютизировать принципы системности, поскольку есть объективные границы системного понимания предмета.

Во-первых, само по себе системное понимание не в состоянии разрешить противоречие между изменчивостью и сохранением предмета в процессе развития. Процесс развития, порождая предмет, его системную форму, приобретает в ней относительную завершенность, превращаясь из фактора, порождающего в фактор воспроизводящий, сохраняющий качество порожденной системы. Возникает противоречие между бесконечностью развития, его порождающей функцией и системной формой предмета, использующей для своего самосохранения воспроизводящую функцию развития.

Во-вторых, системное понимание предмета не охватывает всего качественного многообразия его содержания, которое раскрывается не в одной, а во множестве систем и может быть постигнуто мегасистемой. Понятие системы не улавливает качественной специфики процесса, который порождает предмет и, продолжая действовать в рамках возникшей системы, созидает новые элементы, связи, составляющие "зародыши" другого предмета. Сущность предмета связана, с одной стороны, с его системной организацией, с другой стороны, относительно независима от нее. Понятие о предмете должно воплощать в себе единство его системных и несистемных факторов.

В-третьих, системное понимание предмета не раскрывает в полной мере действие объективного механизма его детерминации. Детерминация со стороны системы может превратиться во внешний фактор. Понятие предмета

должно охватывать и детерминацию содержанием системы, и системную детерминацию предмета, их прямые и обратные связи.

В-четвертых, системное понимание предмета не в состоянии достаточно полно выразить функции противоречия как источника и движущей силы развития (например, реализация противоречия в одной системе может быть осуществлена в другой: как противоречие способа производства - в социально-классовых отношениях). "...Системное понимание предмета само по себе не в состоянии представить его как саморазвивающуюся единицу действительности. Нужно более общее понятие предмета, интегрирующее в себе совокупность систем, через определенную упорядоченность которых можно охватить всю целостность содержания, все функции противоречий предмета как саморазвивающейся реальности".

А.М.Коршунов и В.В.Мантатов, ссылаясь на понятие предмета у К.Маркса, замечают, что у него оно не сводится только к его системному образу. В "Экономических рукописях 1857-1858 годов" К.Маркс рассматривает вопрос о развитии органической системы в более сложную целостность. Предмет, достигая уровня системной формы, не прекращает на этом своего развития, не развивается только в рамках системного качества, не превращается в другой предмет, а продолжает свое дальнейшее развитие путем снятия и подчинения своей системной формы более общей и фундаментальной целостности. Авторы цитируют К.Маркса: "Сама эта органическая система, как совокупное целое имеет свои предпосылки, и ее развитие в направлении целостности состоит именно в том, чтобы подчинить себе все элементы общества или создать из него еще недостающие ей органы. Таким путем система в ходе исторического развития превращается в целостность." К.Маркс назвал это новое содержание предмета "естественно-исторический процесс (образование)" (см.:200, с.185-190).

Авторы справедливо полагают, что подход к предмету как естественно-историческому процессу, понимание предмета как носителя противоречий дает возможность "связать одним временным отношением противоположные элементы", выразить в логике понятий содержание предмета в его движении. Но, на наш взгляд, на этом не следует ставить точку. К тому же А.М.Коршунов и В.В.Мантатов предлагают выделить главную систему, ядро, что уже объективно ориентирует на односторонний подход в историческом познании выделение "ведущих" общественных отношений и ориентация методологии именно на их изучение. Значение остальных, "неведущих" общественных отношений признается, но они рассматриваются как подсистемы, факторы, не более, и принцип целостности нарушается.

Категория "естественно-исторический процесс" указывает на объективность развития общества, на наличие определенных закономерностей раз-

вития, на то, что развитие общества нужно объяснить из него самого, но для выяснения содержания исторического познания и для синтеза научных идей эта категория слишком абстрактна; непонятно, как на ее основе возможен синтез научного знания, о котором пишут авторы (не случайно, обосновывая синтез, они вновь возвращаются к системе и системному подходу).

На наш взгляд, такой синтезирующей категорией исторического познания, более адекватно раскрывающей содержание предмета исторического познания, является категория исторического бытия (общественного бытия), в которой фиксируется и связь общественных и природных процессов (бытийное единство мира, материальное единство мира) и специфика общественной жизни.

А.Коршунов и В.Мантатов верно замечают существование разрыва между реальной практикой социальных исследований и требованиями системного подхода: не всегда осознание комплексного характера проблемы сопровождается применением системной методологии ее анализа. Поэтому, с их точки зрения, в социальном познании целесообразен решительный переход от комплексной постановки проблемы к ее комплексному исследованию, к системному синтезу различных решений как результатов структурирования. Нужны междисциплинарные исследования, использование понятий и методов различных наук для теоретического воспроизведения объективной реальной конкретности, представляющей собой взаимодействие различных отношений -духовно-идеологических, экономических и др. Системным считается знание, которое отображает объект в форме единого целого, где не просто выделены отдельные элементы, свойства, стороны объекта, но и дан их синтез в форме мысленно конкретного (см.: 200, с. 191-193). В такой формулировке синтез и системность в некотором смысле отождествляются.

Итак, предметное содержание исторического познания (и основу комплексных междисциплинарных исследований в истории) составляет историческое бытие.

Историческое бытие как способ существования человека и общества, взятый в единстве материальных и идейных процессов, представляет собой становление и развитие социальности; представляет собой не только взаимодействие человека, общества и природы, но и становление и развитие сознания и самосознания, становление человека как целостности.

Теперь предстоит выяснить содержание этого способа бытия, способа существования человека (в родовом понимании). Для этого обратимся сначала к С.Франку и Л.Карсавину..

Теория Л.Карсавина в значительной своей части опровергает механицизм и рационализм. Прежде всего заметим его важный методологический вывод о том, что 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 (см.: 185, с.77).

В широком смысле слова он включает в содержание истории развитие человечества, как всеединого, всепространственного, всевременного субъекта (там же, с.84). Предметом истории является человечество в его социальном (т.е. общественном, политическом, материально- и духовно-культурном) развитии. Развитие представляет собой непрерывный процесс изменений, в котором для нас нечто обладает полной актуальностью, как настоящее, нечто утратило ее, перейдя в прошлое, нечто еще не наступило (см.: 182, с.8). Изменения происходят во времени, благодаря времени, но поскольку результаты человеческой деятельности ("вещи", как говорит Г.Шпет) остаются, сохраняются, можно говорить о всевременности. Л.Карсавин настаивает именно на понятии развития, а не эволюции, так как с эволюцией обычно связано рассмотрение внешнего мира и механистическая причинность; а так как развитие не может быть без субъекта развития, а субъект понимается единым, то существует и единство развития человечества.

Однако непрерывность развития ставит определенные проблемы перед познанием: она не может быть схвачена в понятиях, очень сложно передать в понятиях сам процесс развития, это повлечет за собой изменение методов исторического познания (о чем ниже), которое будет стараться передать развитие, почувствовать его и одновременно стремиться к объективности. Подход к истории с точки зрения развития ведет к пересмотру причинности: так как причинность вещи связана с разъединением, разрушением единства, вырыванием предметов из единого процесса и противопоставлением их как причины и следствия, то от нее [причинности] нужно отказаться или пересмотреть (Л.Карсавин имеет в виду механистическую причинность, которая не учитывает сложность взаимодействия объектов и однозначна; против диалектики он ничего не имеет и даже видит заслугу исторического материализма в анализе взаимодействия различных сторон исторического процесса).

Л.Карсавин понимает историю прежде всего как социальную (не событийную). Для историка, считает он, человечество важно лишь постольку, поскольку оно социально деятельно, то есть создает культуру, или культурно (см.: 182, с.9).

Из единства субъекта развития вытекает и единство его социальной деятельности: различные формы социальной деятельности (экономическая, политическая, философская, религиозная), будучи и оставаясь в некотором отношении различными, должны в то же самое время быть одной деятельностью. В каждой форме ее целостно проявляется единый субъект, который не может проявляться частично (см.: 182, с.11). "Единство социального развития, выясняемое нами, как основной принцип истории, не привносится в раз-



витие извне в виде постороннего упорядочивающего или даже созидającego его момента. Оно - организующее начало социального развития и более того - само социальное развитие, сам развивающийся социально-психический субъект" (там же, с.23). Социальное развитие, таким образом, реально, объективно, имманентно, объяснимо из себя самого. Этот момент тоже очень важен для обоснования методов исторического исследования.

Л.Карсавин употребляет для характеристики исторического бытия, кроме понятия "социальное", понятие "социально-психическое". "Исторический процесс является или представляется непрерывным, поскольку мы рассматриваем его как социально-психический" (185, с.20). Такое понимание ориентирует на постижение истории "изнутри", так как всякая социальная деятельность прежде всего душевна, руководима потребностями, желаниями и т.д., т.е. фактами порядка психического (см.: 182, с.12). Л.Карсавин не отрицает наличия "внешних сторон" в историческом процессе (общественный строй, размеры владений и пр.), которые могут быть выражены количественно или нормативно. Но, говорит он, если мы за цифрой не воспринимаем, хотя бы смутно, человека, цифра для нас совершенно бесполезна. Он пишет о Крестьянской войне в Германии: "Важно, как представлял себе норму "средний" крестьянин, признавал ли он ее справедливою, выполнял ли он ее за страх или за совесть. Не зная этого, совершенно бесполезно говорить о нормах в той связи, в какой они существенны для истории; цифры ничего не говорят: если известно отношение крестьянина к его социальному положению, тогда числовая характеристика второго может быть для нас удобным вспомогательным средством, знаком или аббревиатурой" (185, с.21). Социальное положение понимается как социально-психологический факт. "Социальные отношения, социальный строй, как и право, и государство, и общество, и класс, суть некоторые психические реальности, природу которых надо выяснить ... но которые, во всяком случае, не существуют без индивидуумов и внешне не выразимы и не разъединимы иначе, как условно и путем аббревиатур. То же самое следует сказать и о социальном или хозяйственном положении. При исследовании его большую помощь могут оказать точные статистические данные, цифры. Но все эти цифры только знаки скрытой за ними реальности и совсем не обладают тем же смыслом и значением, каким обладают они в науках о материальной природе. Предмет истории всегда социально-психическое; и только на основе психического возможен исторический синтез. ...Географические факторы важны для историка лишь постольку, поскольку являются воспринимаемыми и преобразуемыми сознанием человека" (там же, с.22).

Л.Карсавин выделяет такие виды социально-психического: это либо деятельность человечества в целом, либо деятельность одной из индивиду-

лизаций человечества, какой-нибудь исторической индивидуальности (народа, культуры, социальной группы), деятельность индивидуума, поскольку она связана с деятельностью других или оказывается "родовую", "общую". Любые из индивидуализаций связаны со всеединством, представляют его "качествование", каждая из индивидуализаций, в свою очередь образует целостность и качественную определенность (целостность личности, например, смена ее качественностей - во времени и в субъективных состояниях). Принцип развития определяет, что возникновение нового есть возникновение качества, одна ступень исторического развития отличается от другой, одно общество отличается от другого, одна культура от другой - качественно, и вместе с тем они составляют единство. Поэтому Л.Карсавин и говорит о качественности единого.

Каждая индивидуализация (временная и пространственная) качественность исторического бытия - может иметь свои качества, отношения между ними строятся по принципу отношения целого и части или по принципу субординации, когда высший субъект определяет низший. В этой связи Л.Карсавин приводит известный пример К.Маркса, что класс без самосознания ничем не отличается от мешка картошки (индивиды, объединенные в класс, качественно как класс благодаря самосознанию (185, С.89-90), индивид качественно как представитель класса. Качественности - это моменты развития, и в каждом из них выражается единство развития. Это может быть стяженное единство (в личности, под исторической личностью Л.Карсавин понимает не только индивидуальную, единичную личность, но и действующую социальную группу, отдельное общество см. выше) или умаленное единство - как проявление несовершенства, односторонности, неполное раскрытие целостности, качественной определенности.

Л.Карсавин уточняет также понятие объекта исторического исследования - он всегда представляет собой некоторое органическое единство как таковое, отличное от окружающего и в своеобразии своем незаменимое, неповторимо-ценный индивидуальный момент развития, а не экземпляр родового развития. Значит, история фиксирует внимание не на единичном, не на общем, а на особенном. "В истории... в центре наших интересов стоит именно индивидуально-неповторимое как таковое и как укорененное в целом развитии, потому что вне связи с этим целым мы никогда не сможем возвыситься от интереса "антикварного" до интереса исторического" (182, с.34). Как объекты истории можно назвать данную эпоху, данную войну или революцию, данное единичное событие, данную личность при условии осознания укоренности их в единстве развития. Существуют и индивидуально-общие объекты изучения ("средний человек", "тип"), когда заключают ко всем людям данной группы или эпохи.

В своем понимании исторического бытия Л.Карсавин выходит за пределы спора о том, какие факторы играют ту или иную роль в истории (материальные или идеальные), он анализирует внутреннее содержание исторического процесса, собственно сущность человеческой деятельности (делает это не генетически, не исследуя, откуда взялись мотивы, те или иные осмысления), сущность социальности, которая состоит во взаимодействии и осознании этого взаимодействия; то, что называется духом, является результатом взаимодействия (см.: 444, с.25).

(В отношении употребления понятия психического следует заметить, что довольно долго наукой о духе и душе считали психологию. На этом основании, как известно, Г.Риккерт, полагая, что психология развивается как объективирующая наука, то есть по типу естествознания, заменил понятие "науки о духе" на понятие "науки о культуре").

Анализ сущности социального мы найдем у С.Франка (см.: 401). Он полагает, что есть постоянная, сверхвременная сущность общественного бытия, признаки общности вообще; существо и смысл общественной жизни - в единстве многообразных форм, осуществляемых последовательно во времени (см.: 401, с.17-24).

Отличительные черты общества - общение и единство, оно наиндивидуально. Единство основано на общении, которое есть первичное свойство, конститутивная черта всякого сознания (см.: 401, с.68).

С.Франк рассматривает отношение Я-Ты как первичную форму бытия (см.: 402, с.368). "...Бытие "мы" в его первичном внутреннем составе вообще не есть объект предметного наблюдения и познания, дано нам лишь как переживаемая, открывающая сама себя реальность, - и, значит вообще доступно лишь соответствующему способу его познания. "Мы" есть непосредственно внутренне переживаемое и открывающееся совпадение противоположностей ..., в лице которого я усматриваю внутреннюю основу моего собственного существования - меня - в превосходящем всякое рациональное мышление единства бытия "во мне" и "вне меня". ... мое собственное бытие основано на моем соучастии в бытии, которое не есть "мое", то есть на общении, которое и есть суть общности" (см.: там же, с.379).

Целое выступает как связь, как третье между "я" и "ты", и С.Франк считает, что адекватная своему предмету социальная философия, включая социальное познание, может быть построена на интеллектуальном осознании, на умственном уловлении первичного образа бытия как "мы" (см.: 402, с.381).

Единство общества не в субстанциальном единстве, а в единстве связи и отношения. Общение возможно на основе единства смысла: "Семья, государство, хозяйственные и классовые отношения, бытовые формы жизни суть

не мертвые материальные факты, извне данные, - их бытие основано на смысле, который человек им придает, они суть объективные выражения, как бы кристаллизация существующих верований и идей" (401, с.35). Поэтому описание или объяснение исторического события или исторического процесса означает: показать, какие стремления или верования были у определенных лиц или групп, и как их взаимодействие привело к такому-то результату.

Суть такова: общение (отношение) возникает в результате одинакового (единого) осознания смысла неких идей и содержание этих идей материализуется в формах общественной жизни: общественных организациях, институтах. С.Франк не отрицает, что стремления, верования возникают в результате потребностей (эти потребности осознаются в виде идей и т.п.). Это общение не непосредственно (как биологическое общение), а опосредовано, связь между "я" и "ты" не непосредственна, а опосредована смыслом, который люди придают тому, что делают (будь то предметы, нормы, и в предметах и в нормах - права, морали - воплощены идеи, воплощен смысл), и общение возможно, если смысл понятен общающимся сторонам. В этом суть социальности. Здесь открывается новый (в нашем изложении, конечно) аспект исторического познания - познание смысла.

С.Франк называет свое учение идеал-реализм (как Н.Лосский), так как признает реальность идей и идеальность общественного бытия. Основное содержание учения таково.

1. "Идея" не должна быть смешиваема с субъективно-психологическими явлениями "мыслей", "убеждений" и т.п. Она объективна и индивидуальна (например, государство как идея).

2. "Идея" или "смысл", который присущ всякому общественному явлению, имеет характер идеала, то есть образца, как цели стремлений или действий, в объективном смысле образцовой идеи или идеального содержания мысли, действующего на волю людей в форме сознания обязанности его осуществить (например, право).

3. Идеальный момент осуществленного явления может быть определен, как объективная живая идея.

Так как общественное явление есть живая идея, бытие которой состоит в ее реальном действии на волю, то где этого действия нет, там нет и самой идеи как объективного бытия.

Отсюда общественное явление представляет собой одновременно и идеальное содержание и реальную силу, действующую на душевную жизнь или в душевной жизни людей (см.: 401, с.76-80).

Общественное явление рассматривается как единство предметного и идеального содержания, в этом суть понимания общественного бытия и это основа синтеза. Разработанные методологии исторического познания направ-

лены были на анализ предметного содержания общественных явлений, искомая методологическая парадигма хочет включить в исследование и идеальное содержание общественных явлений, общественного бытия. И самое сложное здесь - дать целостную картину исторической жизни, исторического явления или события (если будем понимать под общественным бытием только совокупность экономических отношений, то так и не подойдем к изучению идеального содержания общественных явлений, или, по-другому, духовной жизни общества, духовной компоненты истории, ограничимся перечислением достижений в области распространения знаний, успехов науки, искусства и т.п.).

Логическое учение идеал-реализма С.Франка состоит в том, что идеальное и реальное суть вообще и везде не самостоятельные и отрешенные области бытия, а лишь зависимые и соотносительные стороны конкретного сверхвременного единства бытия - единства, в силу которого все единичное и временное, то есть всякая конкретная реальность, имеет свою идеально-вневременную сторону, и, наоборот, все идеально-вневременное необходимо связано с временной реальностью. Общественное отношение, или явление, с одной стороны, есть нечто идеальное, то есть имеет некоторый объективный смысл, одинаковый для всех его участников, и не сводимый ни к чувственной реальности материального мира, ни к субъективно-индивидуальной реальности душевной жизни, и, с другой стороны, конкретно живет в чувствах, стремлениях, верованиях и действиях живых людей, в нем соучаствующих (см.: там же, с.80-81).

Бытие и сознание, реальность и идеальность суть соотносительно-связанные моменты общественной жизни, ее субъективная и объективная сторона, и нельзя говорить о первенстве той или другой. Духовная жизнь творится общественным бытием, а последнее, в свою очередь, творится целостной духовной жизнью человечества то и другое творится совместно единством общественно-духовного бытия человечества (см.: там же с.92).

С.Франк рассматривает общественное бытие в связи с категорией времени, что также важно методологически (например, для обоснования "вчувствования", "переживания" как методов исторического познания). Его воззрение сводится к следующему: общественное бытие в качестве живой идеи или объективной духовности никогда не бывает сосредоточено всецело в преходящем миге настоящего; во всяком временном разрезе общественного бытия прошлое и будущее реально присутствуют и соучаствуют в единстве с настоящим, так как нормы общественности придают общественному бытию характерную непрерывность или независимость от времени (см.: 402, с.83).

Марксистская философия, как уже упоминалось, также опирается на категорию общественного бытия, на категорию деятельности, которые, ко-

нечно, взаимосвязаны. Прекрасный, на наш взгляд, анализ идей К.Маркса и их развитие весьма актуально звучащие дает Г.С.Батищев (см.: 37).

Прежде всего он отмечает, что именно деятельность образует собой весь культурный мир общественного человека, "человеческую действительность". "Деятельность и есть "способ бытия" всей этой действительности ... Человек узнает себя в этом действительном объективно-субъективном процессе. Он выходит из царства теней и отзвуков, иллюзий и симптомов культурно-исторического мира в самый этот мир. Он обретает себя не в отгороженной и изолированной от объекта сфере "чистой" субъективности ... а в процессе реального и идеального освоения природы и строительства культуры, которая есть процессирующее тождество субъекта и объекта как противоположностей" (37, с.81).

Субстанциальность человека постигается в деятельности, а человеческая деятельность предметна. "Предметность есть всеобщий, ... единственный первоисточник творческой силы человеческого деяния - той подлинной силы, которая созидает исторически бесценное и непреходящее" (там же). С предметной деятельностью связана и активность человека. Деятельность представляет собой "открытый" процесс, что означает ее стремление вовлечь все в сферу своего собственного движения. "Но она стремится к этому не ради переработки и переплавки всего по образу и подобию изначально данной конечной определенности, не ради наложения на предметное содержание все нивелирующей печати одной-единственной меры и сущности, а ради обретения себя во всем подлинном, неискаженном богатстве мер и сущностей мира. Она не навязывает миру унылое однообразие по заранее фиксированному масштабу, а воссоздает его как свой собственный предметный мир" (37, с.84). Здесь Г.Батищевым фиксируется единство бытия и познания (в предметной деятельности) и отвергается механистическое миропонимание.

Раскрывая содержание деятельности и тем самым человеческого исторического бытия, Г.Батищев объясняет органическую связь человека с природой. Деятельность совершается согласно логике каждого собственного предмета; человек находит себя в предметном мире, но не в качестве одного из предметов или их совокупности. "Он обуславливает себя предметностью ... но в то же время это именно он сам себя обуславливает ею, и в противном случае она вовсе не есть для него предметность". Чтобы обращаться с каждым особенным предметом, взятом в его логике, имманентной мере и сущности, чтобы обуславливать себя им, человек "должен делать определениями своей деятельности универсально-всеобщие определения всей действительности и принимать на себя как вершителя деятельности субстанциальный характер". Эти определения и этот характер человек наследует у природы. Поскольку человеческая деятельность сама делает своей логикой имманент-

ную сущность предметов, она выступает как самодеятельность, обретая в процессе самодеятельности самостоятельность и суверенность, человек становится субъектом деятельности. Одновременно осваиваемое им богатство содержания природы получает определение объектов его деятельности. Человек может быть субъектом как субстанциальная, универсально-всеобщая сила самой природы, причем природная субстанциальность рассматривается Г.Батищевым как "динамический процесс незавершенного становления", становления субъекта (см.: 37, с.86-89).

Но человек не может быть субъектом в самой природе как и собственная непосредственно природная сила. Человеческая действительность возникает только как выходящая за границы природы, где создаются принципиально новые возможности, которые для природы как таковой выступают как невозможности, где совершается творчество. "Человеческая предметная деятельность как раз и есть процесс, в котором субстанциальность природы творчески "достраивается" до невозможного в самой природе и одновременно осваивается как природная" (37, с.89). Человеческая действительность, по определению Г.Батищева, царство культуры, царство творческого наследования субстанциальности природы и одновременно наследующего его творчества. "Предметная деятельность есть строительство культуры как единство и тождество освоения и творчества" (37, с.89). Человек, таким образом, уже реализует себя вне власти непосредственной природной детерминации, а как существо, образованное культурой. "Прогресс предметной деятельности образует собой культурно-исторический процесс. Потому субъект и объект деятельности получают определения культурно-исторических" (37, с.90).

Культурно-исторический процесс есть созидание человеком себя самого посредством созидания предметного мира культуры. Это процесс производства. "Итоговый и главный, все в себе резюмирующий результат производства есть всегда в конечном счете именно сам человек как субъект" (37, с.90). Это человеческое производство человеческой действительности.

Быть культурно-историческими субъектами деятельности, пишет Г.Батищев, могут только сами конкретные человеческие индивиды. "Помимо .этих индивидов и наряду с ними, нет и не может быть никакого субъекта исторического процесса ... Нельзя понять конкретность человека, если истолковывать индивида как нечто производное, как некий вторичный продукт по отношению к первичному Обществу-Субъекту."(37, с.91). Но быть культурно-историческим субъектом не в состоянии ни один индивид непосредственно как таковой, изолированный от своей общественной связи. Вне общественных связей индивид абстрагирован от своей человеческой действительности.

Противоречие, таким образом, состоит в том что культурно-

исторический субъект "не вне- и не наиндивидуален", но и не индивидуален". Это противоречие разрешается в социальном индивиде, то есть опосредованном социальным целым; это индивидуализация социального целого. "Культурно-исторический субъект деятельности и есть не что иное, как тождество общественного человека и человеческой общественности. Он не заточен в непосредственное бытие изолированного индивида, но и не стоит вне и над индивидами - он меж индивидуален" (37, с.93).

Г.Батищев формулирует важный методологический принцип "Культурно-исторический процесс производства есть общественно-индивидуальный процесс. Это значит, что общественная история не имеет в конечном итоге никакого смысла, кроме развития субъекта, т.е. кроме развития "сущностных сил" самих человеческих индивидов". Одновременно это значит, что индивидуальное развитие человека в деятельности и есть самая глубокая движущая "причина", толкающая вперед историю, и что именно этим развитием "измеряется" и подлинным образом оценивается общественный прогресс" (37, с.93). История - процесс самопродуцирования субъекта-человека, опосредованный изменением объектов. "...Нет ровным счетом ничего в общественных предпосылках истории и в общественных ее результатах, кроме действительности самого человека" (37, с.94).

Во-первых, методологически значимо здесь то, что историческое познание исходит из имманентной сущности исторического процесса. Человеческие параметры истории в истолковании Г.Батищевым К.Маркса, имманентны производству и воспроизводству человеческой действительности (производство и воспроизводство человеческой действительности и есть содержание исторического бытия). Общества нет вне связей и отношений между индивидами, эти отношения имманентны их собственной деятельности, самой же деятельностью построенные, поддерживаемые и развиваемые формы. "Это тождество общения и активности, это сама деятельность в ее межиндивидуальной взаимности, или взаимодействие деятельностей" (37, с.95).

Во-вторых, в истории мы имеем дело как бы с двумя полностью не совпадающими процессами: развитием общества в его более или менее устойчивых формах (которые воспринимаются как наиндивидуальные, им придается самостоятельная сущность) и развитием собственно человека, развитием личности, полностью общественными формами, структурами не охватываемым (эта тема, которая освещалась и освещается не только историками, но и психологией, в частности, в психоанализе). Но исторический анализ исходит из того, что опосредованные, абстрактные, превращенно-безличностные формообразования "в конечном счете и в целом" суть лишь модификации отношений человека к человеку. Г.Батищев цитирует К.Маркса: "...Именно личное, индивидуальное отношение индивидов друг к



другу, их взаимное отношение в качестве индивидов создало - и повседневно воссоздает существующие отношения" (37, с.95).

Понять общественные феномены, которые представляются безотносительными к человеку и несоизмеримыми с отношениями индивидов - значит "разыскать скрытые и сложно-опосредованные основания этих феноменов в живом, активном общении друг с другом, значит вывести и объяснить все социальное, кажущееся чем-то внечеловеческим, из взаимодействия человеческих деятельностей" (37, с.95). Речь может идти об отношении к результатам деятельности как вещи (см.: 443, 444, 445, 446), о чем ниже будет сказано в IV главе.

В-третьих, признается наличие предпосылок познания, которые не могут быть отброшены как метафизические сущности, поскольку они заключены в самой деятельности непосредственно, в том числе в познании (а не есть внешние по отношению к нему, заранее предустановленные и т.п.). Общественное изменение, включая и изменение науки, возникает из собственного изменения субъектов деятельности; соотношение норм познания с общественным изменением (социальной детерминацией) не может быть расценено как релятивизм; как раз абстрактное понимание субъекта приводит к релятивизму. "Человек таков, каким сформировала и образовала его предметная деятельность во взаимодействии с другими деятельностями, таков, каковы его активные связи общения с другими людьми" (37, с.96).

В каждый исторический момент человек имеет границу возможного и невозможного, но он ее постоянно преодолевает, или трансцендирует. Это значит, что человек не имеет "собственной" конечной природы, одной, раз и навсегда ограниченной сущности. Человек есть трансцендирующее существо (о трансцендировании человеком себя в познании, вглубь себя, в другого человека писал С.Франк, о трансцендировании Я в Ты писали М.Бубер, М.Шелер см.: 69, 402). Трансцендирование человеком своих границ возможно благодаря обогащению им своего предметного мира, но индивид "лишь постольку обретает предметное содержание, делает его включенным в предметный мир, которым он живет, и превращает его в действительность самого себя, поскольку он обогащает также и формы своего общения с другими индивидами этим предметным содержанием. Деятельность может воспроизводить логику предмета лишь тогда, когда она строит одновременно и общение между индивидами..." (37, с.97). Г.Батищев приходит, таким образом, к понятиям распредмечивания и опредмечивания.

Распредмечивание Г.Батищев определяет как "процесс превращения определений предмета деятельности, ... каков он себе и для себя, - в логику действия человеческой способности; это погружение относительно "спокойного" объективного бытия в "беспокойство" процесса субъективности;

это аутентичный "перевод" объекта, каков он есть в его собственной мере, сущности и т.п., на "язык" живых сущностных сил субъекта и выращивание этих сил из предметных форм культуры... это принятие человеком как культурно-историческим, общественно-индивидуальным субъектом "эстафеты" субстанциальности, т.е. принятие на себя антиномичной проблемности и незавершенности мира; это взаимная "открытость" навстречу друг другу человека и мира" (37, с.98).

Иначе говоря, распремечивание делает объект, который существовал безотносительно к культурно-историческому общению индивидов, содержанием их собственных форм общения друг с другом; распремечивание связано с языком общения, языком культуры. Здесь легко просматривается выход на проблему понимания, на проблему диалогичного познания.

Распремечивание осуществляет "перевод" природы и предметных форм культуры на "язык" сущностных сил "общественного и общающегося с другими индивидами человека, т.е. на субъективный "язык" самих способностей как живой культуры" (см.: 37, с.99). В процессе распремечивания происходит переход в новые предметные формы (можно привести аналогию с историческим познанием, когда изучаемая прошлая культура, будучи понятой, переводится на язык культуры изучающей, настоящей).

Под опредмечиванием Г.Батищев понимает "запечатление живой активности как процесса жизни человеческих сущностных сил в предмете, это превращение логики действия субъекта в свое предметно-зафиксированное изображение и обретение субъектом своей действительности в объектах, несущих на себе и хранящих образ его деяния..." (37, с.99).

В процессе опредмечивания происходит самовоплощение человека, созидание им предметного мира своей культуры. В мире культуры человек утверждает свою субъективность поскольку "обретает объективную действительность самого себя как субъекта". В опредмечивании человек выступает как индивидуализированное социальное целое, результатом опредмечивания является произведение. В своих произведениях человек находит "для себя и для других явное предметно-фиксированное выражение того, чем он смог и сумел стать и кто он таков на деле" (37, с.100). Произведение продолжается и завершается в других субъектах, можно сказать, что процесс опредмечивания имеет и социальный источник и социальный адрес, так как другие субъекты распремечивают созданное произведение. "...Адрес процесса опредмечивания бесконечен - это не индивид или группа индивидов в их ограниченности "здесь" и "теперь", а индивид как олицетворение человечества и человечество в его неограниченном прогрессировании. ... Опредмечивание делает произведение "зеркалом" человеческого общения - предметным "зеркалом" человеческой сущности, открывающей себя навстречу всем тем, кто только спосо-

бен увидеть в этом "зеркале" излучение жизни его создателя, быть может, уже угасшей в своем непосредственном бытии!" (37, с.100-101).

Процесс опредмечивания включает индивида в систему общественных связей и отношений, в ходе которого происходит становление и развитие всемирной культурной истории. Распредмечивание и опредмечивание образуют тождество в деятельности, и процесс человеческого производства представляет собой "самопродуцирование культурно-исторического субъекта", поэтому и в материальном производстве определяющими являются "всеобщие моменты деятельности".

Самоочевидно следует вывод, что анализ исторического бытия, исторической деятельности через категории распредмечивания и опредмечивания не только включает марксизм в диалог с герменевтикой (или обеспечивает их взаимодополнение, синтез), но и обосновывает изучение, рассмотрение отдельных сторон, моментов исторического процесса в их единстве. Отдельные исторические моменты могут быть не только структурированы, разложены и т.п., но и исследованы с точки зрения исходного понимания, обоснования признания их сущностного единства. Тогда происходит не разделение методов - эти - для субъективного в истории, те - для объективного, а их синтез. Структурируя деятельность, допустим, как текст, мы все равно фиксируем в ней распредмечивание и опредмечивание, тем самым устанавливаем, раскрываем единство субъективного и объективного не отвлеченно-абстрактно, а конкретно. При этом не исключаются и методы отдельных естественных наук для решения частных вопросов (например, определение состава материалов, уточнение даты и т.д.), ни методы математики, математического анализа и моделирования (ими широко пользуется текстология), ни методы макроисторического и макросоциологического исследования (вносящие все-таки определенную системность); преодолевается, как говорил М.Блок, и "антикварный" интерес к истории.

На взаимосвязь марксизма и герменевтики обратил внимание Ю.Хабермас в своей теории коммуникативного действия и различных ее приложениях (в политике, морали). Он считает, что социальные науки не должны пренебрегать герменевтикой, поскольку любая попытка подавить проблему интерпретации была бы разрушительной. "Любое значимое выражение ... может быть идентифицировано с двойкой перспективы, как наблюдаемое событие и как понимаемое воплощение значения" (515, Р. 23). Чтобы уловить и установить значение, нужно участвовать в каком-то (актуальном или воображаемом) коммуникативном действии, в ходе которого высказывание употребляется таким образом, что понятно говорящим, слушающим и окружающим, принадлежащим одной и той же речевой общности. Особенностью герменевтики, с точки зрения Ю.Хабермаса, является то, что она требу-

ет участия, а не просто наблюдения, то есть, если говорить в категориях распремечивания и опредмечивания, то процесс познания сам включает распремечивание и опредмечивание, а не только их наблюдает, они характеризуют деятельность субъекта познания (см.515, Р. 23-27).

В.Дильтей, как известно, полагал, что "науки о духе" имеют своим предметом объектификацию (воплощение) жизни, что только через идею объектификации жизни мы проникаем в самую природу исторического. Нужно исходить из реальности жизни, которая включает в себя все аспекты, все проявления сознания, которые, в свою очередь, объективированы в более или менее устойчивых формах "объективного сознания" (разума). К ним В.Дильтей относит искусство, религию, философию и т.п. Стремясь выяснить сущность жизни в связи с признанием субъективно-деятельностной сущности человека, В.Дильтей приходит к выводу об объективации, объектификации, объективном разуме, который может быть понят как трансцидирование сознания. Источник ценностей и целей В.Дильтей видит во взаимодействиях людей, которые (взаимодействия) образуют целостную систему, исторический мир (см.: 496, Р.124-131).

Г.Батищев отмечает, что процесс деятельности является продуцированием идеального, деятельность выступает как единство и тождество противоположностей реально-преобразовательного и идеально-преобразовательного процессов. Посредством идеального преобразования особенных предметов человек как бы "извлекает" из предметов имманентную им всеобщность и создает орудия овладения ею - "всеобщие" предметы, воплощающие в своей функции внутри культуры универсально-всеобщие определения всей действительности" (37, с.105). С идеальным преобразованием предметов связаны и раскрывают его процессы осмысления, означивания, символизации, тетические и интенциональные акты.

"Включая предмет в систему деятельности и тем самым в систему своей культуры, человек населяет его огромным множеством идеальных значений, совершенно отличных от реального изменения его реальной формы: предмет "означает" все то, что деятельность заставляет его "означать" в соответствии с логикой, распремеченной в других предметах и опредмеченной в данном хотя бы фрагментарно. И только вместе со всеми этими идеальными своими значениями (а отнюдь не просто как реальное тело с реальной формой) каждый предмет культуры вполне конкретен как предмет человеческой действительности, как человеческий предмет" (37, с.105).

Г.Батищев подчеркивает, что нельзя назвать деятельностью процесс, который сводится только к реальным изменениям в реальных вещах, добавим, что такой процесс не может быть назван также историей общества. Историческая преемственность заключена в наследовании деятельностей, в

единстве их предметного содержания и активности.

Действительно, распремечиванию не поддается ни реальная форма, изолированная от ее идеальных значений, ни языковые и символические формы, изолированные от идеально представленных в них процессах жизни. И опредмечивание также не сводимо ни к одному только реальному изменению предмета, ни к одним языково-символическим преобразованиям, а предполагает их единство как единство "дельного Слова и осмысленного Дела" (см.: 37, с.105-106).

Деятельность представляет собой также процесс целепродуцирования и целевыполнения, поскольку распремечивание действительности обуславливает способность самопроецирования и ориентацию на будущее.

Изложенная концепция позволяет в ином ракурсе посмотреть на проблему социальной детерминации познания, которая понимается не как внешняя по отношению к познающему субъекту, а как самодетерминация, "детерминация производства культурно-историческим субъектом самого себя посредством производства своих объектов на основе освоения природы..." (37, с.108, см. также: 274, 275, 276, 277, 278).

Многие философы и историки отмечали эту взаимосвязь материального и идеального в историческом бытии. К.Мангейм, например, писал, что есть конкретная историческая форма бытия, которая может быть понята как "конкретно значимое", то есть как реально функционирующее, и поэтому реально определяемое жизненное устройство (см.: 251).

К.Ясперс выражает эту же мысль следующим образом. Он пишет, что от характера труда и его разделения зависят структура общества и жизни людей во всех ее разветвлениях. "Нет никакого сомнения в том, что разделение труда и его организация затрагивают важные структуры нашей жизни и нашего общества". Однако решающим для сознания трудящихся субъектов является, что они производят, для какой цели, по какой причине и как это в сознании субъекта отражено. Не отрицая, что труд определяется необходимостью удовлетворять совокупность человеческих потребностей, К.Ясперс, тем не менее, считает, что труд, влияние техники и отношение к ней зависят от того духовного мира, от того типа мышления и поведения, на который она воздействует. Существенно в историческом познании то, как и в качестве чего человек сознает свой мир, в котором он осознает себя, само бытие, свою сущность, трансцендентность (см.: 471, с.124-149).

Подведем некоторые итоги. Мы видим, таким образом, что анализ категории исторического (общественного) бытия, вообще исторического имеет методологическое значение и во многих исследованиях философов и историков присутствует, давая возможность решить весьма существенные проблемы исторического познания, о которых упоминалось выше.

Думается, что не следует ограничиваться определением, что история - это процесс развития общества, разворачивающийся во времени, в этом определении, как правило хотят подчеркнуть единство материального и духовного. Но возникает вопрос - развитие чего? (То, что в названном определении время трактуется механистически, мы здесь опускаем - это отдельная тема).

Если мы говорим, что исторический процесс - единство материального и идеального бытия, то бытие в таком понимании является абстракцией и дело кончается поисками "главной причины" Очевидно, нужно различить два смысла употребления категории "бытия" - онтологический и гносеологический. Когда говорят: исторический процесс - единство бытия и сознания, то имеют в виду гносеологический смысл, отвлечение для обозначения материального (однако если понимать материальное как объективно существующее, опять возникает проблема).

На наш взгляд, адекватнее говорить о единстве бытия (в онтологическом смысле) и его материальной и идеальной сторонах (которые выделяются гносеологически).

Оба подхода, между тем, имеют в виду одно, но из-за отсутствия в научном дискурсе понятий, обозначающих целостность, мы испытываем трудности словоупотребления; главное - не свести все к этим трудностям: выяснив общее понимание, идти дальше, иначе исследование приобретет лингвистическую окраску; как подчеркивал Г.Шпет, история как наука имеет своим предметом исторический процесс его эмпирическом обнаружении, а не разъясняет его онтологическое содержание (см.: 445, с.24).

Первостепенное значение в анализе категории исторического бытия имеет выяснение сущности социального, социальности, исторического времени, собственно, исторического, что дает возможность выйти на методологию изучения субъективного, духовной жизни общества.

В изучении субъективного немаловажно выяснение взаимодействия личности и общества, в обществе, понимаемом как система общественных отношений, мы всегда можем наблюдать развитие общественных форм, с одной стороны, и человека - с другой.

Категория исторического бытия ориентирует на изучение больших групп людей, коллективов, личностей, отдельных культур и т.п. в связи с целым.

Историческое бытие понимается как развивающееся, качественно изменяющееся во времени. Этот принцип методологически значим: одна эпоха отличается от другой не количественно (в эту эпоху умели то-то, не умели это, знали то, не знали то и т.п.), а качественно. Каждая историческая эпоха рассматривается как новое качество бытия, представляющее собой целостность, свои особенности течения времени и его осознания, пульсацию жизни,

отличающиеся своими принципами организации и деятельности. Поэтому переносить принципы жизни с одной эпохи на другую вряд ли возможно, надо исходить из самой описываемой эпохи, понимая тот мир, в котором жили и действовали люди. Мир понимается не как природная данность, а созданный людьми мир настроений, идеалов, символов. Это не означает релятивизма, так как элементы общественной жизни остаются (меняется их содержание), основа развития - бытие - остается, оно исторично, качественно изменчиво и определено. Качественное, говоря языком Л.Карсавина, является условием познаваемости исторического процесса и объективности познания. "Бескачественного или особого-качественного субъекта или души просто нет, и нечего говорить о какой-то его непознаваемости или трансцендентности" (185, с.30).

В заключение параграфа отметим, что понятие "историческое бытие" имеет двойное значение - как способ существования общества и человека, второе - подразумевает исторический характер бытия вообще. Поэтому будем иметь в виду, что историческое познание имеет широкое значение, в которое входит и познание самого субъекта познания.

Заканчивая краткий анализ категории бытия, заметим следующее. Смысл и значение учения о бытии, на наш взгляд, определяются тем, что в нем постулируется наличие единства - материального и духовного, рационального и чувственного, рационального и иррационального. Утверждается принцип общей бытийной основы субъекта и объекта познания, принцип одного источника субъекта и объекта познания, их единства - насущная проблема современного исторического познания.

Категория бытия фиксирует наличие смысла, осмысленности как основного содержания духовной жизни; формы и способы осмысления бытия могут быть различными - литература, философия, искусство и т.д. Однако в современных научных понятиях выразить сущность бытия, единство бытия сложно, но это можно осуществить путем спекулятивных рассуждений, в форме нарратива.

С бытием связано положительное решение вопроса об объективности и истинности познания. Основа постижения истины, как уже отмечалось, заключается в уверенности в том, что другое - есть, этот тезис вытекает из признания общей, одной бытийственной основы субъекта и предмета познания.

В решении познавательной задачи мы сталкиваемся с подлинным бытием и истиной не на уровне истинного суждения и не на уровне рассудка, а на уровне более глубоком, чем сознание. "...Бытию данного предмета и тем самым его истине предшествует бытие как таковое и тем самым истина как таковая, совпадающие с бытием как таковым и истиной как таковой познающего субъекта" (438, с.65).

Бытие раскрывается в истории (или исторически), истина тоже раскрывается в истории, история сохраняет истину - в мысли, в духовной культуре - тем самым она сохраняет бытие (изменчивость, текучесть времени как бы прерывается), поэтому познание прошлого, история как постижение прошедшего бытия возможна. "История, в которой бытие открывается, сохраняет бытие как истину, однако в том только случае, если мысль делает истину своим настоящим ... делом. Когда истина действительно оказывается настоящим делом мысли, это имеет для мысли самые решительные последствия: она перестает быть чужой бытию и, постоянно обретая бытие как настоящее и тем самым давая ему будущее, не просто погружает бытие в стихию времени, но образует историю. Это имеет самые решительные последствия и для бытия: оно перестает быть чужим мысли и, постоянно пребывая настоящим делом мысли и тем самым обретая будущее, не просто погружается в стихию времени, но образует историю. ... В истине снимается временность познания и бытия, а в истории истина получает будущее" (438, с.79). Единство истины и бытия возможно, следовательно, только в истории. Такой вывод приводит к новому взгляду на историю и историческое познание: подчеркивается философское, общеметодологическое значение проблем познания истории, а также то, что в рамках старых схем исторического познания эти проблемы не могут быть адекватно решены.

Кроме того, принцип единства бытия раскрывает и единство природы и общества, понимание истории в связи с природой, космическим целым.

## § 2. Время и историческое познание

Общеизвестно методологическое значение философской категории "время". Но для исторического познания, становления и формирования исторического сознания эта категория особо значима. Поскольку предметом истории как теоретического построения является прошлое - отделенное от настоящего и будущего, - то время, во всяком случае, принадлежит к важнейшим ее понятиям. Уже в силу его отношения к другим составным частям этого построения время обретает особое значение. Оно действительно именно в истории." (149, с.517).

М.Хайдеггер, подчеркивая связь времени и бытия пишет, что бытийная история определяется "уместностью вмещающего бытия, в каковом вмещении как уместность, так и вмещающая местность, давая знать о самих себе, удерживают себя. Удержание себя по-гречески значит эпохе. Отсюда речь об эпохах истории бытия. Эпоха здесь означает не временной отрезок в происходящем, но основную черту уместности, неизменное удержание ею самой



себя в пользу внятности вмещаемого, т.е. бытия в аспекте углубления в сущее" (см.: 415, с.396). Прояснение категории времени, выявление ее методологического значения позволяет раскрыть содержание исторического бытия и указать на особенности исторического познания. Основная категория, с которой связано изучение истории, - время, поскольку только при конкретном продумывании живого содержания этого времени и получается история.

Весьма распространенным является определение истории как науки о времени, о социальных процессах, изменяющихся и развивающихся во времени (97, с.54). Время выступает необходимым условием человеческой деятельности, ее структурной расчлененности, исторического развития с учетом продолжительности процессов, с учетом их изменения, регулярности, прерывности и непрерывности, равномерности и неравномерности (см.: 97, с.55). На первый взгляд эти положения бесспорны и самоочевидны, но при чуть более внимательном их рассмотрении можно заметить "налет" механицизма, имеющий место прежде всего в языке, и кажется, преодолеть его совсем не просто. Мы понимаем, что исторический процесс, человек ни в какое время как некий поток длительности не "помещен", но автоматически продолжаем говорить о "развертывании процесса во времени". И, очевидно, будет еще предпринято немало исследований в разных областях знания прежде чем появится более адекватная формулировка.

При анализе времени в связи с историческим познанием следует, на наш взгляд, иметь в виду такие общеметодологические принципы, как различие онтологического и гносеологического времени, времени и движения. Историческое время само по себе, как длительность не существует; есть материальные объекты, их совокупность, качественно разные уровни организации мира, определенным образом проявляющие себя, развивающиеся, функционирующие, характеризующиеся с точки зрения последовательности, длительности, ритма протекающих процессов, что и зафиксировано в категориях "разных времен" - биологического, химического, социального, исторического и т.п. (см.: 24). Категория "исторического времени" имеет, преимущественно, гносеологическое значение (хотя отделить аспекты онтологический и гносеологический в историческом познании, как мы увидим, вряд ли целесообразно). Историческое время может быть представлено как условие построения исторических абстракций (336, с.249); понятие исторического времени связано с системой научных процедур, направленных на познание прошлого (421, с.11). Категория исторического времени может использоваться метафорически, когда обозначается степень интенсивности социально-исторических процессов ("время остановилось", "время резко ускорило свой ход" и т.п. (см.: 24, 336).

Также существенно различие между понятием о времени и его измере-

нием.

Существует и такое понятие, как природное время - оно обозначает такое время, "в котором господствует" закономерность причинно-следственной необходимости; в мире природы как таковом нет действия человеческой свободы, поэтому в мире природы "настоящее время" не может иметь какого-нибудь самостоятельного значения. Подчиняясь необходимой закономерности, природное время никогда не идет согласно своему "свободному" самоопределению. Человек, не будучи всемогущим, способен действовать в качестве свободного субъекта. Это вычленение природного времени опять-таки гносеологически, методологически условно, своего рода "единство времен" обосновывается обращением к опыту неевропейских культур, разработкой и решением экологических, а также специально-научных проблем (например, гипотеза генерирующего потока - см.: 216).

Акцент на историческое время делается с целью критики механистического мировоззрения, неисторичного по своей сути; механицизм исходит из вечной неизменной природы человека, из идеи атомизации общества и, как следствие, абстрактного представления о субъекте. "...Категории абстрактной личности, естественного состояния, общественного договора... не могут иметь никакого отношения к моменту времени... Для последовательного механизма в личности нет и не может быть никаких сил, которые бы утверждали ее временное и конечное бытие" (см.: 16, с.53, 79). В противоположность механицизму историческое мировоззрение исходит из того, что сущность, цель, ценность жизни, сущность социальности, истории и времени в его человеческом смысле не может быть сведена ни к физике, ни к другим частным естественнонаучным определениям. Время может быть измерено и сосчитано в тех или иных отвлеченных единицах, но оно всегда есть нечто иное и большее, чем этот счет и измерение; это не поток и не ход небесных часов. "Если бы мы только "плыли" с этим потоком, мы никогда не узнали бы его течения, как не замечаем скорости стремительно несущего нас лайнера. Мы не имели бы ни возраста, ни истории, ни культуры как состояний, которые определенным образом достигаются... А то, что мы имели бы в этом случае, было бы как движение часовой стрелки, чем-то пустым и условным, всецело заданным как по объему и ритму, так и по содержанию". Измерение в истории не чисто физическое измерение секунд, часов и т.п., а измерение значимости, содержательности событий. Время в истории всегда разное, по-разному связанное и по принципу, то ли посредством абсолютизации очевидного каузального фактора (например, экономического фактора истории), то ли посредством распространения до пределов целого какого-нибудь одного, как будто понятного в его субстанции процесса (например, в диалектике объективного духа у Гегеля) (471, с.199). Кроме того многими отмечается,

что монокаузальные объяснения - свойство психологии человека, как и стремление свести множественные причины к одномерным связям (см.: 463, с.114).

Диалектическое понимание времени, уяснение полихронности, диахронности исторического процесса, его альтернативного и пульсирующего характера приводит и к иному взгляду на историческую причинность. Она не только не сводится к жесткой детерминации исторической действительности (и исторического познания), но сама детерминация понимается как относительная, признаются другие, кроме причинной, виды детерминации. Л.А.Микешина называет виды не причинной детерминации - условная, функциональная, системная, управляющая (см.: 276, с.4). Сама причинность предстает как сложные причинно-следственные взаимоотношения; заслуживает рассмотрения в историческом познании принцип дополнительности как одно из методологических оснований исторического объяснения.

Механистический и созерцательный взгляд на историческое время обуславливает анализ причин как внешних по отношению к историческому процессу, как бы сами причины ни были представлены (Разум, идеи и т.п.).

Возведение в абсолют принципа причинности может порождать дурную бесконечность причин: в объяснении того или иного исторического факта можно "выискивать" все новые и новые причины (поэтому учителю или преподавателю при желании легко можно "зарезать" ученика или студента, если он сводит историческое знание только к знанию причин: не удивительно не знать какую-либо причину, раскрывающую одну из множества исторических связей). В историческом познании делается акцент на понимание смысла того или иного исторического факта, на понимание содержания исторического времени, по-разному определенного и разделенного, по-разному наполненного и опустошенного. "Жизнь, история, процесс культуры процесс бытия, само развитие действительности... - все это опровергает истинность позитивистски-физикалистской абстракции времени, распространенной за пределы часового механизма и наложенной на всю действительность в целом... время не есть только форма деления, но есть прежде всего форма связи и определения. Оно не есть только мера измерения того или иного события, но прежде всего мера его изменения и становления ... мера человеческого становления." Н.Трубников, как когда-то А.Бергсон, В.Дильтей, Г.Зиммель, полагает, что именно жизнь, движение жизни, развитие и становление, последовательность и связь бытия является основой для более глубокого научного и философского понимания времени, исследование движения жизни раскрывает тайну времени и разрешает "сплошной его парадокс" (см.: 382, с.19-23; 12).

Также Н.Трубников следующим образом обосновывает значимость ка-

тегории исторического времени. Он, пишет, что человек и человечество нуждаются не только в понятиях "физического времени", не только в том, что может быть прочитано в строках или между строк физических исследований, но прежде всего в понятии социального и исторического времени, социально-исторического времени человеческого бытия и бытия человеческой культуры. Если понятие универсального вселенского времени может понадобиться нам для того, чтобы осмысленно и со знанием дела включить жизнь человека в жизнь вселенной, то понятие социального и культурного, социально-культурного и социально-исторического времени является необходимым, чтобы иметь возможность грамотно и со знанием дела включить жизнь и деятельность людей в мир человеческой культуры и истории; такое понятие необходимо, чтобы сделать человеческую жизнь и деятельность по-человечески осмысленными, чтобы и время своего бытия люди могли сделать "осмысленным, человеческим и человеческим". Человеческое время складывается в мире социальной истории, даже если и на фундаменте физической организации мира, но не в его толще (см.: 382, с.196-197).

Таким образом, время есть порядок, есть последовательность бытия самих вещей и событий, порядок их развития, внутренней связи и их взаимного чередования (см.: 382, с.197-198). Поэтому в историческом познании важна не столько фиксация моментов длительности, сколько связь событий, которая выражается в их длительности, ритмах смены и последовательности развития.

Принципиально важно для истории положение о том, что одно реальное время никогда не равно другому (даже равной с ним длительности), реальные события не столько сменяют друг друга, сколько вытекают одно из другого и накладываются одно на другое, образуя последовательности, необратимые и неповторимые. "Необратимость времени и неповторимость событий мира суть... по-разному выраженные понятия об одном и том же. И эта необратимость и неповторимость, неотвратимая последовательность изменений есть то, что составляет саму сущность идеи времени, саму сущность времени в его общефилософском определении, наиболее глубоком и полном... и непосредственно значимом для человека" (382, с.198). Такое понимание времени раскрывает и саму суть исторического и содержание, специфику исторического познания: история изучает индивидуально-неповторимое, пусть это и развитие человечества (см.: 32, 170, 173, 174, 182, 185), что не означает отрицания объективно-закономерных связей в историческом процессе. Понимание однократности и неповторимости мировых событий важно мировоззренчески: с точки зрения осознания человеком меры ответственности и свободы, осознания значимости своего, в том числе личного, бытия, его осмысленности. Категория времени, следовательно, взаимосвязана с катего-

рией смысла истории, смысла жизни, что ярко выражено уже у Августина (см.:2).

Однако признание однозначности смысла истории несет в себе опасность признания однонаправленности, заданности времени и, соответственно, истории, тотальности истории. К.Поппер, собственно, на этом основании опровергает историцизм (но не историзм), который, по его мнению, "видит главную задачу социальных наук в историческом предсказании", а "по основаниям строго логического характера предсказать течение событий невозможно" (321, с.10, 4).

К.Ясперс приходит к выводу, что спекулятивное размышление о будущем - не постижение однозначной возможности, а проникновение в сферу открытых возможностей и вероятностей. Задача человека заключается в том, чтобы жить в сфере исторических возможностей и видеть открытый мир, пребывая в нем, а не над ним; лишь в открытости возможностей сохраняется осмысленность поведения в частной сфере. "...Уверенность в том, что история может быть постигнута в ее целостности, является в наши дни едва ли не вполне естественным заблуждением. Здесь господствуют приблизительные, недостаточно отчетливые представления: ход вещей в своей совокупности детерминирован, по существу, установлен; при соответствующем исследовании эта детерминированность может быть познана; из прошлого с непреложной необходимостью следует будущее; процесс развития в будущем может быть выведен из прошлого. Все эти дурные прогнозы покоятся не столько на ложных в своей основе предпосылках, сколько на недостаточном понимании, нуждающимся в принципиальном пересмотре и достаточно глубоком проникновении в природу вещей." Тотальная (всеохватывающая) история и основанное на ней тотальное планирование исходят из того, что человек будто уже полностью познан, также как и общество, и можно на основе этого знания строить всеохватывающие прогнозы и легко "читать" книгу истории (см.: 471, с.198-201).

У Э.Фромма мы находим развитие идеи о необходимости осмысленной "жизни с риском", так как не знаем твердо "конечной цели" (см.: 406, 407).

Н.Трубников справедливо, на наш взгляд, указывает, что о направлении времени мы можем говорить в условном смысле. Реальное течение событий, являясь в каждом особом случае особым течением и особой последовательностью, имеет и свое особое "направление"; время как таковое вообще не имеет никакого особого направления, ибо включает возможность всякого вообще направления (речь идет, таким образом, об альтернативности исторического развития и альтернативного его понимания, о наличии нескольких тенденций - сюжетных линий этого развития). То, что обычно называется "направлением" времени, есть неадекватным образом выраженная идея вре-

менной последовательности. И "направление" этой последовательности может быть как "прямым", так и "обратным", "косным"; поскольку время есть порядок связи событий и их перехода из одного состояния в другое, от одних связей к другим, постольку говорить о "ходе", "направлении" времени нужно осторожно (см.: 382, с.200-201).

"Реальная связь времени и реальное его "течение" в отличие от времени механических часов заключается не в том, что оно протекает по какому-то однажды заданному руслу... Реальная связь времени состоит в диалектическом и диалектически противоречивом переходе из прошлого в будущее, где прошедшее есть как "прошедшее" из настоящего в прошлое, так и "прошедшее" из настоящего в будущее". Это двунаправленное движение (см.: там же).

Методологическое значение категории исторического времени определяется также его непосредственной связью с исторической причинностью.

Во-первых, понимание исторического времени как однонаправленного рождает представление о линейности исторического процесса, стремление к монокаузальному историческому объяснению, объяснению из экономического, идеологического, политического, религиозного и еще какого-нибудь "фактора". Четкое видение будущего сопровождается и четким видением пути, к нему ведущего, таким же четким видением причин, вызывающих следование по этому пути. Различные концепции, связанные с определением "направления времени" объясняются исторически обусловленным восприятием реальности; здесь мы выходим также на проблему прогресса, имеющую значение для определения конфигурации исторического процесса. Представления о направленности исторических изменений, как известно, менялись: Геродот вел историю от золотого века к железному, к упадку; в средние века история "была устремлена" к Страшному Суду и Спасению; в эпоху Просвещения исторические изменения понимались в соответствии с идеей о прогрессе разума и культуры. К.Ясперс считает, что ошибочность тотального понимания истории проявляется в монокаузальном мышлении, т.е. сведении всех явлений к одному причинному объяснению. Взгляд на время как на внутреннюю связь событий ориентирует и на анализ исторического развития, исторического события "изнутри", на поиск его смыслового содержания.

Во-вторых, поскольку порядок времени связан с порядком причинности, с отношением причин и действий и идея причинности требует идеи времени, постольку "нам придется выводить порядок причин из порядка времен". Причинное отношение как и отношение временное, есть отношение последовательности, в одном случае (при определении причинного отношения) мы абстрагируемся от длительности реального взаимодействия, в другом случае (при определении временного отношения), абстрагируемся от матери-

альной субстанции взаимодействующего.

Н.Трубников замечает, что причинное отношение может быть выведено из отношения временного, и, наоборот - временное из причинного. "Каких-либо оснований для выбора и предпочтения, помимо особенностей теоретической концепции, в рамках которой этот вывод осуществляется, у нас нет, тем более оба определения или оба взаимодействия ... относятся к определению одного и того же предмета, т.е. к одной и той же объективной связи, различными определениями которой они являются" (см.: 382, с.205-206). Таким образом, вопрос будет заключаться в том, достаточна или нет та теоретическая концепция, на основе которой взаимосвязь причинного и временного будет определяться. Также можно говорить о пространственно-временном единстве, определении времени через пространство и наоборот.

В-третьих, в связи с историческим временем в историческом познании рассматривается вопрос о прямом и обратном (регрессивном) действии причин (см.: 31, 32, 170, 173, 416, 417, 421). Регрессивный характер исторической причинности выражается в движении от следствий к причинам, в объяснении настоящего из прошлого. Регрессивный способ объяснения апеллирует к тому, что мотивы действий можно узнать после наступления событий (здесь кроется опасность психологизации исторического познания; выявление психологического - только один из способов исторического объяснения). Прямой поиск причин связан с имеющимся историческим знанием, в том числе знанием исторических тенденций, социологических законов, социально-психологических законов, охватывающих деятельности масс людей на протяжении длительного времени.

Объяснение от следствий к причинам обуславливает гипотетический, вероятностный характер выводов в историческом познании (см.: 234, 396, 455).

В анализе содержания исторического времени мы обращаем внимание на такие моменты, как полихронность, асинхронность, диахрония (последовательность) и связанные с ними вопросы методологии.

Полихронность связана с тем, что в структуре общества присутствуют элементы всего спектра социальных отношений, обладающие своими специальными временными характеристиками. Каждой сфере социальности - политике, праву, экономике, идеологии и т.д. присущ свой ритм движения, своя критическая точка как момент полной зрелости, своя периодичность циклов развития. Хорошо известны примеры несовпадения темпов процессов экономического и политического развития, экономико-политического развития и развития художественного творчества, развития искусства и нравственного развития. На данной исторической стадии могут совмещаться элементы общественных отношений разного возраста, отжившие, зрелые и только зарож-

дающиеся, особенно богата примерами разновозрастных структурных элементов культурная жизнь. Так как существует неравномерность развития внутрисистемных элементов общества, то можно говорить об асинхронности стадильной принадлежности исторических явлений, процессов, отношений: на одном временном или локальном срезе, на одной стадии развития взятого в целом общества фактически существуют исторические явления разной стадильной принадлежности или различных временных структур; существует внутрисистемная одновременность. Поскольку эти исторические явления имеют свой ритм, темп, частоту событий, то они могут быть изучены в своих границах соответствующим им образом; различные множества исторических явлений как бы образуют свои истории - государства, экономики, науки, образования и т.д.

История предстает как нелинейный, многомерный, иерархически структурированный процесс, континуитет может быть изображен как совокупность и взаимодействие сюжетных линий или сосуществование дискурсов (в терминологии М.Фуко).

М.Бахтин, например, анализирует хроноструктуру средневековых праздников. Он пишет, что празднество всегда имеет существенное отношение к времени. "В основе его всегда лежит определенная и конкретная концепция природного (количественного), биологического и исторического времени. При этом празднества на всех этапах своего исторического развития были связаны с кризисными, переломными моментами в жизни природы, общества и человека. Моменты смерти и возрождения, смены и обновления всегда были ведущими в праздничном мироощущении. Именно эти моменты - в конкретных формах определенных праздников - и создавали специфическую праздничность праздника".

В условиях классового феодально-государственного строя эта праздничность, связь с высшими целями человеческого существования, с возрождением и обновлением могла осуществляться в неискаженной полноте и чистоте только в карнавале и в народно-площадной стороне других праздников. "Праздничность здесь становилась формой второй жизни народа, вступавшего временно в утопическое царство всеобщности, свободы, равенства и изобилия."

Официальные праздники средневековья никуда не уводили из существующего миропорядка и не создавали никакой второй жизни. Они освящали, санкционировали и закрепляли существующий строй. "Связь с временем стала формальной, смены и кризисы были отнесены в прошлое. Официальный праздник, в сущности, смотрел только назад, в прошлое и этим прошлым освящал существующий в настоящем строй. Официальный праздник, иногда даже вопреки собственной идее, утверждал стабильность, неизменность и



вечность всего существующего миропорядка: существующей иерархии, существующих религиозных, политических и моральных ценностей, норм, запретов. Праздник был торжеством уже готовой, победившей, господствующей правды, которая выступала как вечная, неизменная и непререкаемая правда... В противоположность официальному празднику карнавал торжествовал как бы временное освобождение от господствующей правды и существующего строя, временную отмену всех иерархических отношений, привилегий, норм и запретов. Это был подлинный праздник времени, праздник становления, смен и обновлений. Он был враждебен всякому увековечению, завершению и концу. Он смотрел в незавершимое будущее" (см.: 43, с.12-13). Без такого анализа "разных социальных времен" и разных восприятий времени представление о культуре средневековья было бы неполным, а творчество, в частности Ф.Рабле, и непонятым.

М.Хайдеггер замечает, что последовательность эпох, вмещаемых бытием, и не случайна, и не может быть вычислена как неизбежная. И все же дает о себе знать уместность в имеющем место, послушность во взаимной переключке эпох. Они перекрывают друг друга в своей последовательности, так что начальная вместительность бытия как присутствия оказывается разными способами все более и более скрыта (415, с.396). Каким образом может быть познано бытие через свою полихронность, через "наслоения" эпох? С одной стороны, М.Хайдеггер говорит, что надо из события, во всматривании через собственно время продумать бытие до его собственного существа без оглядки на метафизику (см.: там же, с.406). Здесь мы видим определенную общность с идеей А.Бергсона о постижении времени (длениа, длительности), непрерывности бытия через интуицию, интроспекцию, "взглядывание внутрь" и самоуглубление в поисках скрытых основ бытия и сущности мира. С другой стороны, М.Хайдеггер говорит о разборе скрывающих перекрытий, то есть о деструкции - деструкции онтологического учения, о бытии сущего, анализа, разбора традиции в этом учении. Исторический процесс (в данном случае историю учений о бытии не следует истолковывать из историчности человеческого присутствия (не бытия), то есть из субъекта. Учения Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля, Ницше - это не случайно выдвинутые, не тем более созданные учения, но слова бытия как ответы на тот вызов, который звучит в утаивающем себя посылающем вмещении, в "бытие имеет место". Каждый раз содержащееся в ускользающем послании бытие с богатством своих эпохальных превращений приоткрывается мысли. К традиции эпох бытийного послания мысль остается привязанной также и тогда и именно тогда, когда она вдумывается в то, как и откуда бытие само всякий раз получает свою особенную определенность, - а именно из: "бытие имеет Место". "Место", вмещающее бытие, есть время, "бытие как

присутствие" отмечено чертами времени (см.: 415, С. 396). Деструкция исторических структур, таким образом, означает "прочтение" "посланий бытия", субъект познания не конструирует исторический процесс и исторические структуры, а сам может быть рассмотрен как "послание бытия" и, соответственно, подвергнут деконструкции, расшифровке. Эти идеи близки проблемному полю структурализма и постструктурализма. Обратимся к М.Фуко.

В "Археологии знания" М.Фуко прежде всего отмечает, что современная история, в отличие от традиционной, представляет собой механизм, преобразующий документ в памятник (а не наоборот). "Там, где мы пытались расшифровать следы, оставленные людьми, теперь преобладает масса элементов, которые необходимо различить и вычленивать, обозначить, соотнести и сгруппировать... история все более склоняется к археологии, к своего рода интроспективному описанию памятника" (412, с.11).

Вместо непрерывности, непрерывной хронологии разума, считает М.Фуко, возникают краткие очередности, "восстающие против единого закона", обладающая каждая своим типом истории, и несводимые при этом к общей модели открытого, развивающегося и памятующего о себе сознания. Проблема в истории состоит в установлении и переустройстве рядов (а не уточнении места элемента в установленных рядах), в определении элементов ряда, в разграничении отношений, характерных для каждого данного случая, в выведении закона и описании связей между различными рядами с целью создания их "матрицы", - "этим объясняется множественность страт, потребность в членениях и хронологической спецификации."

Значит, не только каждая вычлененная структура имеет свое время; но и, вследствие этого календарная дата, календарная датировка событий имеет разный смысл в разных рядах отношений. События различаются не только по степени важности, но дифференцируются их типы и уровни: выделяются события малой, средней и большой длительности; различаются ряды, образованные редкими, или, наоборот, повторяющимися событиями. "Период большой длительности" (Ф.Бродель) - методологический результат процедуры установления рядов. В истории идей, наук, мысли такие процедуры "приводят к совершенно обратному эффекту: они разрывают длинные цепи, сложившиеся вследствие прогресса сознания, телеологии разума или эволюции человеческой мысли, и ставят под вопрос феномены совпадения и совершенства, а равно и самую возможность обобщения; они индивидуализируют различные ряды и последовательности, взаимодействие которых (наложение, совмещение, взаимозамещение и пересечение) не позволяет свести их к простой линейной схеме.

Потому, приходит М.Фуко к выводу, понятие прерывности занимает важнейшее место в исторических дисциплинах. Еще В.Дильтеем было заме-

чено, что для "вживания", "вчувствования" в "чужое" сознание нужна некоторая отстраненность во времени, настоящее себя не осознает; для структурализма и постструктурализма характерно утверждение, что настоящий момент не постигает сам себя, его дискурсы должно понять другое настоящее, для которого "бывший" настоящий момент стал прошлым; "апелляция" и опора на субъекта познания невозможна, так как он - также совокупность рядов, структур, сознание субъекта расчленимо на хронологические спецификации.

М.Фуко пишет, что "Прерывность, которую вытравляли из истории, была как бы знаком темпоральной разлаженности. Теперь же она стала одним из основополагающих элементов исторического анализа, играющим тройную роль". Во-первых, она обуславливает преднамеренные действия историка, который должен выявить, хотя бы гипотетически, возможные уровни анализа, методы, им соответствующие, и особые периодизации. Во-вторых, прерывность является результатом самоописания, в задачу которого "входит определение границ того или иного процесса, точек изломов, нарушений первичного хода вещей, амплитуды колебаний, порогов функционирования, разрывов причины и причинно-следственных связей". В-третьих, прерывность - это концепт, которому ученый придает все новые спецификации и рассматривает разрывы как нерелевантный зазор между двумя позитивными фигурами. Прерывистость является и инструментом и объектом исследования, разграничивает то поле, следствием которого сама является. Прерывность может быть понятием языка историка, поскольку скрыто организует его дискурс; благодаря разрыву, история предстает как объект, о котором можно говорить (см.: 412, с.11-13). Таким образом, позитивная роль прерывности заключается в том, что она определяет свой объект и значение своего анализа. Иначе говоря, объект исследования определяется самим объектом.

М.Фуко полагает, что на смену глобальной истории приходит история тотальная. Под замыслом тотальной истории М.Фуко понимает попытку восстановить формы единства цивилизации, материальные или духовные принципы общества, общий смысл всех феноменов данного периода и законы их объединения. Но, множа "пригнанные друг к другу и, вместе с тем, независимые истории, так что множественность экономики соседствует с множественностью институтов, наук, религии и литературы", "тотальная история" не указывает на совпадения дат или на аналогии форм и смысла этих историй. "...Задача тотальной истории состоит в том, чтобы выяснить, какие формы отношений могут быть закономерно установлены между различными рядами; какие вертикальные связи они порождают; чем характеризуются их соответствия и преобладания; чем обусловлены смещения, темпоральные сдвиги, остаточности, в каких совокупностях отдельные элементы могут фигурировать одновременно и проч... Глобальное описание собирает все феномены -

принцип, смысл, дух, видение мира, формы совокупности - вокруг единого центра; тогда как тотальная история разворачивается в виде рассеивания" (там же, с.13). Те методологические проблемы, с которыми сталкивается новая историческая наука (установление гомогенного корпуса документов, обоснование принципа отбора, определение уровня анализа и соответствующих элементов, спецификация анализа, разграничение и иерархизация единиц изучаемого материала и др.) не дают еще оснований говорить о структурализации истории и противопоставлять "структуру" и "становление". "Противопоставление структуры и становления не относится ... ни к определению поля истории, ни к определению структурного метода" (412, с.15). Отрицая использование в историческом анализе категорий культурной целостности, саму идею непрерывности М.Фуко не отвергает, он желает избавиться от всех "примесей" метафизики и антропологичности, которые сопровождают идею непрерывной истории. "Именно непрерывная история, - пишет он, - служит необходимым коррелятом основополагающей функции субъекта... Превращая исторический анализ в дискурсе непрерывности, а человеческое сознание - в исходный субъект становления и практики, мы сталкиваемся с двумя сторонами одной и той же системы мышления. Время, понятое в рамках всеобщности и революций никогда не было ничем иным, кроме как моментом сознания" (там же). М.Фуко полагает, что без "метафизических" предпосылок, без признания субъекта истории "могут позволить себе раскрывать, описывать, анализировать структуры, не заботясь о том, не упускают ли они при этом живую, нежную и трепетную историю" (там же). Проблему структуры М.Фуко не делает доминирующей (очевидно, сознавая, что в противном случае можно прийти к релятивизму, множественности интерпретаций и "историй", хаосу и абсурду, что вообщем-то многие отмечают в постмодернистской истории), исторический анализ, считает он, должен быть обращен к тому пространству, где "выявляются, пересекаются, накладываются и специфицируются вопросы человеческого бытия, сознания, истоков и субъективности" (412, с.19).

Таким образом, М.Фуко признает историзм, но историзм, как справедливо указывает И.Ильин, весьма спорный (см.: 157, с.54). Это историзм "спецификации человеческого мышления, понимание конкретно-исторического характера тех конвенций, условностей и ... заблуждений, которые ложились в фундамент обоснования и оправдания ... человеком своих поступков". По словам И.Ильина, это "постструктуралистский историзм", стремящийся доказать своеобразие и уникальность человеческого знания в отдельно взятый исторический период. Такой историзм акцентирует внимание не на эволюционности "поступательного прогресса человеческой мысли", а на скачкообразном, кумулятивном характере ее изменений, "когда количественное на-

растание новых научно-мировоззренческих представлений и понятий приводит к столь радикальной трансформации всей системы взглядов, что порождает стену непонимания и отчуждения между людьми разных конкретно-исторических эпох, образуя "эпистемологический разрыв" в едином потоке исторического времени". Восприятие совершаемого и наблюдаемого разрыва непрерывности осознается и констатируется наблюдателем как отсутствие закономерности. История, по М.Фуко, выступает как нерационализируемый процесс, в котором господствуют дискретности, нарушения преемственности, логической последовательности, как сфера действия бессознательного ("бессознательный интертекст"); он подчеркивает неосознаваемость исторических процессов, недоступность сознанию современника законов, по которым он живет, и характера объяснений для их обоснования. М.Фуко понимает историчность сознания как глубоко внутреннюю характеристику каждой эпохи, скрытую от человека и неосознаваемую им (см.: 157, с.54-67).

В рамках "текстуального" же понимания истории как процесса она может быть рассмотрена и рассматривается с позиции единства прерывности и непрерывности, как развитие "сюжетных линий" истории (со своими длительностями и скачками), ведомых смыслом и настоящим временем; при таком подходе последовательность сохраняет свое значение.

Но смысл как раз и не принимается М.Фуко, поскольку, с его точки зрения жизнь бессмысленна и неосмысленна, ее определяет бессознательное. Но, во-первых, наличие смысла и смыслов и массовое осознание их - разные вещи (как не одно и то же отрефлексированное и неотрефлексированное сознание, вербализованное и невербализованное содержание сознания - см.: 185, 381, 340, 341, 401, 402, 403, 404, 406, 442, 443, 444, 445, 446, 461, 465, 468, 471, 563, 564, 565, 566). Во-вторых, проблему смысла и бессмысленности можно перевести в другую плоскость - культуры и будущего человека. К.Мангейм, например, прекрасно показал, как феномен массового производства, демократизация и рационализация европейской жизни приводят к утрате смысла, возникает "потребление вещи" без осознания смысла, в эту вещь вложенного, что ведет человека к деградации (см.: 251, а также 249, 266, 404, 406, 407, 458). М.Фуко, возможно, сказал бы, что это "антропологические предпосылки".

На наш взгляд, проблема времени, действительно, требует прояснения, анализа содержания времени, его механизма (если можно так выразиться), модуса настоящего и в связи с этим - последовательности. Чуть ниже мы остановимся на этих вопросах в связи с историческим познанием.

Заслугой той линии в методологии истории, которую представляет М.Фуко, является то, что она указывает на необходимость исследования, изучения эпохи из нее самой, на важность понимания специфики временной

структуры разных обществ или социальных групп, ее объективности (правда, в объект здесь превращается фактически все), что уберезит исследователя от субъективности и модернизации прошлого. Не менее важно изучение особенностей восприятия времени и представлений о времени в различных обществах, которые во многом определяли реальное сознание и поведение людей.

Так, М.Бахтин пишет, что Новое время не понимало эстетику средневековья и эпохи Возрождения: преобладание в произведении Рабле материально-телесного начала жизни объяснялось как характерная для Возрождения "реабилитация плоти", как реакция на аскетизм средневековья. "Иногда усматривали в этом типическое проявление буржуазного начала в Возрождении, то есть материального интереса "экономического человека" в его частной, эгоистической форме.

Все эти и подобные им объяснения являются не чем иным, как различными формами модернизации материально-телесных образов в литературе Возрождения; на эти образы переносят те суженные и измененные значения, которые "материальность", "тело", "телесная жизнь"... получили в мировоззрении последующих веков (преимущественно в XIX веке). Между тем образы материально-телесного начала у Рабле (и у других писателей Возрождения) являются наследием ... народной смеховой культуры, того особого типа образности и шире - той особой эстетической концепции бытия, которая характерна для этой культуры и которая резко отличается от эстетических концепций последующих веков" (43, с.23). М.Бахтин называет эту концепцию "гротескным реализмом".

Гротескный реализм создает образ, который характеризует явление в состоянии незавершенной метаморфозы, "в стадии смерти и рождения, роста и становления. Отношение к времени, к становлению - необходимая конститутивная ... черта гротескного образа. Другая... черта - амбивалентность: в нем в той или иной форме даны (или намечены) оба полюса изменения - и старое и новое, и умирающее и рождающееся, и начало и конец метаморфозы" (43, с.30).

М.Бахтин отмечает изменение отношения к времени: на ранних ступенях развития гротескного образа время дано как рядоположенность (одновременность) двух фаз развития - начала и конца (зима - весна, смерть - рождение); это биокосмический круг циклической смены фаз природной и человеческой производительной жизни. Но постепенно в круг времени вовлекаются социально-исторические явления, цикличность преодолевается, возникает ощущение исторического времени, чувство истории и исторической смены. Эстетика Возрождения - это эстетика незавершенного бытия, в отличие от классической эстетики готового, завершенного бытия (и готового, зре-

лого человеческого тела, как бы очищенного от всех шлаков рождения и развития") (см.: 43, с.30-31).

М.Бахтин делает вывод, что ощущение исторического времени пронизывает образы культуры, в его примере - литературы. Для эпохи Возрождения было характерно ощущение смены эпох мировой истории. "У Рабле этот момент времени и исторической смены особенно глубоко и существенно проникает во все его образы материально-телесного низа и придает им историческую окраску. Двутелость у него прямо становится исторической двумирностью, слитностью прошлого и будущего в едином акте смерти одного и рождения другого, в едином образе глубоко смешного становящегося и обновляющегося исторического мира. Ругает - хвалит, бьет - украшает, убивает - рождает само время, насмешливое и веселое одновременно..." (43, с. 473-474).

Интересен и вывод М.Бахтина о связи времени с языком и наоборот. Во взаимообщении, взаимоосвещении языков - латыни Цицерона, средневековой латыни и национально-народного языка - проявляют себя "рубежи времен", эпох, мировоззрений. "Ощущение времени и его хода в пределах одной медленной и постепенно обновляющейся системы языка никогда не может быть таким острым и отчетливым", - пишет М.Бахтин. "В пределах все нивелирующей системы средневековой латыни следы времени почти совершенно стираются, сознание жило здесь как бы в вечном и неизменяющемся мире. В этой системе особенно трудно было оглядываться по сторонам во времени (как, впрочем, и в пространстве, т.е. ощущать своеобразие своей национальности и своей провинции). Но на рубеже трех языков сознание времени должно было принять исключительно острые и своеобразные формы. Сознание увидело себя на рубеже эпох и мировоззрений, оно впервые могло охватить большие масштабы для измерения хода времен, оно смогло остро ощутить свое сегодня, его непохожесть на вчера, его границы и его перспективы. Та взаимоориентация и взаимоосвещение трех языков вдруг обнаружили, сколько старого умерло, а сколько нового родилось" (см.: 43, с.509-510).

Надо сказать, что проблемы связи языка и картины мира (куда, безусловно, включается восприятие времени), языковой картины мира весьма актуальны - см. исследования Б.Успенского, Топорова, Е.Яковлевой, сборник статей "Язык и наука в конце 20 века", работы П.Рикера и др.

Субъективное восприятие времени лежит в основе мышления, поэтому так важно понимание другого, "чужого" времени, что относится и к возможности общения между эпохами. Европейская культура XVIII-XIX веков "отказывала" многим народам, эпохам (античности, в частности) в "чувстве истории, времени", в наличии исторического времени только потому, что не находила у них своего понимания времени и своего взгляда на историю (см.:

286).

М.Барг выделяет две фазы в истории формирования пространственно-временных представлений (33, с.9). Первая касается естественной смены времени (день-ночь, движение небесных светил), которая фиксируется в памяти и выступает в качестве объективного фактора простой адаптации человека к естественной среде. Вторая - связана с активным вычленением пространственно-временных связей из опыта практически-предметной деятельности и их сознательным использованием в целях организации этой деятельности.

Идея времени есть продукт определенного культурного развития, на различных ступенях и в различных условиях социального бытия складываются и различные представления о времени. С другой стороны, эти представления влияют на особенности исторического бытия. С данным типом культуры связаны и формы выражения времени: оно может выражаться не в исторических, а сакральных, мифологических, космических терминах.

Например, в мифологическом сознании нет речи о процессе становления, возникновения (в этом смысле оно агенетично). В мифах говорится об одномоментном акте творения, в котором нет пространственно-временной локализации событий. Нерасчлененность пространства-времени и наличие единой категории вечности характерно для древних славян как специфическая черта их мировоззрения. В мифологическом сознании способом упорядочения мира являются не даты, которые бы фиксировали событие, а ритуал. Это такой способ регламентации поведения, когда время обнаруживает себя посредством ритуала. Любое изменение ритуала могло караться как попытка вмешаться в "ход" времени. В этой связи можно упомянуть о церковном календаре, даты которого наполнены не только религиозным смыслом, но и имеют регламентирующее значение. "Упорство" православной церкви в приверженности "старому стилю" объясняется, в частности, и невозможностью нарушить календарь праздников: в случае реформы календаря "пропали" бы некоторые праздники, посвященные православным святым (см.: 77).

Также в мифологическом сознании большую роль играет идеал вечно-го возврата, круговорота - к изначальному состоянию (круг символ этой идеи "отмены" времени), само же время воспринимается как синоним порчи, изменения положения к худшему. Страх перед временем отражен, например, в мифе о пожирающем своих детей Хроносе и борьбе Зевса с ним. Мифологические представления сохранились во взглядах на прошлое как на золотое, райское время.

Развитие представлений о времени связано с развитием календаря, часов и умением фиксировать, различать и отождествлять естественные циклы природы (суточные, лунные, солнечные), что, в свою очередь, явилось про-



дуктом длительного культурного развития и предполагает определенный запас знаний, развитую память, воображение, отвлеченное мышление, развитые хозяйственно-экономические отношения. Годовой цикл природы приобретает производительный смысл. Культ ежегодно умирающего и воскресающего бога является исторической формой осознания жизненного значения ежегодно умирающей и воскресающей природы, то есть имеет жизненный смысл (см.: 382, с.26-27).

Скотоводческие народы охотнее фиксируют внимание на лунном цикле: Солнце отмечает лишь дни, а Луна - повторяющиеся совокупности дней. Солнце (особенно в условиях тропиков) - начало грозное, Луна - дружественное, лунные циклы имеют непосредственное отношение к ведению хозяйства. Земледельческие народы связывали свою жизнь в большей степени с солнечным циклом (см.: 382, с.27-29). Таким образом, календарь связан с человеческим освоением мира и имеет культовое, хозяйственное, космологическое значение, он наполнен социальным содержанием, поэтому переход от одного уклада у другому, победа одного народа над другим, одной культуры над другой сопровождается и сменой календаря (изменением содержания исторического бытия, общественно-исторической жизни).

Разное "течение" времени и разное его восприятие рождает особенности создаваемых в культуре образов. "Те, кто работает для времени, стабилизированы в пространстве; те, кто бродит в пространстве, без конца изменяются во времени" (94, с.153). Живущие согласно времени, изменяющемуся и разрушительному началу, фиксируются и сохраняются; те, кто живет согласно пространству, рассеиваются и непрестанно меняются. У кочевников запрещены образы, как и все, что стремится привязать их к определенному месту, поэтому кочевники создают звучащие символы. Зрение имеет отношение к пространству, слух - ко времени: элемент визуального символа выражаются в одновременности. Оседлые народы создают пластические искусства (архитектуру, скульптуру, живопись), то есть искусство, формы которого разворачиваются в пространстве, кочевники создают искусства фонетические (музыку, поэзию), формы которых разворачиваются во времени см.: 94, с.153-154).

Разным было представление о времени у греков и римлян; римляне живут не только в ином социально-культурном мире, чем греки, но и в ином времени. Историческое время не заняло в жизни греков такого места, как в жизни римлян. Римляне, живя в условиях иной связи человека с природой, не проявляют такого большого интереса к циклическому времени природы. Греки живут в условиях связи с природой, опосредованной простыми и легко обозримыми формами трудовой деятельности, и знают свой порядок природы свой космос (см.: 382, с.41-43).

Развитию идеи времени в сознании способствовал универсализм христианства. Определены были начальная и конечная даты истории - от сотворения мира до Страшного Суда, эсхатологически измерялось каждое мгновение. Еще в раннем христианстве, у Августина (см.:2), четко было осознано "различие времен" (прерывность и непрерывность). Прежде всего обозначено было различие вечности и времени: вечность господа (с ней связана полная внутреннего смысла священная история, мир вечности - это мир ценностей, к которым должно стремиться) и временная история (с ней связана лишенная внутреннего смысла светская - профанная - история, событийная). Оба времени были связаны цепью бытия - из мира подлунного, временного, изменяющегося, в мир надлунный, чистый и вечный. Очевидно, что такое понимание времени давало возможность управлять сознанием и поведением человека.

У Августина же встречается осознание относительности времени, условности настоящего; он отмечал, что реально существуют настоящее прошедшее, настоящее настоящее, настоящее будущее. Прошедшее и будущее существуют лишь через настоящее: прошлое как память, будущее как предвосхищение. Существует не время как таковое, а лишь способность души вызывать из небытия прошлое и, опираясь на его образы, предсказывать последствия событий настоящего, то есть будущее.

Механические часы, появившиеся на городских ратушах, символизировали осознание исторического настоящего, течения жизни человека, счет времени (время-деньги). Для механистической картины мира, классического рационализма характерно преобладание количественного понимания времени. Проникновение принципа историзма в мировоззрении эпохи (XIX век не случайно был назван "веком истории") обостряет внимание к проблеме времени - прежде всего качественному содержанию времени, анализу текучести времени, к выражению текучести времени в познании и языке. Например, Н.Трубников замечает, что у Лейбница мы встречаем утверждения об относительности времени, о диалектике объективного и субъективного времени (см.: 382, с.86-87). Также Н.Трубников систематизирует основные идеи И.Канта, касающиеся проблемы времени: по Канту, время возникает не из чувственных данных, а предполагается ими. Его понятие есть единичное понятие, поскольку всякое вообще время мыслится нами как часть одного и того же времени. Идея времени - это идея чистого созерцания, и время представляет собой вполне непрерывную величину, изменения которой текучи, ибо любая часть времени также есть время, а его моменты - границы, между которыми протекает время. Время не есть нечто объективное и реальное вроде субстанции, а есть чисто субъективное условие опыта, необходимое для координации чувственных впечатлений, первоначальное и исходное для по-

знания, невыводимое с помощью разума и предшествующее всякому выведению. Взятое "само по себе", время есть нечто чисто воображаемое. Поскольку оно относится к субъективным условиям явления, оно есть понятие в высшей степени истинное и простирается на все вообще предметы чувств, является первым фундаментальным принципом чувственно воспринимаемого мира (см.: 382, с.102).

Для нас здесь важна связь времени и субъекта познания, а точнее, то, что время "определяется" субъектом познания (это мысль, как мы видели выше, отвергается М.Фуко).

Для Гегеля время определяется как абстракция, и реально не время, реально временное - становление и прехождение вещей (см.: 382, с.138).

А.Бергсон обратил внимание на содержательные характеристики временной реальности, "на единство и связь той реальности, которой образованы ход и ток времени, какая не просто обладает всякого рода характеристиками... но определяет их, является их реальной основой ... сама реальность оказывается внутренне связанной реальностью, не "во времени" связанной, но скорее временем, той длительностью, которой обладают сами вещи" (382, с. 142-143). Н.Трубников верно замечает, что длительность для А.Бергсона есть непрерывная связь реальности, в отличие от пространственной протяженности и продолжительности, это длительность нашей памяти, сознания, связывающего в некоторую непрерывную последовательность полученные из внешнего мира впечатления (там же, с.144).

Время имеет делимо-неделимую "природу, может быть рассмотрено как форма внутренней связи событий, зависящей и от самой реальности, становящейся и содержащей отдельные мгновения своего бытия. Пренебрежение внутренней связью событий приводит историческую науку к "рассыпанию".

Совершенно справедливо указывает К.Ясперс, что "к истории относится все то, что, во-первых, будучи неповторимым, прочно занимает свое место в едином, единственном, процессе человеческой истории и, во-вторых, является реальным и необходимым во взаимосвязи и последовательности человеческого бытия" (471, с.31).

К такому же выводу еще ранее пришел Г.Зиммель. Прежде всего он считает, что время действительно именно в истории. Поэтому содержание действительности является историческим в том случае, если "мы можем прикрепить его к какому-то месту в рамках нашей системы времени, причем с определенностью, которая может иметь самые различные степени точности" (149, с.517). Но историческое значение определяется не по точке во времени, а по содержанию, то есть событие становится историческим, когда мы понимаем его содержание; и содержание понимается в связи с предыдущими и после-

дующими событиями. "Группа явлений понимается не потому, что у нее есть определенное место во времени, но потому, что в ней взаимообуславливаются содержания... Подобно тому, как тела взаимоопределяются своими местами, а весь телесный мир не имеет места, поскольку нет ничего за его пределами, что могло бы "определить" его место, - так и время есть лишь взаимоотношения содержаний истории, тогда как целое истории свободно от времени" (149, с.519-520).

Г.Зиммель, считает что собственно содержание события, представляющее собой самодостаточный комплекс, свободно от времени, то есть может быть объяснено из него самого и перемещаться во времени (из прошлого в настоящее). Предметное содержание равнодушно к своему внешнему и абсолютному положению во времени, однако его местоположение относительно других таких содержаний "определяется только через установление его отношения к целостности всех известных содержаний." "Историческим может считаться лишь то содержание, которое фиксируется во времени. С другой стороны, оно будет историческим лишь в том случае, если оно образует вместе с другими понимаемое единство, которое пока оно определяется исключительно вневременным содержанием, может перемещаться в любое время без помех для понимания. Это противоречие преодолевается тем воззрением, что понимание становится полным, вбирая в себя целостность осуществленных содержаний. Но эта упорядоченная для понимания целостность имеет для каждой своей части только одно место, что налагает запрет на все перемещения в нашей фантазии. То место, куда мы вознамерились что-либо перемещать, уже занято содержанием, которое нам оттуда никак не изгнать. Можно сказать, что историческим является событие, когда по предметным, совершенно безразличным ко времени основаниям оно однозначно фиксируется в одном временном пункте" (149, с.520-521).

Следовательно, содержание делает историческим соединение нахождения во времени и вневременного понимания его субъектом познания. Понимание указывает только на относительную определенность во времени - утверждение о действительности события еще не дает его понимания.

Г.Зиммель также уточняет характер индивидуализированности исторического познания. Дело заключено не в единичности содержания события, оно остается историческим, если даже "повторяется тысячу раз, не меняя своей качественной идентичности". Смысл неповторимости и индивидуальности относится не к содержанию, а к тому, что "содержание принадлежит этому месту во времени, каковое по определению понятия времени уже неповторимо" (149, с.522). Это положение важно методологически для обоснования обобщений, типизации в историческом познании.

Наконец, просто временность события еще не делает его историческим,

таковым его делает отношение к предшествующим и последующим стадиям развития. Так и длительность имеет историческое значение, если заполнена следующими друг за другом понятными (О.О.) событиями, событие не соучаствует в "протяженности", "текучности" времени, а получает соотносимое с другими местоположение. Проблемы исторического познания связаны у Г.Зиммеля с анализом содержания времени. Понятие временной последовательности основано на представлении о конечности временного измерения; значение этого понятия связано с тем, что, благодаря ему, преодолевается идея беспредельной длительности как таковой, оно связано с идеей изменения и развития и предполагает неравнозначность моментов длительности (начало, конец и т.п.).

Последовательность - это определенная связь не безразличных друг другу моментов длительности, моментов качественности содержаний исторического бытия. Идея последовательности раскрывает свойство длительности в том смысле, что свойство длительности рассматривается как свойство идеальной, чисто мыслимой делимости, "какой реальные события мира, всегда особенные и неповторимые, ... никогда не обладают" (см.: 382, с.233).

Длительность времени (поделенного на секунды) существенным образом отличается от действительной, неравномерной, но многомерной и разномерной реальности временного. "В отличие от длительности как таковой реальное время всегда есть время некоторой специфической последовательности и связи. С самого начала оно есть время некоторой конечной последовательности, конечного цикла или конечной совокупности циклов, есть время конечной длительности" (382, с.234).

Время как форма определенной последовательности и связи отлично от неопределенной длительности как таковой, измеряемой посредством тождественных друг другу единиц длительности ( в физическом смысле - час один, в историческом смысле - разный у разных людей, обществ и т.д.). Поэтому исследование временной целостности предполагает более чем одно временное измерение. Оно допускает измерение внутренней нагруженности моментов, их емкости и полноты, плотности его мгновений. "В сущности, оно предполагает выход из своего рода чисто физической параллельности физического измерения времени и последовательности исторического его наполнения в объем, цельность и целостность реального, индивидуального и неповторимого, во временную целостность, заданную внутренней связью временных мгновений, специфической формулой связи временной длительности, последовательности, емкости и полноты" (382, с.239, см. также: 12, 216, 227 - данная проблематика исторического познания общая с естествознанием).

Таким образом, преодолевается редукция исторического времени к хронологии и исторического изложения - к перечислению следования собы-

тий. А, главное, это попытка целостного изучения исторического бытия, попытка исторического синтеза. Анализ категории исторического времени методологически обеспечивает обоснование синтетического подхода в историческом познании. Признавая фактическую разновременность исторического бытия и его структурность, мы тем не менее можем рассмотреть его, историческое событие (единство времени и бытия, по выражению М.Хайдеггера) как целостность. В формах осуществления жизни и деятельности обнаруживает себя цельность человеческой деятельности, сами формы жизни выступают как формы целостности; это единый процесс взаимодействия, взаимопределения форм (для обозначения целостности М.Барг вводит, например, понятие интегрального времени - см. 31, 32, 33, - которое задается формационным или цивилизационным типом; М.Фуко говоря о рассеивании, не отрицает возможности хотя бы логического объединения дискурсов - общими правилами их формирования, обнаружением их общих черт).

Н.Трубников подчеркивает очень важный момент снятия противоположности причинной и целевой структуры, причинного и целевого (телеологического) описания (гносеологически это дает возможность единства интуитивного и дискурсивного): единство достигается через понимание форм существования жизни и деятельности как форм осуществления, то есть форм самоопределения, самодействия, самодвижения самореализации, раскрытия своей сущности, смысла (см.: 382, с.239).

Свое содержание понятия времени получает в процессе социально-исторического развития общества и человека, их связи с миром. Понимание этой связи определяет человеческое отношение к миру.

Власть времени - не исходная власть бытия, а его производная власть. "...Так или иначе воздействуя на вещи, мы оказываемся в состоянии воздействовать и на сущности вещей. Мы получаем тогда теоретическую возможность воздействовать на время как на такое общее определение вещей, как на общую их сущность" (382, с.242).

Этот момент своеобразной власти над временем характерен не только для субъекта исторической деятельности, но и субъекта исторического познания (который с первым совпадает), не только "осуществляющего свое время" в познавательной деятельности, но и, в известном смысле, определяющего историческое время, конфигурацию и пульсацию исторической жизни. Здесь мы обращаемся к анализу модуса настоящего времени.

"...Человеческое воздействие на время могло бы осуществляться как воздействие на те движения, какими, собственно, и определяются временные характеристики человеческого бытия, как и на ту субстанцию, с движением которой связана данная сущность". Если время есть характеристика, связанная необходимо с тем телом отсчета, к какому она относится, то "временная

переменная" есть зависимая переменная, и время человеческого(исторического) бытия зависит от "тела отчета", каким являемся мы сами; время, таким образом, ставится в зависимость от способов и форм человеческой деятельности, то есть "если не от человеческой воли или человеческого произвола, то от вольных или невольных человеческих действий, результатом которых ... является человеческое бытие" (см.: 382, с.243).

Следовательно, время зависимо от субъекта, создается им как определенное содержание жизни в связи и единстве, конечно, с окружающим миром. Время выступает как чужое для человека начало, пока человек равнодушен к своей связи с миром, тогда власть времени имеет место.

Человеческое время - это время развития, становления, восхождения. Наполненность времени историческим содержанием (включая единство физического и исторического, единство мира как такового и историчность бытия) является исходным принципом исторического познания. Время не только претерпевается, но создается и исполняется; оно не только условие существования, но и результат человеческого осуществления жизни, "оно определяется не как чуждая, над человеком стоящая сила и власть, выраженная извечным круговращением светил, но как по-человечески определенная и человеческим содержанием наполненная форма человеческого бытия". Человеческое осуществление жизни, сугубо историческое в своей основе, сугубо социальное в своей сущности, сугубо личное по своей форме обнаруживает сверхисторический, сверхиндивидуальный, сверхличный характер (см.: 382, с.247), благодаря тому, что мы называем связью времен и "схватыванием" времени в мысли, мыслью.

Человек владеет настоящим временем, которое определяется не только прошлым. Хотя прошлое и ограничивает человека (он рожден данными родителями в данном месте, принадлежит данному народу), но до конца его не определяет. Обладая настоящим временем, человек обладает творческой свободой, изменяющей старое и создающей новое, будущее. Можно сказать, что историческое время не является тем временем, которое определяется только прошлым. Здесь уже имеется творческое настоящее время: наше Я в качестве свободного субъекта определяет с позиций настоящего времени и мир и себя, и свое понимание прошлого. Прошлое рассматривается как реализация своего настоящего, практического, творческого, как творческое настоящее, в котором те или иные тенденции этого прошлого реализовались (таким образом, мы тоже можем выделить типические черты в истории).

Реальная действительность является основой понимания будущего, поскольку в ней действуют силы, это будущее определяющие. Человеку присуща способность к целеполаганию, по своему содержанию цели выходят за пределы настоящего. Это уже так называемое целесообразное время, где бу-

дущее определяет собой настоящее и тем самым включается не только в сознание, но и в историческую практику. Происходит преобразование настоящего сообразно представлению о будущем, сообразно этому же представлению происходит и осмысление прошедшего. Так возникает связь времен, единое историческое время.

Можно сделать вывод, что в центре исторического времени находится модус настоящего, настоящее является динамическим центром исторического времени. Имеет значение восприятия времени людьми, живущими в этом настоящем. В связи с анализом модуса настоящего М.Барг отмечал, что "ошибочно предполагать, что историческое сознание обращено только в прошлое, что оно исчерпывается только его объяснением. В действительности же прошлое только грань исторического сознания, которое концептуализирует связь между всеми тремя модальностями времени: прошедшим, настоящим и будущим. Настоящее не сможет быть до конца познано без обращения к прошлому. Однако в равной мере его нельзя постичь и без обращения к будущему, т.е. без знания элементов будущего в настоящем. ... стержнем исторического сознания во все времена являлось историческое настоящее, сущее".(33, с.24). Историческое познание только внешним образом, только по материалу принадлежит прошлому, оно всегда ориентировано на движение истории в будущее (см.: 32, с.97), определено интенциональностью субъекта познания. С помощью категории времени возможно "конструирование" исторического процесса, определение его конфигурации и, наконец, осознание и понимание. С другой стороны, поскольку историческое познание направлено на время, речь может идти о диалоге "времен". Время познаваемого через язык культуры, "прошлое время" надо выразить в его реалиях и передать на языке понятий собственного времени. Такая задача требует, помимо традиционных методов исторического исследования, методов смыслового анализа источника (текста), методов и интерпретации и междисциплинарных исследований.

Расширение методологической основы исторического исследования и представления исторического знания позволило бы снять противоречие между стремлением историков к большей объективности и их зависимостью от настоящего. Нужно заметить, что "настоящее" делает историческое познание неисчерпаемым, поскольку оно может быть представлено как "пытливое, настойчивое и неустанное вопрошание современностью прошлого, т.е. постановка вопросов, волнующих нас, ныне живущих людей". Заинтересованность общества, к которому принадлежат историки, в новом осмыслении истории ставит перед памятниками прошлого вопросы, какими "сама культура прошлого не задавалась" и, возможно, не могла задаваться. "Поэтому на наши вопросы следуют также новые ответы, открываются новые стороны запечат-



ленной в памятниках действительности (см.: 108, с.59).

Заканчивая разговор о модусах времени, обратим внимание еще на один момент. Объективно-реальное, действительное время - это время, образуемое в результате последовательной смены состояний конкретных материальных вещей, явлений, процессов (227, с.51). Поскольку время не субстанционально, оно нигде не откладывается, не аккумулируется; оно течет от настоящего к последующему настоящему ( что было понято уже Августином). "Протекшее для данного состояния время исчезает вместе с ним бесследно, безвозвратно, тогда как материальное содержание состояния воплощается в последующее состояние, которое начинает образовывать свое собственное настоящее время" (227, с.54). О будущем можно вести речь в смысле возможных изменений, которые могут произойти (и которые тем или иным образом осознаются как желательные или нежелательные, ожидаемые и неожиданные). "Мы говорим о будущем, имея в виду не вообще что-либо несуществующее, а то, что мы надеемся видеть когда-либо настоящим" (цит по: 227, с.54). Будущее конкретных материальных объектов, отношений находится не в несуществующем будущем времени, а в них самих в виде потенций, еще скрытых от наблюдателя, но реально уже существующих.

Настоящее данного объекта с момента возникновения до исчезновения существует благодаря реальному существованию объекта, это сохранение качественной определенности системы (см.: 217, с.53-54). Поэтому, очевидно, можно говорить о единстве времени исторического бытия (хотя, например, О.Шпенглер связывал настоящее с морфологией культур: исчезает культура и кончается ее время, но, как известно, он не исключал повторения культур в их характерных чертах у других народов).

О единстве времени и бытия говорит М.Хайдеггер, отмечая сложность проблемы в связи с потаенностью бытия. "...Мы не привыкли определять собственно время из взгляда на настоящее в смысле присутствия", время понимается как ряд последовательных Теперь. Бытие в смысле присутствия и есть настоящее. М.Хайдеггер поясняет, что значит настоящее в смысле присутствия. "Через это последнее бытие собирательно определяется как присутствие и впускания присутствия, т.е. открытие потаенности. Какую вещь мыслим мы, когда говорим присутствие? Присутствие значит пребывание" (см.: 415, с. 397-398). Пребывание не означает "голой" длительности, а длительность не промежуток времени от одного Теперь до следующего. В Пребывании "как бывании" нужно услышать "селение" и "оседлость". "Присутствие задевает нас, настоящее значит: протянувшийся навстречу нам, нам - человеку в нас. М.Хайдеггер говорит, что "в своем взаимном протяжении" наступающее, осуществившееся, настоящее "принадлежат друг другу", это единящее единство, которое можно определить из их особенного, из того, что

они тянутся друг к другу (единство содержания). "...Единство трех измерений времени покоится на игре каждого в пользу другого [может быть выражено метафорами: "живет прошлым", "живет будущим"]. Эта взаимная игра оканчивается особенным, в собственном времени разыгрывающимся протяжением, т.е. как бы четвертым измерением..." (415, с.399-400).

Признавая единство "времен" (и их условность), М.Хайдеггер не делает, как большинство мыслителей, центром этого единства настоящее, но речь ведет фактически о нем. Событие, момент может в большей степени определяться или "силами прошлого", или будущего, или настоящего (игра сил). "...Как в наступлении еще - не настоящего, так и в осуществленности уже - не настоящего и даже в самом настоящем разыгрывается каждый раз свой род касания и вовлечения, т.е. присутствия" (415, с.400).

Четвертое измерение, "в просвете" которого наступающее, осуществившееся и настоящее "разведены между собой и тем сведены во взаимной близости",- место. "Время не есть. Время имеет место. Место, вмещающее время, определяется из отклоняюще-отказывающей близости. Она хранит открытость пространства-времени и таит то, что остается отклонено в осуществившемся, в чем отказано настоящему. Мы называем место, вмещающее собственно время, просветом утаивающего протяжения. Поскольку протяжение само есть вмещение, в собственно времени уже таится имение места" (415, с.400). Здесь для нас важно не только указание на единство пространства-времени в связи с бытием человека, но прежде всего то, что "во времени", "через время" "открывается" бытие как таковое, открывается, конечно, человеку. "Времени нет без человека". Это не значит, что человек создатель времени или его получатель. "Собственно время есть единая троякий просвет его протяжения близость присутствования из настоящего, осуществившегося и будущего. Она уже достала человека как такового настолько, что он может быть человеком, только когда стал внутри простора троякого протяжения и выстоял определяющую это протяжение отклоняюще-отказывающую близость. Время не нечто сделанное человеком, человек не нечто сделанное временем. Здесь не имеет место никакая сделанность. Здесь имеет место только Место в смысле названной выше открытости просвета пространства-времени" (415, с.401).

Из изложенного мы можем сделать определенный вывод. Бытие, будучи самотождественным, "открывается", открывается именно в истории, через "место" в пространстве-времени; бытие не внешне по отношению к человеку, оно "открывается" в нем самом опять же через пространство-время. Еще раз, таким образом, обосновывается единство времени и бытия, их познаваемость, единство субъекта и объекта познания. А главное, в контексте данного параграфа, устанавливается момент тождества в "течении времени", в "раз-

ных временах", временных структурах, что и обуславливает диалог "времен", диалог культур, понимание и взаимопонимание.

И, наконец, еще один момент исторического познания, связанный с временем, который охарактеризован Г.Зиммелем как существование порога уменьшения (149, с.528). О чем идет речь? "In abstracto мы убеждены в непрерывности реальных событий, события, которое мы располагаем на основе исследований и фантазии, но историческая картина, которой мы действительно располагаем на основе исследований и фантазии, состоит из отдельных прерывных картин, возле каждой такой понятийной кристаллизации наши методы построения истории собирают некоторое число единичных процессов, а их целое, а именно все "это событие" "отделяется от смежных с ним происшествий" (см.:149, с.525).

Г.Зиммель приводит пример - сражение при Цорндорфе 1758 г. - и отмечает, что привнесенные понятия (сражение, победа, поражение, соединение войск) разбивают это событие на части. Соответствующее в реальности, т.е. непрерывное, представляется только в форме абстрактной мысли, оторвавшейся от конкретного исторического содержания, тогда как картина этого содержания представляет его в чуждой действительности форме "событий". "Сражение под Цорндорфом" есть коллективное понятие, образованное из бесчисленно многих единичных событий. Вместе с познанием этих частных военной историей - о каждой атаке, укреплении, эпизоде, перемещении войск и т.д. - она все ближе приближается к тому, что "действительно было". Но ровно настолько же атомизируется и теряет непрерывность понятие этого сражения. Непрерывность передается только плавающим над этими атомами априорным знанием"...(149, с.525-526).

Когда каждый такой "атом" подводится под дифференцированное понятие, он изолируется от предшествующих и предыдущих. При познании все более коротких отрезков, мы увеличиваем незаполненное пространство между ними, а ценность этого незаполненного пространства для исторического знания "равна нулю" (в нем нет содержания). "Только подведенные под понятия и значимые как единства исторические содержания имеют форму жизни, переживаемой действительности - форму непрерывности" (149, с.526). Это проблема соотношения теоретико-познавательного и эмпирического уровней исторического знания, причем "картина жизни лежит на другом, более абстрактном теоретико-познавательном уровне, чем единичные элементы, которые еще должны быть подняты из своей описательной конкретности".

Структурирование и деструкция могут быть бесконечными (тоже "дурная бесконечность"), так как всегда остается интервал, который не удается заполнить до конца. "Такое постоянное наполнение лишило бы индивида

обуславливающей его определенность образности - он утратил бы роль единичного элемента истории. Живую, в точности спаянную с потоком времени непрерывность так же трудно получить, как невозможно заменить непрерывную линию бесконечным умножением отдельных точек" (149, с.526-527). В историческом познании, как считает Г.Зиммель, нет такой формы, которая могла бы скопировать непрерывность переживания, "и мы тем менее этого достигаем, чем больше "знаем", т.е. чем больше у нас конкретных картин, описанных как понятийные единства". В процесс познания единство (события и переживания) раскалывается на прерывные образования до тех пор, пока окончательно не лишится жизненности. "Это может пойти так далеко, что невозможно становится собирание атомов в общий поток, чтобы они стали историческими. Они обладают слишком малым квантом смысла, чтобы можно было понятийно соединить их содержание со всеми остальными" (149, с.527).

Следовательно, существует предел деструкции, далее которого деструкция теряет всякий смысл и "человеческое" содержание, аннигилирует субъекта и собственно историю. (Именно эту опасность заметил в психоанализе К.Юнг, когда вводил в него принцип личности, личностного единства, "собираения" структур сознания и бессознательного вокруг личности, когда рассматривал личность как условие гармонизации и единства противоположностей; В.Франкл пишет о логотерапии - о терапии с помощью нахождения смысла жизни, смысла бытия - и переходе от "глубинной" (структурирующей и деструктивной) психологии к "вершинной" (собирающей и смыслонаправляющей), Э.Фромм говорит о самостановлении, самореализации человека, его стремлении к выражению и утверждению своей сущности).

Общий принцип, который выдвигает Г.Зиммель и который, думается, следует принять, таков: "когда явление распадается на элементы, а их сумма вновь должна это явление представить, то на определенной ступени уменьшения элементов исчезает индивидуальность явления. ...Чем меньше отрезок времени, тем меньше в нем особенного. Атомистическое мировоззрение, для которого малейшие частицы с их движениями составляют единственную реальность, не может ни решить проблемы индивидуальности, ни даже ее поставить.

Так улетучивается индивидуальный характер явления, когда оно фиксируется во времени и тем самым становится историческим. Часто... это происходит через разложение на элементы и через их специализацию, каковые нередко рассматриваются как рост точности познания вещей, "как они действительно были." ...

Исторический элемент должен быть достаточно большим, чтобы его содержание удерживало индивидуальность, через которую возможен был бы

выход к "раньше" или "позже" всех остальных" (149, с.528).

Итак, делимость времени до бесконечности, до "точки" невозможна, во всяком случае, в историческом познании, иначе исчезает, растворяется сама историчность истории (вот почему с оговорками можно говорить об историзме М.Фуко), не упоминая даже о ее мировоззренческих предпосылках.

Проблема индивидуализации решалась Н.Лосским, который приходил к выводам, близким взглядам Г.Зиммеля. В отношении истории он отмечал, что она, будучи по своей задаче наукой об индивидуальном, "характеризует свои объекты главным образом с их общей стороны, отмечая, напр., догматизм кальвинизма и свободомыслие цвинглианства, и из этих общих черт она не в силах сложить индивидуальное явление в точном смысле этого слова" (234, с.248). Восприятие обычно индивидуализируется лишь настолько, чтобы отличить вещь от других вещей, принадлежащих к данной обстановке, в истории индивидуализирующую роль играет время как форма протекания событий. Сталкиваясь с единичным, мы усматриваем в нем стороны, общие с другими единичными и, на этой основе их различаем, то есть представление о единичном оказывается "средне-общим" (М.Фуко настаивал на различии без отличия, так как отличие предполагает некоторую общность, он считал, что диалектики не должно быть). Н.Лосский определил знание как "дифференцирование объекта путем сравнения и, если условия процесса сравнения таковы, что облегчают прежде всего дифференцирование средне-общего содержания вещей и затрудняют дифференцирование наибообщего и индивидуального, то указанный порядок опознания в значительной степени объясняется этими условиями" (234, с.249). Н.Лосский полагал, что опознать в вещи, событии индивидуальность непросто, "отметить точно, какая часть переживаемого содержания вещей индивидуальна, не менее трудно, чем указать точно наибообщую сторону переживаемого содержания вещей" (234, с.251). Иначе говоря, деление, дробление вещи в поисках индивидуального приводит к потере индивидуального как такового, индивидуальное сохраняется на средне-общем уровне, на уровне особенного (как единства прерывного и непрерывного, временного и вневременного).

Кроме того, Н.Лосский отмечал склонность людей считать всякое знание, стоящее в нашем сознании на низшей ступени общности, единичным: "Это объясняется тем, что усмотреть общность знания можно не иначе как по соотношению его с соответствующими ему действительными или возможными более частными знаниями, и если это соотношение не усмотрено, то общее знание кажется нам единичным" (234, с.253).

Единичность в истории принимает форму хронологической точки, а непрерывность принимает форму единства события. Есть несовпадение между переживаемой жизнью и исторической наукой, исторический реализм,

сводящийся только к копированию "как оно действительно было", в силу изложенного выше, весьма проблематичен. С точки зрения Г. Зиммеля, исторический реализм заключается не в микроскопическом или антикварном анализе и препарировании, а в том, что "неизбежное для истории инобытие по отношению к жизни все-таки происходит по законам самой этой жизни" (149, с.529), следовательно, есть единство жизни и познания, которое делает познание возможным.

Здесь мы переходим к проблеме рационального и рациональности в связи с историческим познанием.

### **§ 3. Рациональность и историческое познание**

С проблемой рационального и рациональности связано определение статуса исторического знания, исторической науки. У А. Ракитова мы встречаем такое понятие рациональности. "Рациональность понимается как замкнутая самодостаточная система правил, критериев и эталонов, являющихся общезначимыми и имеющими одинаковый смысл для всех членов данного социума... Общезначимость и самодостаточность означает, что члены таких коллективов одинаково понимают и используют данные правила, критерии и эталоны и не нуждаются в каких-либо дополнительных установках и правилах для выполнения данной деятельности". (336, с.57). Данное определение - самое общее, абстрактное, и оно оставляет открытым вопрос о качественном содержании правил, критериев и т.п. То же можно сказать и об определении понятия исторической рациональности.

"Историческая рациональность" представляет собой частный вид рациональности. Она охватывает набор общезначимых правил, критериев и эталонов, предназначенных для построения систематизированных знаний о прошлом, правил, принятых членами определенной группы - историками. Признание данной рациональности всеми или большинством членов коллектива... само по себе еще не обеспечивает идентичности получаемых ими результатов, ибо правила могут нарушаться или по-разному выполняться различными людьми. Историческая рациональность сама изменяется и в различные эпохи включает различные правила, критерии, эталоны" (336, с.58). И это определение дает возможность разных толкований, то есть возможность наполнения правил, эталонов разным содержанием. Здесь важно указание на историчность рациональности, на существование многообразных форм рациональности, их историческую обусловленность (при том, что сохраняется единство разума как такового). Поэтому, естественно, возникает вопрос о современном типе рациональности, формировании современной парадигмы по-

знания.

Как отмечает А.Новиков, происходит "пересмотр и расширение границ "классической" доктрины, с позиций которой невозможно понять и объяснить многие культурные феномены ранних цивилизаций и тем более их сохраняющееся влияние на всю последующую культуру. Вместе с тем абсолютно противоразумными могут оказаться самые научные проекты привычной нам "рациональной" науки, и не по причине технических или теоретических просчетов, но в силу просчетов социокультурных: стиснутый рамками узко понятой рациональности, разум не только ущербен, но и опасен" (297, с.49).

По каким направлениям велась и ведется критика "классической" доктрины, шел и идет ее пересмотр? Прежде всего указывалось, что фетишизация естественнонаучных методов мышления, превращение их в нормативы и для исторического исследования приводит к утаре самой исторической реальности как реальности человеческой; для "классического" естественнонаучного мышления характерно стремление к устранению всех субъективных факторов, которые могли бы исказить объективную картину мира, мир берется так, как будто человека в нем нет. Как субъект познания человек не должен принимать во внимание свою субъективность, если он хочет рассмотреть предмет, как он существует сам по себе. П.Гайденко делает вывод: " Только в том случае, если мы будем рассматривать мир не "сам по себе, "без человека", а вместе с человеком, без которого нет реального мира, ибо он составляет конститутивный элемент последнего, - наш способ рассмотрения мира будет истинным, не в гуманистически-моралистском, а буквальном смысле слова" (см.: 392, с.261).

Критика естественно-научного подхода к рациональности имеет в виду естествознание определенного этапа развития, господства в нем механицизма и позитивизма (в его обобщенном понимании). Дело в том, что проблема формирования парадигмы новой рациональности стала не только философской, но и общенаучной (см.:1, 7, 9, 27, 28, 54, 60, 61, 89, 116, 117, 160, 166, 167, 189, 204, 209, 214, 218, 219, 246, 250, 270, 271, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 282, 283, 284, 289, 290, 299, 325, 326, 333, 334, 355, 357, 364, 370, 371, 398, 399, 405, 424, 431, 432, 433, 448, 462, 463, 465, 476, 477, 478, 479, 485, 487, 504, 533, 539, 554, 559, 579, 577, 593).

В историческом познании вопрос ставится так: можно ли позитивистско-физикалистское и сциентистское решение современных проблем считать единственно верным? Н.Трубников справедливо подчеркивал, что речь не может идти об отрицании значения науки и научного познания, протест вызывает фетишизация некоторых ее мировоззренческих результатов, наделение некоторых наук божественными ипостасиями "всеведения, всемогущест-

ва и всеблагости", идеям сциентизма противопоставляется тысячелетний "человеческий исторический, научный, гуманистический вообще опыт (см.: 382, с.190-197).

Еще А.Тойнби писал, что "в наш век главным в сознании общества является осмысление себя как части более широкого универсума, тогда как особенностью общественного самосознания прошлого века было притязание считать себя, свое общество замкнутым универсумом". Изменения в сознании повлекли и повлекут за собой изменения в методах историков (см.: 380, с.20; см. также 283).

В Новое время научное мышление стало организовываться "индустриальным способом" (через связь науки с производством), для дискурсивного мышления сначала необходимо накопить достаточно эмпирических данных; историческое мышление также оказалось под влиянием "чуждой ему индустриальной системы". Процессы исторического исследования стало возможным сравнить с процессом производства - имеется в виду одержимость сырьевой базой, которая и в промышленности безрезультатна (см.: 380, 20-27). Историческое мышление, предполагающее исследование людей и их деятельности, не может считать адекватным научный метод, созданный для изучения и анализа неодушевленной природы.

А.Гуревич отмечает, что девизом позитивистской историографии было накопление фактов: чем больше фактов накопят историки, тем скорее они откроют исторические законы, которые "вырисовываются" из фактов сами собою. Этот девиз породил лавинообразное увеличение количества текстов, документов, накопление их - без серьезного гносеологического анализа (см.: 108, с.58). Утверждение, что история изучает факты, ориентирует ее на бесубъективность, на игнорирование философии и мировоззрения в целом как предпосылки исторического познания, игнорируется то обстоятельство, что историка заставляет осуществлять исследование и обращаться к фактам как объекту изучения то настоящее, в котором он находится.

У М.Хайдеггера высказывается положение о том, что естественнонаучному эксперименту соответствует критика источников в историко-гуманитарных науках. "Это название означает теперь весь комплекс разыскания, сопоставления, проверки, оценки, хранения и истолкования источников". Однако, как указывает М.Хайдеггер, историческое объяснение не сводит факты к законам и правилам, но и не ограничивается простым сообщением о фактах. "В исторических науках не меньше, чем в естественных, метод имеет целью пред-ставить постоянное и сделать его предметом". Наличие постоянного дает возможность сравнения, подведения под общий знаменатель, утверждения единой схемы истории. "Схема исторического исследования охватывает лишь то, что доступно историческому истолкованию". Под



"историческое истолкование" в стандартной науке и не подпадает субъективное, духовно-психологическая компонента истории, ментальность, а также "неповторимое, редкостное, простое, словом, великое в истории", которое не самопонятно и необъяснимо. Великое измеряется обычным и средним. "Никакого другого объяснения истории не существует, пока объяснением считается приведение к общепонятности и пока история есть исследование, т.е. объяснение". Поскольку история опредмечивает прошлое, постольку критика источников - инструмент опредмечивания. Для новоевропейской науки характерно дробление на поля исследования, которые объединяются тем, что М.Хайдеггер называет производством, понимая под ним то, что наука "становится способна институировать себя. Однако исследование не потому производство, что исследовательская работа приводится в институтах, а наоборот, институты необходимы потому, что сама по себе наука как исследование носит характер производства". Научная работа ориентируется на возможности, которые открывает сама для научного предприятия. Поэтому исторические источники применяются для интерпретации тогда, когда сами удостоверены на основе историографического выяснения. Институтский характер науки приводит, в свою очередь, к первенству метода над сущим, то есть природой и историей, к проектированию предметных сфер; природа и история как бы "устанавливаются", предрассчитываются (см.: 415, с.45-48, а также: 324).

Умножение предметных сфер, их институализация приводят и в истории к появлению множества "частичных" специальностей и, в результате, к утрате целостного взгляда на историю, к "одномерному" историку. А.Тойнби считает, что причина "дробления" истории - неравномерное отождествление множественности с бесконечностью, погоня за огоньком всеведения, которое не может быть достигнуто через последовательное прибавление знания к знанию, искусства к искусству, науки к науке, которые образуют дурную бесконечность. "По мере того как ученый уменьшает сектор своего видения в надежде докопаться до сути, наука в целом оказывается расчлененной на бесчисленное множество сегментов, каждый из которых не становится от проделанной процедуры менее сложным, чем целое" (380, с.427).

Попытка восстановления целостного взгляда на историю (не в смысле всеохватывающего и все учитывающего) характеризует один из моментов формирования современной парадигмы исторического познания. Здесь мы логичным образом приходим к субъекту исторического познания, совершенно верным представляется утверждение, что анализ субъекта и субъективности является также одним из путей преодоления жесткого рационализма (см.: 281) и разработки синтетического подхода.

Что касается субъекта познания, то его "место" в парадигме классиче-

ского рационализма противоречиво. С одной стороны, значимость субъекта познания вроде бы возрастает: поскольку сущее понимается как представление, то субъект выступает гарантом достоверности, объективности знания. Ясность и правильность мышления необходимо обуславливают истинность познания. Вместе с тем мышление (и познание) понимается как созерцание, его "правильность" и объективность тождественны, следовательно, проблема субъекта как такового снимается; рано или поздно субъективность растворяется в объективности. С другой стороны, субъект не рассматривается ни как человек, ни как Я, поэтому не может рассматриваться ни с точки зрения экзистенции, ни с точки зрения деятельности, активности, историчности. Субъект познания понимается узко, и научное познание противопоставляется "остальной" деятельности, бытию человека как человека. Вывод тот же: оснований для анализа субъекта вне собственно мышления нет. Как принято считать в истории философии, понимание субъекта начинает пересматриваться с немецкой классической философии, с И.Канта, до сих пор этот вопрос открыт. Очевидно, он может быть решен более адекватно уже в рамках новой парадигмы познания, нового типа рациональности, до утверждения которого пока далеко (см.: 117). Характеризуя особенности отечественной методологии научного познания, Л.А.Микешина отмечает, что "субъект, вопреки тезису о социальной природе и роли его активности, понимается как своего рода *res cogitans* ("мыслящая вещь"), безошибочный, всезнающий разум, наблюдающее сознание вообще. Все личностное исключалось, от субъекта возможно и необходимо было принципиально отвлечься. Мировоззренческие предпосылки либо не сознавались, либо принципиально элиминировались как "внеаучные", "иррациональные" и т.п. (276, с.61).

Д.И.Дубровский обращает внимание, что укоренившаяся парадигма "ясности" сознания затрудняет исследование сознания. Сознание понимается лишь как инструмент отражения объективной действительности, которым нужно только правильно оперировать, само по себе оно "ясно", не содержит никаких загадок, не служит объектом исследования, тесно связанным с гносеологической проблематикой. Поэтому сознание считалось делом психологов. Другая установка классического рационализма исходила из ничтожества индивидуального сознания (см.: 137, с.26).

Отголосками классического рационализма являются утверждения о научном статусе только объяснения, но не описания, отождествление теоретического знания с законом, уразумения с умозаключением.

Заметим, что нередко критика механицизма, одновременно направленная и против "всякой" метафизики, приводила к обратным результатам. Как указывалось выше, борьба с метафизикой делала бесконечным процесс "расщепления" явления, когда окончательно терялась из виду его сущность и ут-

рачивался смысл. Стремление к "ликвидации" всяких предпосылок познания имело своим следствием "смерть" субъекта ("субъект умер, остались одни структуры") это рационализм наоборот. Более того, исходя из принципа обязательной количественной проверки истории, можно осуществить подбор подтверждающих теорию примеров, искать аномалии, отсутствие которых подтверждает теорию (сказанное можно отнести к построениям О.Шпенглера, А.Тойнби, Л.Гумилева - см.: 351).

Дело заключается в том, что критика рационализма ведется в рамках или с позиций пока той же парадигмы. Старая парадигма вряд ли может решить новые проблемы, и ориентация на нее по-прежнему приводит к противопоставлению наук (науки о природе и культуре); к противопоставлению методов внутри социально-гуманитарных наук (одни - науки, а другие - дополнения, красивые и интересные, к ним) и к противопоставлению объяснения, описания и понимания; к релятивизму и субъективизму, которые взаимосвязаны.

Анализ тенденций в формировании новой рациональности предполагает выяснение содержания разума и разумности.

Кант, как известно поставил вопрос о единстве теоретического и практического разума. Но, как пишет Гегель, "Кант, правда, понимал разум как способность безусловного, но если разум сводится лишь к абстрактному тождеству, то это означает вместе с тем отказ от его безусловности, и разум тогда есть на деле не что иное, как пустой рассудок. Разум безусловен лишь благодаря тому, что он определяется не чуждым ему содержанием извне, а самим собой и, следовательно, в своем содержании находится у самого себя. Но, по Канту, деятельность разума состоит исключительно в систематизации посредством категорий доставляемого восприятием материала, т.е. во внешнем его упорядочивании, и принципом разума является при этом только его непротиворечивость" (91, I, с.175-176).

Вместе с тем Гегель подчеркивает, что только Кант определенно выдвинул различие между рассудком и разумом, указав, что рассудок имеет своим предметом конечное и обусловленное, а разум - бесконечное и безусловное. Но так как разум при кантовском подходе рассматривается лишь как выход за пределы конечного и обусловленного рассудка, то он на деле сам низводится до конечного и обусловленного, "ибо истинно бесконечное не есть только потустороннее конечного, но содержит последнее в себе как снятое", то есть рассудок является также формой разума, его проявлением (см.: 91, I, с. 161-162).

Рассудок, по Гегелю, состоит в "понимании определений понятия лишь в их абстрактности" и в их конечности и односторонности; единство идеи превращается представителями рассудочного мышления в абстрактное, пус-

тое тождество, в котором не существует различия, а все есть одно и то же, в том числе добро и зло" (см.: там же, с.59-60). Гегель отмечает то упорство, с которым "мы держимся рассудочных определений. Последние как определения мышления признаются более прочными и даже абсолютно незыблыми. Мы думаем, что они отделены друг от друга бесконечной пропастью, так что противоположные друг другу определения никогда-де могут соприкоснуться" (там же, с.140). Гегелем делается вывод о борьбе разума за преодоление того, что фиксировано рассудком.

Борьба разума за преодоление рассудка не лишена противоречий и нередко может быть против разума обращена. Так, Гегель замечает, что "многие поняли или скорее почувствовали, ...что спекулятивной науки недостаточно форм и правил прежней логики - дефиниций, делений и умозаклучений, представляющих собой правила рассудочного познания; тогда они отбросили эти правила, видя в них лишь оковы, чтобы произвольно говорить то, что им велит сердце, фантазия или случайное созерцание; а поскольку обойтись без рефлексии и соотношения мыслей невозможно, они бессознательно продолжают следовать презираемому ими методу самого обыкновенного умозаклучения и рассуждения" (92, с.45). Сказанное Гегелем весьма актуально и в наши дни. Осознание недостаточности рассудочного познания, схематизма, форм "классической" логики, приводит часть мыслителей либо к признанию невозможности познания, в частности, истории (см., например: 474, 571) либо к иррационализму и мистицизму. Дилемма остается, либо рассудочное познание как идеал, либо релятивизм и иррационализм, разуму, разумному как способности к осмыслению одинаково отказывается в правах, разумное и духовное противопоставляются.

По этому поводу Гегель замечает, что нередко сомнение в познании разумом доказывает, что сторонниками такого подхода руководит не стремление к истине, а суетность, стремление к особенности своего мнения и бытия; свобода мышления видится в отступлении от общепризнанного и значимого, иначе говоря в отрицании теоретического уровня исторического познания (как говорит Гегель, о духе и жизни больше всего говорят там, где они отсутствуют; "дух" не может исключить разум).

Гегель отстаивает единство разума: разум один и един и в естествознании и в учениях об обществе, государстве, праве, морали и т.п. "Относительно природы допускают, что философия должна познавать ее как она есть, что философский камень находится где-то, но где-то в самой природе, что она разумна в себе и что задача знания исследовать и постигать в понятиях этот присутствующий в ней действительный разум, исследовать и постигать не появляющиеся на поверхности образования и случайности, а ее вечную гармонию в качестве ее имманентного закона и сущности. Напротив, нравствен-

ный мир, государство, разум, каким он осуществляет себя в сфере самосознания, не должен, по их мнению, обладать счастьем быть разумом... Духовный универсум должен быть предоставлен случаю и произволу, должен быть покинут Богом..." (92, с.47). Из приведенного текста можно сделать выводы, во-первых, объявление сферы субъективного, мира духовного разумно непознаваемыми означает отказать человеческому роду в разумности вообще (здесь опять имеет место отождествление разума с рассудком); во-вторых, бросая сферу субъективного "на произвол судьбы", мы предоставляем возможность любому мышлению рассуждать о ней "как заблагорассудится" и выдавать свои рассуждения за истинные. Потому лучше разуму не оставлять "без контроля" эту сферу, но и не отождествлять себя с рассудком. В-третьих, мы опять возвращаемся к единству разума и мысли о том, что, несмотря на свою специфичность, науки о природе и науки о духе (культуре) не следует резко противопоставлять, так как невозможен разрыв между природой и историей. Тем более, естественнонаучное знание не может быть представлено как знание логически обоснованное, а гуманитарное - только как "красивая история", потребность в обосновании социально-гуманитарного знания стимулирует поиск новых логических форм, критериев достоверности (см., например: 394, 421).

Гегель понимает разум как сознающего себя духа и разум как наличную действительность (она, в свою очередь, есть единство сущности и существования), составляющие единство разума как единство формы и содержания (как единство познания, с одной стороны, и субстанциональной сущности нравственной и природной действительности, с другой - см.: 92, с.55). Разум также понимается Гегелем как единство субъективности и объективности. Он пишет: "С одной стороны, разум стремится снять односторонность субъективности идеи посредством принятия... сущего мира в себя, в субъективное представление и мышление и наполнить, таким образом, абстрактную уверенность в себе этой признаваемой истиной объективностью как содержанием; и, наоборот, разум стремится снять односторонность объективного мира, который, следовательно, в противоположность первому отношению разума к миру признается здесь лишь видимостью, собранием случайностей и ничтожных в себе образов, стремится к тому, чтобы определить этот объективный мир посредством внутреннего содержания субъективного, которое здесь признается истинно сущей объективностью. Первое стремление есть стремление знания к истине, познание как таковое - теоретическая деятельность идей; второе стремление есть стремление добра к своему осуществлению - воля, практическая деятельность" (91, I, с.410).

Таким образом, двоякое стремление разума - и к субъективности и к объективности - раскрывает единство теоретического и практического разу-

ма, единство логического и ценностного критериев рациональности. Существует единство духовных форм освоения действительности, причем познание рассматривается как главный, конституирующий элемент этого освоения (см.: 207, с.31-77).

Теоретическая сфера мысли и познания, практическая сфера воли и деятельности и эстетическая сфера чувства и творчества различаются между собою не образующими элементами, которые во всех одни и те же, а только сравнительной степенью преобладания того или другого элемента в той или другой сфере; исключительное же самоутверждение этих элементов в их отдельности всегда оставалось только стремлением без действительного осуществления (см.: 367, с.229-230).

Многие русские философы стремились у идеалу цельного знания (он восходит к А.Хомякову, И.Киреевскому и опирается на такую категорию, как "жизнь"). В.Соловьев пишет о необходимости "решительно признать, что и мертвое вещество, и *res extensa* и *res cogitas*, и всемирный механизм и всемирный силлогизм суть лишь отвлечения нашего ума, которые сами по себе существовать не могут, но имеют действительность только в том, от чего они отвлечены, в чем-то третьем, что не есть ни бездушное вещество, ни бесплотная идея. Чтобы обозначить это третье не в нем самом, а в самом общем его проявлении, мы скажем, что оно есть жизнь" (368, с.330). Жизнь, по В.Соловьеву, есть самое общее и всеобъемлющее название для полноты действительности везде и во всем. "...Имея в виду только человеческую и природную жизнь, мы должны сказать, что общий признак этой жизни состоит в последовательности изменений, не нарушающих существенного тождества в предполагаемом субъекте этих изменений. Мы усматриваем жизнь только в тех изменениях, за которыми... открывается пребывающий субъект... жизнь предполагает живущего" (368, с.330).

Познание жизни как целостности и полноты бытия требует иной гносеологии, так как дискурсивное познание полноты действительности не охватывает, и эмпиризм и рационализм представляют собой отвлеченные начала познания, то есть видят только одну сторону жизни, один из ее моментов, "реальность и познающего и познаваемого вместо того, чтобы быть осмысленной, просто исчезает в пустых отвлеченностях" (368, с.327).

В.Соловьев определяет разум как некоторое соотношение, именно соотношение всех в единстве, ... всеединство есть форма истины, а то "единое", которое обнимает собой или содержит в себе (будучи всем) есть безусловное начало, или принцип истины (см.: 365, с.680). И еще: "Для того, чтобы наше знание было истиной, оно должно представлять не одну действительность или реальность существующего, а его смысл или разум. Разум, или смысл познаваемых вещей может быть познан только разумом или смыслом по-

знающего субъекта, отношение данного предмета ко всему может существовать для нас, лишь поскольку в нас самих есть принцип всеединства, то есть разум..."(365, с.674-675). Таким образом, разум познающего субъекта как всеединство не может исключать ни понятия добра ни понятия красоты.

Как и Гегель, В.Соловьев включает рассудочное познание в разум, он видит значение логической системы в схеме идеи, которая может обозначать эксплицитно лишь главнейшие из ее относительных определений без всякого ущерба для общей своей полноты и законченности (см.: 367, с.266).

Своего рода Credo движения к новой философии мы находим у В.Эрна в его "Борьбе за Логос". Его приговор рационализму таков: "Ratio есть попытка неверного и не всецелого самоопределения мысли. Живая стихия мысли, обладающей действительной автономией внутреннего, ничем внешним не обусловленного самоопределения, в концепции рационализма превращается в мертвую схему суждения, лишенную всякой активности, всякого внутреннего начала движения (455, с. 77). Ratio он противопоставляет Логос, рационализму логизм, синтетическую точку зрения. В.Эрн считает, что нужно критиковать не отдельные системы новоевропейской философии, а само основание рационализма, для чего прежде всего нужно осмыслить природу самой мысли. В.Эрн прав, что самоопределение мысли как ratio исторично и не соответствует живой, рассуждающей мысли.

Исходя из изложенного, можно сделать некоторые выводы. Во-первых, познание не стоит "особняком" по отношению к нравственному, эстетическому познанию. Существует единство духовной жизни и человека и общества; сознающий субъект одновременно и нравственный и художественный чувствующий. Об этом имеет смысл напомнить, поскольку тенденция не включать научное познание, науку, научную деятельность прежде всего в сферу духовного, духовности, духовной деятельности, на наш взгляд, неправомерна. Если исключить из анализа Истины (в риторическом смысле слова) научный разум как таковой, то в ней останутся нравственные, эстетические чувства и идеи познающего как элементы жизни, выполняющие познавательные функции.

Следовательно, во-вторых, сам процесс познания понимается широко, как способ бытия человека, деление познания на научное и ненаучное условно; в нравственном, эстетическом осмыслении мира мы тоже видим познание, познающую деятельность и можем утверждать единство истины.

Поэтому, в-третьих, элементы нравственной жизни, результаты и процесс художественного творчества могут быть источниками познания, в первую очередь, исторического и социального.

В-четвертых, поскольку познающий субъект един (несмотря на его структурность), то противоположность между различными науками относи-

тельна.

В-пятых, существенна в познании его основа - бытие, развивающееся и имеющее те или иные временные особенности, находящие свое выражение в мысли. Как говорил В.Соловьев, нет безжизненной мысли, есть бессмысленная жизнь. "Разум есть функция, направленная на понимание смысла. Его акты суть акты понимания" (443, с.416).

Современная теория познания вплотную подошла к обоснованию новой парадигмы, за последние десятилетия проведено немало исследований в области аксиологии, культурной антропологии, логики, философии и социологии науки, философии языка, теории систем и пр., которые дают возможность для формирования новой парадигмы исторического познания и познания в целом. Это формирование(возникновение) происходит не как "внедрение" нового и приучение к нему, а как творческий процесс развития знания и изменения самого субъекта познания. Н.С.Автономова, например, выдвигает тезис, которого мы также придерживаемся, о рациональности как умопостигаемости объективно общего, осуществляемой во взаимодействии рассудочного и разумного.

Рассудок - это, прежде всего, аналитичность, дискурсивность, упорядоченность, систематизированность, нормированность и пр. Разум - это движение мысли, невозможное без фантазии, интуиции, наделенной воображением чувственности и пр. Лишь взаимодействие, а не противопоставление рассудочного и разумного начал духа определяет феномен рациональности в его динамике. Процесс рационализации не ограничен какой-либо одной областью: разум действует повсюду, где происходит опосредование нового и повторяющегося, интуитивного и дискурсивного. Творческий разум определяется через соотношение познавательных духовных начал с этическими и эстетическими.

Внутренними моментами рациональности являются в таком ее понимании представление о рациональности как логичности, мыслительной работанности (рассудочный момент), представление о рациональности как соответствии целям, потребностям, соотносительность рациональности в гносеологическом смысле с другими высшими потенциями человека - эстетической, этической.

Область единства, в которой происходит взаимодействие познавательного и ценностного, разумного и интуитивного, есть сфера "идеального" (см.:9, с.65-67). Сфера "идеального", духовная компонента истории и социальной жизни, действительно, очень мало исследована. Поэтому интерес исторического познания направлен именно на нее. С другой стороны, вышеприведенное толкование рациональности позволяет расширить методологическую основу исторического исследования, обеспечить диалог различных



подходов именно с целью изучения идеального, субъективного в истории. Рациональность и историческое познание, таким образом, тесно взаимосвязаны.

Как писал М.Блок: "Мы ныне лучше подготовлены к мысли, что некая область познания, где не имеют силы Евклидовы доказательства... может тем не менее претендовать на звание научной. ...Мы уже не чувствуем своим долгом навязывать всем объектам познания единообразную интеллектуальную модель, заимствованную из наук о природе, ибо даже там этот шаблон уже не может быть применен вполне" (64, с.14). .

## ГЛАВА III. СУБЪЕКТ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Нами уже упоминалось, что анализ проблемы субъективного в историческом познании распадается на два взаимосвязанных подвопроса - субъект исторического познания и познание субъективного в истории, причем четко определить, что к какому подвопросу относится не всегда видится возможным, а повторять одно и то же в разных главах не имеет смысла. Просим учесть сказанное, читая III и IV главы: например, вопросы о "вчувствовании", "переживании", интуиции рассмотрены нами при анализе субъекта исторического познания, хотя относятся и к характеристике познания субъективного и, наоборот, проблема текста, текстуализации познания раскрывается в IV главе, хотя может быть отнесена к характеристике деятельности субъекта познания.

Такого рода особенность объясняется спецификой субъекта и объекта исторического познания и их взаимодействием.

### § 1. О единстве субъекта и объекта исторического познания

Проблема взаимоотношения субъекта и объекта познания, их единства не обойдена вниманием ни в прошлой ни в современной философии (см.: 20, 26, 54, 60, 61, 63, 67, 78, 79, 87, 100, 144, 218, 274, 275, 276 и др.). Мы выделим некоторые аспекты, существенные именно для исторического познания, которые обосновывают проблематизацию "критики исторического разума".

Прежде всего отметим, что понятия "субъект" и "объект" имеют гносеологическое значение (хотя мы можем говорить о субъектности бытия, самобытия - но все-таки не в абсолютном значении см., например: 402).

Под словами "субъект" и "объект" можно разуметь "я" и внешний мир, поскольку он состоит из предметов, подлежащих знанию. Тогда "объективный" значит принадлежащий к сфере внешнего мира как предмета знания, исходящий от него, имеющий познавательное значение в отношении к нему.

Но "субъектом" можно называть "я" как носителя знания, а "объектом" - содержание знания безотносительно к тому, заимствовано это содержание из внутреннего или внешнего мира. "Объективный" здесь означает принадлежащий к содержанию знания, а "субъективный" означает исходящий из той сферы "я", которая не имеет отношения к содержанию знания (см.: 234, с.125). Следовательно, можно говорить об объективности и внешнего и внутреннего опыта, понятия "субъективный" и "объективный", таким образом, не однозначны и имеют, повторим, гносеологическое применение.

Мы уже обращали внимание на то, что преодоление механицизма в познании состояло в рассмотрении субъекта и объекта исторического познания в их взаимосвязи и единстве. "Игнорирование" времени в механистической картине мира логичным образом приводило к разрыву субъекта и объекта, их разъединению и взгляду на познаваемое как на что-то внешнее по отношению к познающему. Исключенность из времени процесса познания, объекта и субъекта познания (правильнее, наверное, сказать - исключенность времени из процесса познания, из анализа взаимодействия субъекта и объекта) привела к пониманию взаимодействия между ними как механического воздействия одного на другого, главным образом, объекта (как бы он ни понимался) на субъекта. Только рассмотрение процесса познания, субъекта и объекта во времени (введение категории времени в гносеологический анализ) позволяет выяснить взаимосвязь между субъективным и объективным и их единство. Мы снова выходим на проблемы исторического познания и делаем вывод, что его проблемы касаются не только истории как науки, но и всего знания, в любой науке есть аспект исторический (см.: 230, 234, 235, 185, 365, 366).

Н.Лосский называет три различные формы объединения субъекта с объектом. "Во-первых, субъект может быть растворен в объекте; во-вторых, объект может быть включен в субъект; ... в-третьих, объект и субъект могут быть примирены не путем подчинения одного другому, а путем признания, что они, сохраняя свою самостоятельность в отношении друг к другу, все же образуют неразрывное единство. Первая из этих теорий невозможна, так как заключает в себе саморазрушительное противоречие: если бы субъекта не было, то и знания, а вместе с тем и теории знания не было бы. Вторая из них подчиняет объект субъекту... и рассматривает объект как порождение самого процесса знания, не имеющее самостоятельного бытия в отношении к знанию. ...Третья теория знания, которую мы называем интуитивизмом, постепенно подготавливается к жизни критической философией ... однако не выражена еще в чистой форме" (234, с.68).

Стремление к обоснованию единства субъекта и объекта познания характерно не только для интуитивизма, "философии жизни", но и феноменологии, герменевтики, марксизма.

В истории это единство явно. О самопознании человечества в процессе истории говорил еще Г.В.Ф.Гегель. Наблюдатель и наблюдаемое здесь совпадают. Совокупный познающий субъект (общество) направляет познавательный интерес на свое прошлое развитие, субъект и объект, в известном смысле, тождественны, это одно и то же "лицо", но в разных качествах ("качествах"). "Субъект исторического познания тот же, что субъект исторического творчества. Познание мною исторического субъекта есть мое участие в его самом опознании, индивидуализация этого самопознания.

...всякая деятельность индивидуума есть индивидуализация всеединой деятельности исторического субъекта, которая не перестает быть деятельностью от того, что ограничивает себя как только познавательную" (185, с.198).

В историческом познании мы можем говорить не только о субъект-объектном отношении, но и субъект-субъектном, межсубъектном, интерсубъектном взаимодействии.

Историческое познание, направленное на прошлое, и историческое знание как результат познания, таким образом, обеспечивают единство в истории, преемственность. Историческое познание является одной из форм (одним из способов) исторического единства (см.: 182). История - это самопознание исторического субъекта (и субъекта познания одновременно). Может, потому не будет ошибкой сказать, что большинство людей любят историю и истории (искусства, религии и т.п.).

Субъект исторического познания активен, деятельностен; включение прошлой истории в познание определяется интересами, направленностью деятельности, включая ценностную ориентацию (это объективные по своему содержанию и генезису доминанты познания). "Наука есть функция жизни, она рождается в трудовом процессе, а природа всякого труда хозяйственна, имеет целью защиту или расширение жизни. Жизнь нигде не остается в покое, она находится в состоянии непрерывного напряжения, актуальности, борьбы. Жизнь, в этом смысле, есть непрерывный хозяйственный процесс. Она есть деятельность, в которой моменты созерцания, теоретического знания существуют лишь как моменты действия. Хозяйственное отношение к миру включает в себя как необходимое средство и теоретическую ориентировку в нем, т.е. науку. ...Субъект хозяйственно внедряется в объект, приближая его к себе, выходя в него из себя, ассимилируя его себе, делая его для себя прозрачным и проницаемым" (68, с.198).

Сообразно направленности деятельности субъекта объект включен в познание (не весь, а частью, включенной в деятельность): интерес к экономической стороне исторического процесса ярко проявляется в XIX веке, когда экономические ценности стали определяющими и роль экономики и экономических отношений очевидной. Эта историчность исторического познания и истории явилась причиной нередких обвинений их в релятивизме. Но релятивизма здесь нет (хотя моменты относительности есть несомненно), потому что исторические процессы объективны и, как объективные, могут быть объяснены, поняты. В "ограниченном" интересами субъекта исследовании объекта есть истина, поскольку знания обеспечивают ориентацию человека в данном обществе, культуре, обеспечивают самосохранение общества и его воспроизведение (ведь то или иное знание может быть отвергнуто как ложное, потому что в данное время уже не обеспечивает устойчивость социаль-

ной системы, социальную индентификацию и интеграцию).

Характеристика истории как самосознания общества и человека исходит из наличия в ней рефлексии. Историческое познание направлено на бывшее (прошлое) историческое познание (представленное в трудах историков, летописях и т.п.) - одновременно идет процесс познания (сознания) и осознания, осмысления, то есть рефлексии; это своего рода встреча "времен", "диалог эпох, времен". Во времени содержание осмысления меняется, меняются "углы зрения", происходит как бы "прочтение" одного из исторических сюжетов (одновременно существующих линий развития) и соотнесение себя с ним и его героями.

Этот процесс не надо понимать как механическое накопление знаний, но не надо его и релятивистски истолковывать. Новое осмысление не сводится к тому, чтобы "белое" называть "черным", что ничего общего с научным познанием не имеет и является, действительно, субъективизмом и верхоглядством: и новая система ценностей опирается на исследования и доказательства, даже остающиеся приверженцами "старых" ценностей, в том числе познавательных, должны прибегать и к новому осмыслению фактов и новой "подаче" (репрезентации) материала, изложению материала, то есть развитие науки все равно происходит и с точки зрения поисков методов исследования, и с точки зрения поисков способов изложения.

Например, одна из основных идей русской философии - в совпадении "субъективного" и "объективного", в наличии в субъективном объективного. Поэтому русские философы очень осторожно отнеслись к мысли Г.Риккерта о том, что познание преобразует действительность, так же, как они не принимали идею о познании как копии, зеркальном отражении действительности. "И если мы под знанием вообще (в широком смысле) разумеем всякое утверждение субъекта о предмете или все, что в субъекте относится им к предмету или полагается в предмета, то мы будем иметь истинное знание в том случае, когда это отношение на деле определяется самим предметом, а не исходит из одного субъекта, то есть когда не субъект сам от себя известным образом относится к предмету (в этом случае мы имеем только мнимое знание или заблуждение, причем и самый предмет может быть измышлен субъектом), а когда существующий независимо от субъекта данный предмет своим реальным бытием определяет субъект и ставит его в известное отношение к себе, которое и есть подлинное, объективное знание, выражающее истину предмета", - пишет В.Соловьев (365, с.598). Субъект должен не полагать от себя это отношение, а находить его в себе, не производить, а испытывать его.

Также у В.Соловьева найдем обоснование объективности познания эмпирического, единичного субъекта. "Всякая мысль, хотя самая простая и пустая, не может, однако, быть настолько проста и пуста, чтоб в ней нельзя было

различить двух самостоятельных, хотя и существенно связанных между собой сторон, всякую мысль можно и неизбежно брать, во-первых, как единичное состояние субъективного сознания, или как данное текущей психической наличности, и, во-вторых, как то мыслимое, что в этом единичном состоянии обозначается не единичным, а всеобщим образом, как нечто объективное, если не по содержанию, то во всяком случае по форме" (365, с.815). Взаимосвязь субъективного и объективного может быть рассмотрена как диалектика единичного и общего (раздвоение единого и единство противоположностей). Есть наличный факт мышления и мыслимое как всеобщее. "В этой моей единичной, субъективной мысли мыслится не она только, но также ее другое и всеобщее. Поскольку только мыслимое есть по необходимости не мое состояние, а и нечто другое - мышление имеет природу объективную; поскольку мыслимое есть по необходимости не в этом только случае, а во всяком - мышление имеет природу универсальную, или вселенскую" (365, с.816).

Все социальное объективно. Социальное - это результат общения и взаимодействия, процесс познания социален, это процесс взаимодействия и общения. В познание входит то, что входит в социальное общение, остальное может остаться "за кадром" - в том числе субъективное, понимаемое как субъектное, то есть имеющее значение только для субъекта - его воображение, "надуманность" предмета, "личностное" отношение к нему - то, что исходит из его индивидуальности. Тогда мы говорим о субъективизме. Хотя не исключено, что субъективное содержание может быть актуализировано при определенных условиях: субъект, чаще всего бессознательно, сам не желая того, в своем творчестве, мысли "захватывает" часть действительности, и в его субъектном может быть объективное содержание. Как писал Т.Карлейль, "человек является повсюду прирожденным врагом лжи" (174, с.9).

К изложенному выше необходимо сделать дополнения и пояснения. Как уже упоминалось, рассмотрение субъекта и объекта исторического познания (и не только исторического) опиралось или предполагало выяснение самого исторического и обращение к содержанию проблемы "человек и общество". Одним из последствий такого рассмотрения был вывод о познавательной деятельности как одном из видов практической деятельности, иначе говоря, о единстве теоретического и практического разума, единстве субъекта. Например, Ю.Хабермас говорит о единстве трех познавательных интересов, которые, в некотором смысле, и составляют "человеческую природу" : интерес в техническом контроле, выражающий себя в научном знании, интерес в социальном взаимодействии и самопонимании, который выражен в герменевтическом знании, и "эмансипаторский" интерес, который может быть представлен как сведение воедино теоретического и практического разума, что выражается в действии - моральном или политическом, направлен-

ном на усовершенствовании общества (см.: 526, Р.34-35). Можно не соглашаться с Ю.Хабермасом в акцентировании им активизма практического разума (вероятно, это последовательное преодоление созерцательности), но не увидеть здесь стремления не только к осмыслению и выражению единства субъекта, но и к синтезу в философии, в мировоззрении, нельзя. В значительной части своих рассуждений Ю.Хабермас идет от идей К.Маркса, на которых мы вновь кратко остановимся. В контексте нашего изложения речь пойдет, конечно, о субъекте и объекте познания.

Разрабатывая вопрос о субъекте, Маркс исходил из критики гегелевской идеи субстанциального развития, так как, по Марксу, действительное развитие лежит всегда на стороне конкретного. Социальные формы существования человека Маркс рассматривает как "осуществление его сущности, как ее объективирование", качества, "внутренне присущие субъекту", человек для него - наиболее полная и богатая конкретность. Маркса интересовал вопрос, как "получается" историческое изменение, как возникает новое в историческом процессе, и отсюда - каково соотношение субъективного и объективного. Вместо субъекта как "самосознания" и общества как субстанции (всеобщей объективности) в марксизме появляется понятие о реальном субъекте, каковым выступает деятельный человек, человеческая предметная деятельность. Под субстанцией понимается природа "вне человека" и "природа самого человека", самосознание понимается как "свойство человека" (см.: 263, с.151-157). Понятия "субъект" и "самосознание" не тождественны, можно сказать, что обстоятельства "творятся" субъектами, но нельзя сказать "самосознаниями".

Маркс отклоняет гегелевскую посылку признания "небытия" (и принцип самоосуществления через самоотчуждение) и рассматривает факт наличного бытия. Поэтому задача состоит в том, чтобы понять "чрез-себя-бытие природы и человека", чтобы в самой деятельности открыть принципы ее развития, не предполагая трансцендентного, "по ту сторону" реальных вещей и процессов стоящего субъекта (см.: 264).

Философскую ошибку Гегеля Маркс видит в том, что он принял теоретический результат процесса абстрагирования, то есть самостоятельное существование абстрактного в мышлении, за исходный пункт действительного исторического процесса. Маркс утверждает способность вещи быть субъектом (на чем мы ниже, в IV главе, остановимся), субъектом развития является не абстрактная "материя", а человек и вещь как чувственная достоверность. Различие исторического и логического выступает у Маркса как различие между существованием и сущностью, но это не различие между бытием и мышлением, поскольку "сущность" как субъект стоит в ряду наличного бытия, как и "существование". Логическое, как упоминалось выше (глава I, § 6),

рассматривается как "снятие" исторического.

Взаимодействие субъекта и объекта нужно объяснить из самого исторического процесса (что еще раз доказывает значимость исторического познания), из анализа сферы предметной деятельности человека. Формы жизненного процесса как формы "всеобщего бытия человека" Маркс рассматривает как внутренне присущие субъекту и вытекающие из общественной сущности индивидов, их общественных связей. Общественная же связь производителей между собой осуществляется при посредстве вещи, которая функционирует как "место" общественного общения (меновая стоимости). Общественные связи, общественность индивида, объективность общественных связей проистекают из всеобщего характера труда (см. также гл. II, § 1). Таким образом, за лежащими на поверхности экономическими процессами (кажущимися внешними по отношению к субъекту) Маркс видит реальный процесс отношений индивидуальностей, который составляет производство материальной жизни общества.

Вещная форма общественной связи индивидов не рассматривается Марксом как единственно-истинная форма социальности, он предполагает, что будущие отношения практической жизни людей будут выражены в более "прозрачных" связях, так продукты человеческого труда перестанут быть "товарами" и выступят в своей натуральной форме "потребительных стоимостей". Общественная связь производителей осуществляется через конкретный труд, через посредство вещи, имеющей определенные свойства.

В сфере предметной деятельности человека природное бытие вещи приводится в соответствие со спецификой потребности, которую данная вещь удовлетворяет. Более того, здесь имеет место познавательное отношение. "Если познание брать в его объективном социальном значении, то здесь сам материальный предмет, несколько не изменяя своей естественной формы, претерпевает социальное преобразование, включается в сферу жизнедеятельности человека, делается реальным персонажем его общественной жизни. Он становится общественным предметом, даже если человек пока еще ничего не может поделать с его стихийно-неподатливой природой"... (136, с.223-224). Идеально-теоретическое отношение человека к природе образует социальное отношение, с другой стороны, гносеологическое отношение "субъект-объект" есть выражение в знании практического отношения "субъект-объект" (см.:280, с.181).

В процессе деятельности создается значимый для человека предмет (см.: гл. II, § 1), при обмене вещами, их передаче и т.п. происходит обмен деятельностью, способностями, смыслами. Отсюда и следует способность вещи быть субъектом, субъективность как предметная самостоятельность обнаруживается в процессе взаимодействия. Характеризуемый момент, очевидно, и



лежит в основе субъект-субъектного познания, диалогичного (и даже полилогичного) познания.

Предмет, обработанный человеком, рассматривается как "место" встречи индивидуального и социального; "именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как родовое существо" (254, с.566). Предмет, таким образом, включен в историческое бытие, в передачу социального, духовного опыта (как говорил Гегель, дух иначе можно назвать родом), он рассматривается как обнаружение сущности человека. Маркс характеризует окружающий человека предметный мир не как сумму полезных предметов, не как "некое состояние вне человека", но как человеческий предметный мир, то есть "раскрытая книга человеческих сущностных сил", чувственно представшая перед нами человеческая психология" (см.: 254, С,594).

Сущность человека раскрывает себя в деятельности (опять напомним гегелевское, что деятельна только субъективность), так как в ней и ее результатах "таинственная человеческая сущность" приобретает "наглядное, чувственно-достоверное существование" (см.: 280, с.181-183).

"Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа, развивается ... богатство субъективной человеческой чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз ... такие чувства, которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя как человеческие сущностные силы" (254, с. 593-594). Итак, открывается путь историческому познанию - чувственно-достоверное, предметное существование человеческой сущности (субъективности), закрепленное в истории культуры, - нужно раскрыть, расшифровать, "декодировать", интерпретировать, "прочитать", Так что М.Фуко имел основание говорить, что К.Маркс стоял у истоков структурализма (правда, сохраняя и субъекта и историзм), а Ю.Хабермас и П.Рикер делают герменевтические выводы. Ю.Хабермас видит величие Маркса в том, что тот обеспечил решение проблемы синтеза: субъект у Маркса не трансцендентальное сознание вообще, а конкретные человеческие индивиды, воспроизводящие свою жизнь в естественных (природных) условиях. Понятие труда синтезирует антропологический и эпистемологический концепты, интерес и знания. Как пишет Ю.Хабермас, история - только потому существует, что она - история хозяйства (ср. 668). Отношения производства конституированы институциональной системой, в рамках которой мы находим своего рода символическое взаимодействие, общение. Ю.Хабермас пишет, что обращение к культурной традиции, нормам, институтам, лингвистической структуре коммуникации подтверждает его гипотезу, что действие опосредовано символически; отсюда - искажения в понимании возникают в ходе десимволизации. Ю.Хабермас, характеризуя социальные

науки как герменевтические, видит их критическую направленность в разъяснении десимволизации, так как "правильная" интерпретация и понимание ведут к "правильному" коммуникативному действию и, в конечном итоге, к изменению общества, его политического устройства и морали. Без проекта освобождения герменевтика слепа, говорит Ю.Хабермас, а без исторического опыта - пуста. В этом состоит отличие Ю.Хабермаса от Х.Г.Гадамера, для которого прошлое представляет собой исторический музей (см.: 566, P.218-237).

П.Рикер полагает, что следует интегрировать концепцию идеологии в общее воззрение, которое признает символическую структуру социальной жизни. Пока мы не признаем, что социальноисторическая жизнь имеет символическую структуру, мы никаким образом не поймем, как мы живем, что-то делаем и планируем активность в идеях, не поймем, как реальная жизнь порождает иллюзии; это будут просто мистические и непостижимые события. Символическая структура может быть извращена, именно классовым интересом и т. п., как показал Маркс. Как пишет П.Рикер, социальное воображение конституирует социальную реальность, и символические функции "работают" уже в примитивных видах действия. Для Маркса, подчеркивает П.Рикер, центральным было положение о действительной жизни действительных индивидов (см.: 566, P.7-8, P.69-70). Следовательно, и в идеологии нужно "увидеть" не миф, сказку, просто иллюзию, а порождение самой жизни, то есть за символизацией, воображением увидеть реальную жизнь, понять ее.

Таким образом, человеческая предметная деятельность является внутренним движущим моментом истории, к которой относится и деятельность познавательная. Субъект - действителен, реален, как род - человек бесконечен, как индивид - конечен.

Как уже упоминалось, задача критики исторического разума была поставлена В.Дильтеем (гл. I, § 5), им были предложены понятия исторического мира, внутреннего опыта. Многие исследователи и поклонники его творчества отмечают, что систематической разработки своих идей он не дал (см.: 562). Под историческим миром как целым В.Дильтей понимает систему взаимодействий как источник целей и ценностей. Понимание вырастает, прежде всего, из интересов практической жизни, в которой люди зависят от общения друг с другом; они принимают друг друга во взаимопонимании (496, P.131, 119). Историческая жизнь, исторический мир могут быть таким образом, поняты из них самих, потому что им самим присуще понимание как сущность жизни. Это момент совпадения субъекта и объекта познания, который делает познание возможным. Каждое выражение жизни имеет значение, поскольку это знак, выражающий нечто, что является частью жизни. Жизнь,

пишет В.Дильтей, не означает чего-либо, что не есть она сама, в ней нет ничего, что указывает на значение вне ее. Внутреннее отношение и лежит в возможности воспроизведения и эмпатии (см.: 496, Р.107).

В.Дильтей обращает внимание (и это основной момент его критики исторического разума), что охватывание системы взаимодействий происходит, в первую очередь, в познающем субъекте, для которого последовательность внутренних событий раскрывается в структурных отношениях. Эти связи затем переоткрываются в других индивидах через понимание. Так, фундаментальная форма связей возникает в индивиде (субъекте), который соединяет настоящее, прошлое и возможности будущего в ходе своей жизни. Это (соединение времен) также имеет место в историческом процессе, в котором различные жизни координируются, упорядочиваются (см.: 496, Р.131). Поэтому, когда событие "помещается" в контекст, возникает определенный взгляд на исторические события, то есть то или иное индивидуальное событие занимает место в течении времени, так как предполагает предыдущее и последующее событие; познающий "конструирует" исторический процесс сообразно своей жизни. Другие контексты, как полагает В.Дильтей, понимаются сообразно законам поэтической композиции (например, художественные произведения), тогда части соединяются в целое.

Историческое познание В.Дильтей понимает как самопознание человека, который узнает себя только в истории и никогда - через интроспекцию (496, Р. 138). Наше понимание жизни является только постоянным приближением к ней: жизнь открывает совершенно различные стороны соответственно той точке зрения, с которой мы рассматриваем ее течение во времени, что происходит вследствие и природы понимания и природы самой жизни. В.Дильтей имеет в виду не только субъективное восприятие времени и "наложение" его на понимание истории, но и наличие ценности и цели, которые являются индивидуальными аспектами понимания жизни. Ценности и цели, следовательно, становятся частью того контекста, в котором рассматривают события. В известном смысле, контекст создается самим субъектом по аналогии с контекстом собственной жизни. С другой стороны, опять же по аналогии, познающий субъект предполагает "обволакивание" целями и ценностями познаваемых им выражений жизни, то или иное событие прошлого передается наблюдателями в своем контексте. Отсюда вывод В.Дильтея о необходимости помещения события в собственный контекст, причем таких контекстов передачи может быть несколько. Здесь у В.Дильтея есть своего рода антиномия: субъект сам "конструирует" исторический мир, всемирную историю по аналогии со своей жизнью и своим внутренним опытом, он понимает жизнь, историю из своего опыта, из своей способности к объективированию. В то же время каждая эпоха имела свой контекст, свои ценности, цели, видение мира,

иначе говоря, своего субъекта исторического познания, совершавшего аналогичные акты понимания. Как узнать, что прошлое правильно понято, как объяснить диалог между настоящим и прошлым, как так происходит, что прошлое включается, входит в настоящее? В.Дильтею понадобилось доказать аналогичность происходивших и происходящих процессов, субъекта и объекта (субъекта), ибо, как говорит Г.Шпет, умозаключение по аналогии невозможно только там, где нет аналогии. Для этого он обращается к категории "жизнь" и к описательной (понимающей) психологии. В.Дильтей искал способы доказательства объективности исторического познания, то есть объективности понимания выражений жизни (концепций, мыслительных конструкций действий, наук, эмотивных выражений и др.), анализируя исторические понятия и их роль в познании, используя категории "типического", "поколения". Э.Трельч полагает, и, скорей всего, справедливо, что В.Дильтей недостаточно сосредоточился на проблеме развития, поскольку анализ истории как развития и раскрыл бы целостность исторического мира, его единство в изменчивости, событийности. Но, наверное, понимание взаимосвязи субъекта и объекта должно опираться на выяснение содержания исторического бытия.

Внимание к проблеме субъекта и объекта исторического познания было привлечено Г.Зиммелем, поставившим вопрос в "кантовском" духе. Как возможна история? "Мировоззренческая ценность данного Кантом ответа на его вопрос, как возможна природа, состоит в свободе, обретенной Я благодаря этому же отношению ко всей природе; поскольку Я продуцирует природу как свои представления и общие образующие законы природы суть не что иное, как формы нашего духа, бытие природы подчинено нашему суверенному Я. Правда, не его произволу и индивидуальным колебаниям этого произвола, а его бытию и потребностям этого бытия, которые, однако, происходят не из внешнего ему законодательства, а составляют его непосредственную жизнь" (149, с.530-531). Так, считает Г.Зиммель, снимается насилие природы над человеком, то есть снимается понимание природы как объекта, противостоящего субъекту и действующего на него; субъект при таком воздействии на него остается пассивным, как будто не имеющим отношения к познанию и созданию познавательного образа. Механистическое понимание субъекта исторического познания превращало его в точку пересечения социальных, проходящих через историю нитей, личность растворилась в истории. "История как данность, как реальность, как надличностная власть представляет собой, пребывая вне Я, не меньшее насилие над ним, чем насилие природы". Следовательно, критику познания нужно распространять на историю, то есть придать познающему субъекту суверенную форму, признать его активность и показать, что субъект исторического познания "определяет" в ис-

тории. "Познаваемого человека творят природа и история, но познающий человек творит природу и историю. Осознаваемая форма всей духовной действительности, которая в качестве истории выводит из себя Я, сама вышла из формирующего Я; в потоке становления, в котором видит себя дух, он сам обозначил свои берега и ритм своих волн и лишь этим сделал его "историей" (149, с. 531). История создается не сама по себе, историческая познающая личность, созерцая жизнь, "вносит" в нее ту или иную форму, упорядоченность. Мысленное упорядочение происходит благодаря суждениям, понятиям, которые сами по себе, конечно, эмпирическую действительность не составляют. Сама возможность осмысления, в свою очередь, связана с опорой на так называемые точки зрения, которые соотносятся с идеями ценностей. Точки зрения допускают, по словам М.Вебера, "эмпирическую констатацию и сопереживание", но сами они эмпирическим материалом не обосновываются. По М.Веберу, объективная значимость эмпирического знания в том и состоит, что данная действительность "упорядочивается по категориям", в известном смысле, субъективным поскольку "создавая предпосылку нашего знания, они связаны с предпосылкой ценности той истины, которую может нам дать только опытное знание" (см.: 78, с.601-602).

Активная роль субъекта познания и взаимосвязь его с объектом раскрываются в предпосылках познания. Прежде чем перейти к ним, укажем еще на один способ понимания и раскрытия связи субъекта и объекта. Речь идет об интенциональности как направленности сознания на объект. Сознание всегда выступает сознанием чего-нибудь, определено предметным содержанием; интенциональность же как бы конституирует сознание, наполняя его смыслом и значением. Понятие об интенциональности давно известно философии, у Аристотеля оно неявно присутствует в учении об энтелехии, особенно, в связи его с учением о душе, в немецкой классической философии - в связи с выяснением отношения субъекта к объекту в процессе познания. Предметно проблема интенциональности разрабатывалась феноменологической традицией, в труде Э.Гуссерля, Г. Шпета, А.Лосева и др.

Итак, анализ взаимосвязи, единства субъекта и объекта исторического познания подводит нас к выяснению его предпосылок.

## **§ 2. О предпосылках исторического познания**

В историческом познании, как и в любом другом, существует предпосылочный уровень, связанный прежде всего с деятельностью субъекта познания. Некоторые современные философские течения, ориентирующиеся, главным образом на структурализм и постструктурализм, предпочитают о

предпосылках не говорить, считая их признание данью метафизике. Однако беспредпосылочное познание вряд ли представляется возможным. Во-первых, предпосылкой является хотя бы то, что мы, какие есть, живем в данном мире. И эта данность (можно сказать, объективность) уже есть предпосылка. Как писал И. Кант, "поскольку нельзя предполагать у людей и в совокупности их поступков какую-нибудь разумную собственную цель, нужно попытаться открыть в этом бессмысленном ходе человеческих дел цель природы, на основании которой у существ, действующих без собственного плана, все же была бы возможна история согласно определенному плану природы... Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы... философия также может иметь свой хилиазм ... который вовсе не фантастичен..." (164, с.424, 432). Во-вторых, беспредпосылочное познание теряет смысл, возникает закономерный вопрос: а для чего? В-третьих, отказ от предпосылок - тоже своего рода предпосылка и метафизика.

В современной философии представлены направления, пытающиеся обосновать так называемые неметафизические предпосылки познания, вытекающие из сущностных характеристик человека и его исторического бытия (например, К.-О.Апель).

Тот анализ предпосылок, который представлен в современной философской литературе (200, 201, 218, 219, 246, 247, 250, 276, 299 и др.), применим и в историческом познании. Поэтому классификацию предпосылок, формы их проявления мы рассматривать не будем, укажем то, что в большей степени присуще историческому познанию.

Некоторые моменты, связанные с характеристикой предпосылочного знания, обозначены более рельефно в историческом познании, например, "вплетенность" предпосылок в деятельность познающего субъекта, укорененность в историческом бытии. Мировоззренческие предпосылки проявляют себя настолько явно, что заставляют сомневаться в возможности сколько-нибудь объективной истории.

Мировоззренческие предпосылки взаимосвязаны с тем или иным типом историзма, который "столь же объективно задан историку, как тип культуры - современнику данной эпохи. Историки специфическими для них средствами не только воссоздают прошлое, но и, того не сознавая, запечатлевают и себя и тем самым свое время горизонты его видения и способы выразить увиденное" (33, с.15). Таким образом, в типе историзма, развитии исторического сознания преломляются такие предпосылочные компоненты знания, как научная картина мира, стиль научного мышления, элементы здравого смысла (отношение к историческим событиям прошлого, современного "народного хора", по выражению М.Бахтина).

Система ориентаций, ценностно-мировоззренческих прежде всего, обуславливает тип, характер, способ исторических объяснений, описаний.

М.Блок, позже А.Гуревич приводят свидетельства самих историков о влиянии на них мировоззренческих предпосылок. Ле Гофф, например, считает, что воспитание, полученное им в детстве, сыграло в дальнейшем свою роль в определении круга его интересов как историка, он также признает испытанное им в молодости освобождение от позитивизма под влиянием идей Маркса. "Я хочу быть гражданином с тем, чтобы быть хорошим историком, и быть человеком своего времени, для того чтобы полнее быть человеком, поглощенным прошлым" (см.: 115, с.192).

Ментальность, которую изучают историки, является и их характеристикой, они несут в себе, в своих исследованиях менталитет своей эпохи, своей культуры. Так, М.Барг отмечает, что новые методы вторглись в историческое источниковедение в XVII веке не менее энергично, чем в естествознание. Но новый тип историографии - дитя не XVII, а XVIII века. Новые измерения исторического процесса - история учреждений, история хозяйства и права, история культуры, в целом гражданская история - стали фактом только в середине XVIII века; идея "органического развития" применительно к истории была реализована к концу XVIII - началу XIX века, когда рационализм Просвещения вступил в полосу кризиса и сменился романтизмом. Разрыв во времени между отправными событиями революции в естествознании и сдвигом в историографии свидетельствует о степени зависимости исторической науки не столько от торжества новых формальных методов, сколько от социальных и духовных сдвигов, затрагивающих ее мировоззренческие основы (см.: 39, с.16).

Можно заметить явную связь между открытиями в науке конца XIX - начала XX веков (второй закон термодинамики, теория относительности и др.), мировоззрением и изменением стиля как научного мышления, так и искусства (появление и развитие модернизма, например, его влияние на историческое видение).

Речь идет и о логико-культурных доминантах мышления в ту или иную эпоху (см.: 370, 371), о конвенциях научного сообщества относительно методов исследования, способов изложения, анализа источников, цитируемой литературы, критериев объективности и достоверности и др.

Специфика предпосылок истории заключается и в специфике исторических фактов. Н.Кареев дает такое определение факта: "Мы называем фактом нечто, выделяемое нами из всего остального, нам известного, обособляемое от всех других соседних фактов, ограничиваемся от них точными указаниями, где и когда это нечто было, и получаемое от нас свое особое имя" (170, с.139). В таком понимании исторический факт всегда является приуро-

ченным к определенному месту и определенному времени. Это, можно сказать, то определение факта, которое непосредственно лежит на поверхности. Оно требует анализа и осмысления. В дальнейшем Н.Кареев указывает, что специальные предметы исторического изучения, рассматриваемые в их генезисе и в эволюции, не имеют самостоятельного существования, каким обладают вещественные предметы. Все это - наши умственные категории, отвлекаемые нами от единства реальной жизни того или другого человеческого коллектива (см.: 170, с.217). Факты подразделяются на событийные и культурно-бытовые, простые и сложные (см.: 170).

Другой историк В.Хвостов рассматривает исторический факт как результат абстракции. В жизни, как пишет он, отдельных фактов нет: жизнь представляет собой слитный процесс, где нет определенных граней между событиями; делая факт предметом изучения, мы уже абстрагируем (см.: 417, с. 208).

Факт всегда есть взаимодействие субъекта и объекта познания. Ему соответствует определенная реальность (то есть факт имеет объективное содержание), но он существует не сам по себе, а будучи воспринятым, осмысленным. Историк, изучая прошлое, имеет дело с социальными фактами, всегда являющимися результатом взаимодействия людей, их деятельности и социального общения. Как правило, он не имеет дела с так называемыми "чистыми" фактами; они уже кем-то собраны, интерпретированы, описаны и пр. "Голых" фактов и сырого материала в строгом смысле этих слов в истории нет. Огромное количество фактов, составляющих исторический материал, такого характера, что исследователь не может проверить саму их наличность. Историк приходится сопоставлять разные описания, объяснения фактов друг с другом и со своими собственными объяснениями и описаниями. В этом смысле можно говорить о постоянном "переоткрывании" фактов.

А.Лосев замечает, что можно понять историю как ряд фактов, причинно связанных между собой, но сами по себе факты глухи и немые. "Факты непонятые даже не суть история" (230, с.528). История всегда есть история понятых или понимаемых фактов (там же). А.Лосев рассуждает следующим образом: "История есть действительно ряд каких-то фактов, причинно влияющих друг на друга, вызывающих друг друга, находящихся во всестороннем пространственно-временном общении. Кто-то воевал с кем-то, потом было разрушение страны, потом случилась еще тысяча разных фактов и т.п. Покамест история есть история этих фактов, она вовсе даже не есть история. Это - сырые материалы, которые, при условии внесения в них каких-то совершенно новых точек зрения могут стать историческими материалами, Все эти статистические таблицы и процентные исчисления никакого отношения как таковые к истории не имеют. Констатирование голых указов, распоряжений и



постановлений; исчисление количества и характера податей или налогов; описание хода военных действий, колонизации, всякого технического оборудования и пр. и пр. - все это никакого отношения к истории не имеет, если эти факты берутся как факты пусть даже в их причинной зависимости. История не есть природа и не развивается по типу природных процессов. ...История есть становление фактов понимаемых, фактов понимания. ...В истории мы оперируем не с фактами как таковыми, но с той или иной структурой, даваемой при помощи того или иного понимания. Куча фактов, из которых, например, складывалась эпоха культурного перелома России в XVII веке, должны быть осмыслены заново так, чтобы получился действительно культурный перелом, а не просто голые факты, как, например, западная живопись в боярских домах или немецкая слобода под Москвой. Все эти факты как факты, сами по себе, совершенно ничего не значат в смысле истории. Они должны быть обняты какой-то общей концепцией, в них же содержащейся, но не появляющейся из простой их суммы. Историческое зрение обобщает эти факты и видит их *in specie*" (см.: 230, с.528-531).

А.Лосев дает образное изображение так называемой описательной истории, которая до сих пор никуда не исчезла; достаточно взглянуть на некоторые школьные учебники истории. Конечно, концепция (теория), объединяющая факты в единое целое, целостную картину, должна быть. Но угол зрения, или перспектива, лежащие в основе той или иной концепции, сама исторически меняется: каждая эпоха по-своему смотрит на историческую картину и читает ее, тем самым давая новую группировку фактов. Но будет несправедливо по отношению к истории и историкам, если такой процедурой ограничиться. Достаточно было бы время от времени пересматривать историческую действительность, не занимаясь никакой работой с фактами. А углубление в изучение фактов, связанное с их пониманием, все-таки происходит, следовательно, и на саму концепцию влияет умение пользоваться новыми методами исследования, ведь иногда от нового "прочтения", понимания факта меняется и вся историческая картина.

Чаще всего и "угол зрения" и методы исследования друг другу соответствуют (пока не возникает методологический кризис), поскольку определены существующим историческим контекстом, культурной парадигмой и парадигмой познания.

Л.Карсавин писал в своих работах о единстве объяснения, описания, оценки, поскольку есть единство истории как социально-психологического процесса и нельзя понимать ценности как внешние по отношению к нему, тогда отнесение оценки к ценности не будет произвольным и субъективным (см.: 182, 185).

Включенность настоящего момента в историческое познание, по мне-

нию Л.Карсавина, "не подрывала" объективность исторического знания. "Задача познания или познавательной актуализации развития есть прежде всего задача данного познающего момента его. Необходимо опознать данный момент в его специфической особенности. И чем полнее он актуален, тем полнее знание о нем, которое по существу есть его самопознание ...Познающий момент сам себя осмысливает, т.е. познает свою усовершенность, свое место в развитии и свою собственную цель. Тем самым преодолевается релятивизм" (182, с.59). Г.Шпет считает, что нет таких форм общественного взаимодействия, которые не были бы объективными, и в субъективном есть объективное. "Духовный уклад" народа есть величина меняющаяся, но он неизменно присутствует при всяком полном социальном переживании. Духовное богатство индивида есть в то же время прошлое его народа, к которому он себя причисляет. Индивид сам себя причисляет к народу "субъективно", но не произвольно, и мы можем "со стороны", "объективно" определить, под каким укладом раскрывается его собственное душевное и духовное содержание. "Человек, действительно, сам духовно определяет себя, относит себя к данному народу, он может даже "переменить" народ, войти в состав и дух другого народа, однако опять - не "произвольно", а путем долгого и упорного труда пересоздания детерминирующего его духовного уклада. Духовный уклад индивида и есть дух его народа... Определяющие источники всякого конкретного переживания лежат в духовном укладе, который предопределяет действия и переживания не только индивида, но всякой группы" (см.: 444, с.153-154).

### Проблема прогресса

Как и в любой науке, в истории имеют значение теоретические предпосылки знания. Р.Виппер, например, подчеркивал, что даже если историк хочет только описать, "как это было", он все равно имеет дело с обобщениями - в его сознании есть представление о плане исследования и общие понятия, которыми он руководствуется, он "ожидает" получить некий результат (например, для описания общинного строя у германцев или кельтов, нужно иметь представление об общем понятии - "община" - см.: 84). В истории значимы и философско-исторические теории, понятия, среди них принципиальны для исторического познания категории "прогресс", "смысл истории". На них и остановимся.

С категорией исторического времени связан анализ категории прогресса, смысла и направленности исторического процесса. Оставнавливаться на истории развития идеи прогресса мы не будем: она изложена почти во всех учебниках по философии. Членение исторического времени исходит из признания или непризнания идеи прогресса.

При рассуждении о прогрессе, на наш взгляд, целесообразно иметь в

виду некоторые предварительные замечания.

1. Существует точка зрения, что идея прогресса - плод эпохи Возрождения (Н.Бердяев) и Нового времени, что она принесла вред, разрушив прежнюю целостность и осмысленность человеческого бытия.

Следует, поэтому, заметить, что существует несомненная связь теории прогресса с христианской философией истории, что идея линейного развития человечества является продолжением идеи христианской историографии о цели бытия, о восхождении, о преобразовании и преображении человека, о его совершенствовании для приготовления к спасению, к Страшному Суду и наступлению Царства Небесного. Преемственность в идеях есть, но, как любая преемственность, она не дословна и не буквальна.

Отличительная черта идеи прогресса, возникшей в Новое время, - стремление к реалистичности и опора на факты самой действительности, апелляция к человеческому (а не божественному) разуму. То есть прогресс связывался уже не с потусторонним миром, а посюсторонним, и для его обоснования нужны были доказательства, факты, взятые непосредственно из истории развития общества, поставленные между собой в определенную логическую связь и зависимость. Теория прогресса должна была не обосновывать принципы религиозной веры, а искать рациональных доказательств, взятых из изучения действительности.

Основателем теории прогресса в Новое время принято считать аббата Сен-Пьера. Он связывал общество с прогрессом знания и, в противоположность Гесиоду, вел историю вверх - от железного века к медному, серебряному и золотому через развитие сознания. Вольтер полагал, что история не прогрессирует прямолинейно в одном направлении, а представляет собой смену прогресса и регресса, разумного и неразумного. Классически для Нового времени эта идея выражена у Тюрго (он выделил три стадии в развитии общества религиозную, спекулятивную и научную), Гердера и Кондорсе. Позднее появились теории, утверждающие, что развитие не означает прогресса (Ранке, Буркхардт), так как каждая историческая эпоха значима сама по себе в своей целостности. А позитивизм был склонен любое изменение отождествлять с прогрессом.

Распространена и такая точка зрения, которая считает идею прогресса "выдумкой" европейской культуры, проявлением европоцентризма. Действительно, религиозно-философские учения Востока с их теориями о переселении душ, о карме, о вечном возвращении и обновлении, о нирване, о приоритете ритуала вряд ли бы породили идею прогресса.

Очевидно, вопрос будет состоять не столько в признании или непризнании универсальности прогресса, сколько в выяснении места и роли европейской культуры в развитии мирового сообщества, ее общемировом исто-

рическом значении.

2. Нужно принять во внимание и возражения против теории прогресса. Р.Ю.Виппер писал, что в современной ему науке склонны отмечать малоподвижность форм, упорное существование одних и тех же форм общественности: 1)семьи, или вообще соединения родственников, 2)союза товарищей по занятию, настроению, симпатиям, 3)племени или национальности, то есть сближение по некоторым естественно унаследованным признакам, 4) государства, то есть формы господства и подчинения. Эти формы общественности могут быть разными, но существуют всегда. То же постоянство наблюдается в движении религиозных идей, изменения только кажущиеся (см.: 84). Пока заметим, что перечисленные доказательства в опровержение прогресса доказывают в большей степени единство человеческой истории, единую основу исторического человеческого бытия, а не опровергают теорию прогресса.

Другие возражения против теории прогресса высказываются теми, кто в этой теории, а точнее, в некоторых ее формах, усматривает попытку предсказать ход истории, четко определить будущее состояние общества и подчинить все и вся его достижению. "Холический [всеохватывающий] контроль, ведущий к уравниванию умов, а вовсе не к равенству в правах, означает конец прогресса (321, с.183). Думаю, такие возражения следует принять во внимание, о чем ниже будет сказано. Некоторые философы считают, что если идею прогресса, а точнее закон прошлого развития, распространить не только на прошлое и настоящее, но и на будущее, то нужно признать Абсолют - Бога, как центр и смысл жизни. То есть перенести акцент на действительность высшего порядка, мир сверхчувственный, мир абсолютного Добра (461, с.200-202). По вполне понятным причинам, многие ученые предпочитают в таком случае совсем не говорить о прогрессе, поскольку идея Бога как Абсолютного начала, центра жизни не входит в современную научную картину мира. Хотя этим не отвергается и не опровергается потребность человека в ценностях, которым бы он придавал абсолютное значение.

Еще одно возражение против прогресса выдвигается в связи с анализом критического состояния современного мира. Достижения техники и науки, усовершенствования общественных форм, развитие производства и т.п. сопровождались глобальными проблемами, которые ставят под угрозу само существование человека, усреднением и нивелировкой массового интеллекта, бездуховностью и др. Многие спрашивают: можно ли в такой ситуации говорить о прогрессе? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо будет проанализировать причины сложившейся ситуации и выяснить, возможен ли из нее выход, не является ли современная ситуация кризисом вполне определенной системы ценностей.

3. Одним из главных аргументов критики теории прогресса было и остается указание на догматичность самого понятия прогресса, на его некоторую "туманность" и неопределенность. Очень не просто ясно представить и дать понятие, в чем состоит прогресс, как его "заметить", зафиксировать. Если в отношении отдельных сторон жизнедеятельности общества это можно сделать (например, прогресс техники, прогресс современной науки, прогресс образования др.), то по отношению к обществу как целостности - это сложно. И сложность возникает прежде всего потому, что научных понятий для обозначения целостности нет. Эта же сложность встретится при определении смысла истории. Причина же заключена в том, что наше мышление дискурсивно: мы мыслим понятиями, которые отделяют один предмет от другого, ограничивают предметы с целью их определения. Целостность нам дана, главным образом, интуитивно, во всяком случае не формах жесткого рационализма (на этом основании К.Поппер и критиковал историзм - за "ненаучность"), ее не выразить четко сформулированным законом, а можно раскрыть с помощью теоретических рассуждений.

Также часто высказываются указания на то, что существует неясность и спорность того, что считать прогрессивным, что существует зависимость понимания прогресса от различных точек зрения. Действительно, в вопросе о том, что считать прогрессивным, часто исходят из предпосылок очень абстрактного порядка. Поэтому, кроме теоретических, логических рассуждений, нужен, по возможности, непредубежденный анализ истории человечества.

4. Следующее замечание связано с тем фактом, что, какое бы общество мы ни взяли, в нем всегда найдем и сторонников пессимизма и сторонников исторического оптимизма. Наличие различных, нередко противоположных тенденций в историческом процессе, осознание их современниками порождают и различное отношение к идее прогресса. Причем рациональное зерно есть и у оптимистов и у пессимистов. Например, в начале XIX века в европейском сознании важную роль играло восторженное отношение к Великой французской революции, вера в разум, свободу, равенство, братство. В это время появляются романтики - писатели, поэты, философы, историки, композиторы - со своей тоской по человеку, по личности, со стремлением к идеалу, мечтательностью. Когда во второй половине XIX века заговорили об "исчезновении" личности из культуры, то оказалось, что романтики верно почувствовали ту опасность, которую несли человеку блага промышленного переворота и парламентской демократии.

Следовательно, категория прогресса требует внимательного и осторожного отношения к себе; прогресс не следует изображать в виде односторонней линии, как на графике, исторические события не однозначны, противоречивы по своему содержанию, не однолинейны. Только с точки зре-

ния исторической тенденции, по прошествии длительного периода времени мы можем говорить о прогрессе, называть те социальные силы, которые объективно были связаны с реализацией этой тенденции.

5. Изменение темпа исторического развития (то есть увеличение или уменьшение исторических событий в единицу времени) и связанное с закономерностями смены поколений изменение восприятия исторического времени позволяют говорить о замедлении или ускорении прогресса (хода истории). Общеизвестно, (и об этом упоминалось в гл. II), что исторический процесс не отличается равномерностью развития и, с точки зрения "накопления" исторических событий, с точки зрения разновременного развития общественных структур и разного их восприятия в сознании.

6. Из всего сказанного выше можно сформулировать вывод, что категорию "прогресс" целесообразно использовать при анализе всемирно-исторического процесса (см.: 32, 421, 346). Философская концепция истории возможна, если принимать во внимание историю всего человечества, тем более в условиях современной глобализации общественной жизни.

Одни народы сходят с исторической арены, другие появляются; одни государства возникают и достигают могущества, другие - гибнут. Но что-то в истории остается и бесследно не проходит (пусть это и фигуральное выражение). Очевидно, теория прогресса и должна бы выяснить и обозначить это "что-то". Как писал К. Ясперс, "задача философии истории - поиски единства и смысла, структуры мировой истории, а она может быть связана только с человечеством в целом." Он же отмечал, что мировая история универсальна, ... если сузить ее рамки, образ человека будет неполным и искаженным (471, с.91).

Н.И. Конрад считает, что такие понятия, как "Европа", "Азия", "Африка" и т.д. - понятия географические, а не исторические; ... весьма ненадежны понятия "Восток" и "Запад". В лучшем случае, они обозначают некоторые группы народов, но и то с различным у разных народов и притом меняющимся содержанием. ... например, у китайцев в древности и средневековье существовало свое представление о "Западе", им были те районы азиатского континента, которые впоследствии назывались "Восточный Туркестан" и "Средняя Азия"; для китайцев новейшего времени "Запад" - Европа и Америка. Следовательно, строить концепцию исторического процесса на материале, ограниченном рамками Европы или Азии, Запада или Востока, невозможно.

Нельзя не признать, что часто смысл исторических событий в полной мере открывается лишь через общую историю человечества. Обратимся за аргументацией к Н.И. Конраду. Он пишет: "Нидерландская революция XVI в. освещается данными истории Нидерландов и, если ограничиться этим, ока-

зывается эпизодом истории этой небольшой страны. Но стоит только учесть, что Нидерланды тогда входили в состав мировой испанской державы, вспомнить, какую роль играли они в этой державе как ее финансовый, торговый и даже промышленный центр; стоит только принять во внимание, что вслед за этой революцией развернулась голландская колониальная экспансия, охватившая и южную часть Африки, и некоторые пункты Индии, Индонезии, экспансия, дошедшая до противоположного конца мира того времени - до Японии; стоит только должным образом оценить появление голландской Ост-Индской компании как первого орудия нового капиталистического колониализма; стоит только учесть все это - и революция в Нидерландах сразу же предстает как событие всемирно-исторического значения." Думается, что логика этого рассуждения очень ясна и убедительна.(см.: Конрад Н.И. Избр. соч. - М., 1974).

Действительно, такой методологический принцип включения события в мировую историю, осмысления в совокупности с другими фактами очень важен. Его нужно отличать от механистического понимания того или иного события. Например, в свое время значение событий истории России 1917-1920 гг. оценивалось только как рост рабочего движения в мире, рост национально-освободительной борьбы, кризис колониальной системы, рост численности компартий и др. Все это фактически верно. Но верно и более исторично посмотреть, как в XX веке менялось содержание исторической жизни, какие появились и реализовывались тенденции исторического процесса, в частности, одна из них - тенденция к социализации общественной жизни, и с этой точки зрения посмотреть на события нашей внутренней истории, в том числе современной.

А категория исторического времени объясняет, что то или иное событие рассматривается как "поворотное" в ходе истории, как его "веха".

7. В изучении истории важен еще такой аспект. Историческое познание имеет два уровня исследования: эмпирический, или феноменологический, и теоретический (Э.Бернгейм, Г.Риккерт, В.Виндельбанд, В.Хвостов), или имманентный и оценочный (К.Хвостова и В.Финн). На первом уровне историк имеет цель воспроизвести историческое прошлое, изучить факты в деталях, овладеть культурным кодом изучаемого времени и дать картину исторического события.

На втором уровне познания историк, группируя факты, исходит из определенного понимания содержания и сущности исторического процесса, из идеи исторической перспективы, но с позиций своего времени (почему и получается, что каждое историческое время или поколение "переделывает" историю; оно смотрит на нее под новым углом зрения - своей современности и ее перспектив); но это только на втором уровне. Но и на этом уровне шли и

идут постоянные поиски повышения степени объективности, как увидим при последующем изложении.

На первом же уровне требование объективности работает в полную силу, оно требует от историка высокой квалификации, владения разнообразной методикой комплексного исторического исследования.

Короче говоря, теория прогресса - это область метаистории, то есть философии истории и историографии, а не непосредственного эмпирического исследования: это область интерпретации исторического процесса, а не факта исторической реальности. Допустим, что историк изучает такое историческое явление, как "опричнина". Конечно, категорией "прогресса" при сборе и обработке, интерпретации фактического материала он непосредственно не руководствуется, точнее, не включает в исследование, он пользуется методами ситуативной логики.

8. Следовательно, стремление к целостному осмыслению истории ни в коем случае не исключает изучения отдельных сторон, явлений, событий, не исключает метода отбора исторического материала. А категория "прогресс" имеет значение, когда происходит группировка событий, "выстраивание" их в определенную последовательность - история государства, история того или иного народа, история культуры определенного периода, история международных отношений, история экономических отношений и т.п. В этом вопросе не может не быть никакой точки зрения; К.Поппер писал, что дилемма между стремлением к объективности и различиями в понимании сущности исторического процесса разрешается, если мы сознательно принимаем точку зрения, формулируем ее и всегда помним, что это лишь одна из множества точек зрения (321). К.Поппер, вероятно, прав, но можно попытаться найти общее в разных точках зрения, но это не означает свести их в одну-единственную, раз и навсегда данную. Критерием эффективности подхода к категории прогресса может быть его объяснительная плодотворность в рамках парадигмы современного знания и современной ситуации.

Теория прогресса нужна и важна как теоретический принцип, как способ идеальной типизации в истории.

В.Ф.Эрн отмечал: "... и в жизни природы, и в истории мы знаем слишком много случаев, когда нарастание сил происходит только до определенного пункта, а затем силы идут на убыль. В Греции нарастали жизненные силы до IV века, а потом началось всестороннее разложение; то же самое в более грандиозных формах произошло в Риме. Рим и внутренне и внешне возростал приблизительно до III века, а затем началось разложение и упадок до полной дряхлости и старческого бессилия. Пришли варвары и заложили жизненные основы для нового нарастания исторических сил - общеевропейского. Но ведь запас варваров кончился, их больше не явится, а с каждым столетием



человечество все больше и больше изживает определенное количество жизненных сил, имеющихся у него в наличности. На основании чего мы думаем, что в перспективе у человечества не всеобщее одряхление, а, наоборот, возврат к юношескому расцвету всех сил?" (461, с.208).

Эмпирическим путем на этот вопрос и не ответить. Идея прогресса основана на ценностных ориентациях, мировоззренческих установках, на признании (вере) смысла жизни и смысла истории. Признание тенденции к прогрессивному развитию формирует историю как науку, вносит единство в пестрый процесс исторических изменений.

Время от времени стремление приводить к единству результаты, добытые путем изучения деталей, представляет из себя неустранимую потребность этических и эстетических наклонностей человека (см.: 53, с.106). При этом мы учитываем, что процесс развития общества не закончен.

Большинство серьезных историков-фактологов, обобщая материалы своих исследований, сознательно или бессознательно, вольно или невольно интерпретирует данные своих исследований, особенно когда работает с разнородными источниками, относящимися к разным цивилизациям или эпохам. Думаем, можно принять точку зрения, что теоретическое знание о Всемирной истории возможно и нет принципиальных препятствий, чтобы сделать его не менее строгим, чем знание в эмпирической истории; степень обобщения может быть разной на различных уровнях теоретического осмысления истории (на уровне макропроцессов или процессов средней степени общности см.: 338, 350).

Одной из таких макротеоретических категорий является категория "смысл истории". Справедливо, на наш взгляд, замечание, что "многообразие и изменчивость наших познавательных и мировоззренческих установок по отношению к истории может означать многообразие и изменчивость ее смыслов, но не их отсутствие" (350, с.68).

Если исходить из моделей рассудочного познания, то о смысле истории, действительно, трудно высказаться определенно; эта проблема значительно больше анализируется во вненаучных сферах деятельности - художественной литературе, искусстве, музыке, которые нет оснований относить к внеразумному (см.: гл. II, § 3). Наука не может "отмахнуться" от проблемы смысла истории, как от досужего разговора, который, кроме красивых фраз и мыслей, ничего дать не может. По этому поводу когда-то заметил П.Лавров: "Если заключать на основании существующей и всегда существовавшей разницы между людьми, то придется отвергать не только единство нравственного идеала, но и единство научных истин... единство нравственных идеалов может быть рассматриваемо как положение не менее убедительное, чем единство научных истин... лица, для которых наука умственно развитого

меньшинства есть единственная обязательная истина, едва ли имеют право отвергать идеалы нравственно развитого меньшинства как нечто совершенно индивидуальное" (см.: 212, с.50-53).

Интерес к проблеме смысла может то угасать, то обостряться, будет меняться понимание содержания категории "смысл истории". Современная ситуация как раз актуализирует проблему смысла, в том числе в связи с историей. Поэтому представляется, что теоретические исследования категории "смысла истории" вполне законны, может, попытаться найти в этой категории некое ядро, фундаментальное значение, могло быть и было выражено в исторически различных формах. Как здесь не вспомнить В.Дильтея и метод умозаключения по аналогии: если в жизни человека есть смысл, он объективируется, переживается внутренне, следовательно, он может быть обнаружен в истории. Утверждение о тождестве микрокосма и макрокосма (Н.Бердяев) приводит к подобному же выводу и пониманию знания смысла как знания неявного. Наличие смысла как стремления к нравственному идеалу, "благоговения" перед чем-то высшим (В.Соловьев) в неявной форме присутствует в историческом изложении, тем более, что это изложение - нарратив. Сколь бы ни была объективистской интерпретация, момент оценки, проявляющийся в способе изложения, передачи настроения, в выборе языковых структур, присутствует. Нередко и осознание и присутствие смысла в историческом тексте бывает явным - тогда мы имеем дело с морализующим изложением, политической, национальной конъюнктурой и пр., тем или иным видом ранжирования истории на "плохих" и "хороших" действующих лиц, государств, народов и т.д.

Как верно пишет И.А.Гобозов, категория смысла истории связана с изучением объективного, имманентного содержания исторического процесса, направленности его развития, гуманизации общественных отношений, с историческим познанием и историческим сознанием.

В категории смысла есть объективный аспект - объективный смысл истории тождествен ее внутренней логике, логике исторического бытия, и субъективный - он связан с целеполагающей деятельностью людей. Современное понимание категории смысла истории рассматривает ее как синтетическую категорию, охватывающую и объективный и субъективный аспекты. С помощью данной категории как предпосылки исторического познания исследуется единство субъективного и объективного в историческом процессе, единство прошлого, настоящего и будущего, она ориентирует на изучение деятельности субъектов истории (см.: 96, с.27-30).

Хотелось бы отметить два методологически существенных момента: во-первых, смысл не может быть создан как нечто внешнее по отношению к истории, он не должен быть придуман, чтобы в соответствии с ним "напи-

сать" историю, "подогнать" историю под смысл. Смысл (или смыслы, "линии" смыслов) может быть обнаружен через соотнесение прошлого и настоящего (см.: гл. II, § 2). Во-вторых, о смысле можно говорить, исходя из признания единства и целостности исторического процесса, что, безусловно, не может трактоваться как единообразие, одинаковость и т.п.; единство раскрывается через категорию исторического бытия (см.: гл. II, § 1; гл. III, § 1), через выяснение сущности человека и его бытия.

Отрицать такого рода предпосылки исторического познания можно только как критерии верификации, но не как предпосылки концепции исследования или фальсифицируемости (см.: 479), то есть они не могут быть эталоном, по которому сверяется знание, его "правильность", но тем не менее в реальном процессе познания они существуют.

Рефлексия над "смыслом истории" указывает еще на один аспект предпосылочного знания, а именно его опосредованность языком. Как полагает К.-О.Апель, опосредованность познания языком может трактоваться как, действительно, исходная предпосылка познания, не являющаяся метафизической по самому своему существу (она не может быть сведена ни на какой внешний онтологический принцип. К осознанию этой предпосылки ведет "критика" языка, которая любой частный язык (дискурс) как бы укореняет в естественном языке, на котором исходно основано общение, базируется коммуникативное сообщество. Принятие "языковой" предпосылки останавливает бесконечность скептицизма, субъективизма, солипсизма, так как любой скепсис, субъективизм опосредованы языком, его изначально коммуникативной природой, предполагающей понимание, согласие, консенсус (иначе творчество в языке, на котором ниже кратко остановимся, "повиснет в воздухе", останется не включенным в общение). Естественный язык лежит в основе интерсубъективности, с овладением языком связан процесс интериоризации. К.-О.Апель исходит из того, что существует общность всех "языковых игр", так как в ходе изучения языка и, одновременно, социализации (в смысле "переплетенной" с употреблением языка "жизненной формы") изучается "что-то наподобие языковой игры, человеческой жизненной формы: а именно, вместе с другими языковыми играми приобретается компетентность к рефлексии собственного языка, соответственно, жизненной формы и к коммуникации" (20, с.86). Через анализ языка и понимание его предпосылочного значения восстанавливается единство субъекта познания, как единство практического и теоретического разума; на языке базируется принятие норм, принципов познавательной деятельности.

Через репрезентацию знания в языке и закрепление в значениях языка его объективных смыслов осуществляется связь между субъектом и объектом познания. Язык способен синтезировать чувственные и рациональные

моменты познавательной деятельности и закреплять выработанные познавательные нормы. В языке формируются способы intersubъективного выражения сознания: получаемую, воспринимаемую информацию нужно не только выразить, осмыслить и закрепить в языковых формах, но и передать адресату, то есть его нужно сразу "иметь в уме", что, собственно, и составляет момент рефлексии и, одновременно, коммуникации. Имеются экспериментальные подтверждения, что диалогичная форма речи была первичной по отношению к монологичной (см.: 207, с.189-220).

В историческом познании, особенно познании субъективного, значимы предпосылки, связанные с функционированием бессознательного. "Осознаваемые нам мотивации, идеи и убеждения, - пишет Э.Фромм, - представляют собой смесь из ложной информации, предубеждений, иррациональных страстей, рационализаций и предрассудков, в которой лишь изредка попадаются жалкие обрывки истины, придавая нам ложную уверенность, будто эта смесь реальна и истинна. Помимо иррациональных страстей бессознательным является почти все знание реальности" (406, с.124-125). Э.Фромм, как известно, исходит из общественной детерминации сознания, поскольку общество, порождая иррациональные страсти, превращает истину в пленницу мнимой рациональности. Истинное знание подавляется: будь оно осознано, жизнь сделалась бы трудной и опасной; для знания тоже нужна известная смелость. Это одна сторона проблемы (мнимая реальность порождает мнимую же рациональность и вытесняет истину).

Другая сторона проблемы имеет, так сказать, позитивное содержание. Речь идет о, если можно так выразиться, исторически бессознательном (в сопоставлении с историческим сознанием), которое может быть представлено архетипами (образы времени, пространства, человека, образы врага и т.д.) и связано с исторической памятью, которая "хранит" не только исторический опыт, но и воспроизводит историческое сознание как рефлексии над историческим процессом.

Субъективное в историческом познании нередко связывают с пониманием, на формах которого мы сейчас остановимся.

### **§ 3. Понимающее историческое познание**

Понимающее историческое познание предполагает ту или иную степень активности познающего субъекта, который стремится прежде всего к пониманию и выражению смысла. Поэтому, как правило, понимание характеризуется, прежде всего как осмысление, требует особых форм познавательной деятельности. Нами не раз, в разной связи говорилось о дильтеев-

ском методе "вживания", который (метод) опирался на переживание внутреннего опыта. Внутренний опыт переживания позволяет "вжиться" в изучаемую культуру.

Много интересных мыслей о понимающем познании высказано в русской философии.

### Вчувствование, вживание, переживание

Предмет исторического познания определяет формы знания и методы познания, единство объяснения и понимания. Понятие об общественном бытии как объективации идей, об истории как социально-психическом процессе предполагает и соответствующие методы познания - переживание, вживание, вчувствование в познаваемое, которое относится к познанию через понимание.

С.Франк пишет о том, что историческое (социальное) знание это живое знание. Живое знание направлено на самую человеческую жизнь в ее индивидуально-объективной форме общественного бытия (см.: 401, с.100).

Живое знание - это такое созерцание, которое связано с живым погружением субъекта в объект и с сочувственным переживанием объекта, оно основано на внутреннем сродстве с субъектом (см.: 401, с.102).

С.Франк полагает, что познать общественное явление прежде всего означает познать объективную идею, которая лежит в его основе, понять его смысл. Историческое познание - это познание смысла. Оно может быть достигнуто через умственное усмотрение идеального содержания общественного явления.

Живая идея действует на человеческую волю в значении мотива действий, поэтому ее можно понять, только сочувственно пережив ее. В идею надо вчувствоваться, почувствовать ее, это не значит, что идея должна понравиться, что ее нужно полюбить или поверить в нее, надо просто усмотреть через переживание. С.Франк не сомневался в объективном содержании такого изучения; это способ опознания человеческого духа, представляющий собой "объективно-интеллектуальное созерцание" (см.: 401, с. 103), в основе которого лежит живое созерцание в форме самоуглубления. Идеи могут созерцаться, потому что их внутренняя духовная связь аналогична внутренней связности явлений нашей душевной жизни. Вчувствование возможно в силу наличия тождества субъекта и объекта познания.

Очевидно, что метод вживания, переживания отрицает причинное познание как таковое. С другой стороны, он не рассматривается и не может быть рассмотрен как единственный метод исторического познания, он дает знание (в форме переживания) смысла идеи, лежащей в основе социального

общения. Для изучения константных общественных явлений, форм общественных отношений, общественных институтов и т.п. нужны методы, основанные на обобщении, не может отрицаться и предметное наблюдение.

Историческое познание связано с понятием ценности и идеала, причем суждение о ценности или идеале совершенно независимо, как считает С.Франк, от эмпирического знания о действительности. "Идеалы не обосновываются логически или объективно, а ...просто декретируются" (см.: 401, с.107). Таким образом, С.Франк фактически признает субстанциональную основу познания, нечто абсолютное, благодаря чему и возможно единство субъекта и объекта и вживание, вчувствование субъекта в объект. Если эту основу убрать (теоретически), то ставится под сомнение и метод вживания в обосновании С.Франка.

Л.Карсавин также обосновывал метод переживания, отмечая его близость символическому и художественному методам. Его объяснение таково: "Во мне есть знание о развитии другого субъекта, все равно - каким бы путем я его не получил. Но развито оно во мне, оно, в известном смысле, мое. Развитие иного субъекта, будучи его развитием, протекает и во мне, хотя и с меньшей полнотой и яркостью и в принудительной относимости его к другому субъекту. Если так, то методы постижения чужого развития должны быть в основе своей теми же, что и методы постижения своего развития. В основе познания и того и другого лежит непосредственное переживание, ибо я непосредственно переживаю чужое развитие в себе и как свое (т.е., конечно, данное мне), а не строю его из себя по аналогии своему: на таком построении из себя, как бы оно не называлось, никакого знания не построишь" (185, с. 61-62).

Такой метод связан с познанием индивидуализированных моментов развития, каждый из которых является целостным. Назначение этого метода именно в "схватывании", осознании, осмыслении целого, понимание прошлого переживаемого момента в связи с настоящим, "чувствование" их общности, как "соучастие" в прошлом и осознание непрерывности и единства исторического развития: через общение (субъект-субъектное и субъект-объектное одновременно) устанавливается единство и необходимость социального процесса. Поэтому Л.Карсавин называл историю объясняющей наукой: она объясняет, постигает и изображает необходимое развитие (понятое диалектически, то есть в связи со свободой).

"Понимание и чужого душевного процесса и развитие социально-психологического возможно лишь путем сопереживания или вживания в них, вчувствования" (182, с.15). Итак, в основе исторического мышления, по Л.Карсавину, лежит сопереживание. Но Л.Карсавин отличает его от понимания переживания В.Дильтеем, он считает дильтеевское толкование как пере-

несение из полноты собственных переживаний, как конструирование иного душевного процесса по аналогии с моим и только из моего, нарушающим принцип объективности научного познания. "Подобное толкование позволит сблизить историю с поэзией... но не даст возможности серьезно отнестись к выводам истории и обосновать ее как науку. Для историка необходимою предпосылкою его науки является не только не главным образом его субъективное переживание, а реальное проникновение в иной душевный процесс, подлинное слияние с ним, как бы такое вживание в чужую индивидуальную или коллективную душу не объяснялось. Это чрезвычайно тонкий и глубоко проникающий метод, который позволяет улавливать малейшие извивы чужой душевной жизни и по обрывкам воспроизводить целое, совершенно не объясним путем вульгарного сведения его на "законы" подражания и параллелизма душевных и телесных явлений" (182, с.16).

Л.Карсавин пишет, что в частном процессе мы познаем целое, так как изучая конкретный процесс, мы постигаем строение единого исторического процесса, как единства, и постигаем не путем отвлечения от данной конкретности, а путем вживания в само это единство. "Этой живой связью нашей со всем прошлым и со всем социально-психическим развитием и объясняются обогащение нашего сознания в исторической работе и тот интерес, с каким мы относимся к фактам минувшего" (182, с.26).

Каждый, кто более или менее серьезно занимался историей, понимает, что имеет в виду Л.Карсавин. Мы можем по несколько раз вчитываться в один и тот же абзац исторического труда и даже учебника, желая увидеть за скупыми строчками какой-то смысл, картину прошлого, которую себе в конце концов ярко представляем. Сопоставляя факты, мы "вырисовываем" законченный сюжет события. При работе с источником нам нужно различить собственно описываемое прошлое и отношение к нему автора, способ передачи автором наблюдаемого.

Метод переживания близок художественно-творческой конкретизации исторической действительности, она рассматривается как применение символического метода. Л.Карсавин пишет: "Мы придаем значение не самой конкретизации и стремимся к ней не ради ее самой, а ради выражаемого ею, без нее нам недоступного" (182, с.82).

Но конкретизация не должна противоречить тому, что доподлинно известно. Речь идет о познании индивидуализирующегося качества или отдельной личности, художник познает объективно-реальную личность, событие как живую идею. "Нужна поэзия, чтобы узнать историю; нужно чувство художественной, т.е. чисто человеческой истины, чтобы угадать могущество односторонней энергии, одушевлявшей миллионы людей" (125, с.70).

Н.Лосский замечает следующее: "Труднее всего опознать во всякой

вещи ее индивидуальность, т.е. то, в чем вещь оказывается единственной в мире, неповторимую и незаменимую ничем другим. Всякий человек, всякое животное и растение, всякое событие и процесс имеет несомненно свою индивидуальную физиономию, но уловить индивидуальность единичной вещи удается лишь немногим людям и только в отношении к немногим вещам. Интерес к индивидуальному и способность улавливать его есть утонченный цветок культуры, распускающийся лишь там, где развито стремление к художественному, эстетическому созиданию и преобразованию действительности. Восприятие индивидуального содержания вещи сопутствуется в нас сознанием внезапно возникшей близости, интимного отношения к вещи, сознанием того, что мы вошли в глубочайшие тайники ее своеобразной, самостоятельной жизни. Однако в большинстве случаев мы не идем далее смутного сознания индивидуальности, и отметить точно, какая часть переживаемого содержания вещи индивидуальна, не менее трудно, чем указать точную наиболее общую сторону переживаемого содержания вещи" (234, с.250-251).

Нельзя не согласиться с Н.Лосским. Методы художественной конкретизации реальности, ее символизации, так же, как и метод переживания действительности доступны не каждому историку, они требуют высокого уровня профессионализма и научной строгости, что постоянно подчеркивает Л.Карсавин. Они являются как бы "последним мазком", завершающим целостную картину, во всяком случае никак не единственным методом исторического познания. В частных вопросах применяются самые разнообразные методы, включая методы естественных наук. Метод переживания как бы стремится показать, что в истории действуют живые люди, что исторические события имеют определенный смысл. Этот метод связан с интуицией и так называемой дивинацией - восстановлением целого на основе знания его частей. Метод переживания действительности реален, и доказательством этого является ориентация на вызов определенного переживания в процессе изложения истории, используются различные средства выразительности, художественные образы, чтобы вызвать у слушателя, читателя именно переживание, в процессе которого "легче" передается смысл сообщаемого и он лучше понимается - не через понятия, разъяснение закономерностей, а через стимуляцию сопереживаний. Как писал А.Хомяков: "Многие истины, какие только дано познать человеку передаются от одного к другому без логических доводов, одним намеком, пробуждающим в душе скрытые ее силы" (425, с.55).

Но в изложении исторического материала это, конечно не единственный способ. Кроме яркой передачи духа эпохи, духа событий, этот метод может своеобразным путем восполнять нехватку, пробелы, пропуски между фактами, когда сила переживания как бы заполняет недостатки описания и объяснения.



Смысл метода переживания заключается еще и в том, чтобы избежать модернизации истории, то есть не измерять по себе века глубокой древности (см.: 425, с.69).

Лучше всего, на наш взгляд, метод переживания раскрывают исторические труды Л.Карсавина (хотя ни у него, ни у С.Франка не раскрыта и не обоснована интенциональность переживания).

### Интуиция

Историческое познание нередко обращалось к проблеме интуитивного познания. Обращение к интуиции объяснялось, очевидно, прежде всего стремлением к цельному знанию, к единству дискурсивного и интуитивного. Например, Г.Шпет считает, что особенностью интуиции является ее направленность на конкретную предметность в отличие от рассудка, имеющего дело с данностью абстрактной, что интуиция и дискурсия взаимосвязаны в процессе познания. "...Поверхностно-глубокомысленное противопоставление интуиции и дискурсии имеет видимость оправдания до тех пор, пока мы in abstracto резко противопоставляем процесс постижения, "познания" и процесс логического изложения, доказательства, передачи познанного другим. Но чем больше вдумываться в то, что само "постижение" мыслимо только в "выражениях", тем более становится ясно, что дискурсия и есть не что иное, как та же интуиция, только рассматриваемая не в изолированной отдельности каждого акта, а в их связи, течении, беге. Истинно только то в указанном противопоставлении, что формализм рассудка имеет дело с данностью абстрактивной, тогда как умозрения разума существенно направляется на предметность конкретную" (см.: 443, с. 415). Разделение и противопоставление дискурсии и интуиции, таким образом, происходит при обособлении, изолированном рассмотрении моментов, актов познания - собственно процесса познания и выражения, "оформления" познанного (иначе говоря, это противопоставление возможно только гносеологически).

Признание роли интуиции в историческом познании было весьма распространено. Чаще всего ее называли дивинация - восстановление целого по известным частям, когда в фактах есть пробелы, целое восстанавливается по тому, что познано (см.: 170, 182, 185). некоторые считали интуицию выражением и проявлением некоего вселенского чувства, чувства космической симпатии - связанности всего со всем или видоизменением жизненного инстинкта - как своеобразное жизненное чувство, чутье (см.: 417).

Нередко интуицию называли мистическим чувством, а интуитивное познание - мистическим, религиозным. В таком смысле говорил о мистике - интуиции В.Соловьев; у него она была основой чувственного и рационально-

го познания, их единством, синтезом. Мистическое познание необходимо для познания сущего, которое эмпирическому и рациональному познанию недоступно. "... Мистическое знание необходимо для философии, так как помимо него она в последовательном эмпиризме и последовательном рационализме одинаково приходит к абсурду. Но это мистическое знание может быть только основой истинной философии, подобно тому, как внешний опыт служит основой философии эмпирической, а логическое мышление - основой рационализма, но само по себе мистическое знание еще не образует системы истинной или синтетической философии, того, что я называл цельным знанием или свободной теософией. ...Отвергая ложные принципы и нелепые заключения эмпиризма и рационализма, истинная философия должна заключать в себе объективное содержание этих направлений в качестве вторичных, или подчиненных элементов... если цельное знание вообще есть синтез философии с теологией и наукой, то ... этому широкому синтезу должен предшествовать соответствующий синтез в среде самой философии ... между ... мистицизмом, рационализмом, эмпиризмом... Мистическая философия, с одной стороны, знает, что всякое бытие есть лишь образ представления сущего, а не само оно; с другой стороны, против скептического утверждения, что человек ничего не может знать, кроме представления, она указывает на то, что человек сам есть более, чем представление или бытие и что, таким образом, даже не выходя из самого себя, он может знать о сущем" (367, с.193, 192). Теория мистического познания В.Соловьева, таким образом, органично связана с его учением о Богочеловечестве и всеединстве.

Проблема мистики была популярна в начале XX века, предпринимались попытки ее классификации, исторического анализа.

Так, С.И.Гессен (представитель неокантианства в России) отмечает, что нужно различить мистику и мистицизм. Многообразие мистического опыта реально, но обосновать формально чистую мистику невозможно, так как нет понятия, которое бы дифференцировалось в мистике, поэтому мистицизм как учение тщетен (см.: Гессен С.И. Мистика и метафизика//Логос. N 7. 0, с.127-154). Основное в мистике - это переживание проявления абсолютно в относительном, вневременного во временном, бесконечного в конечном. Действительность, как целое, иррациональна для естественно-научного понятия, то есть иррациональна в материальном смысле, но рациональна в формальном, то есть гносеология может указать формальные предпосылки этой материально-иррациональной действительности - "причинность вообще", "субстанцианальность вообще" (см.: там же, с.146). переживания и мистика соответствуют понятию материально иррационального. Мистика как чистое переживание не совпадает с религией.

С.И.Гессен считает, что все великие метафизические системы полны

мистических элементов в смысле утверждения превосходства интуитивного знания над дискурсивным; метафизика ведет за собой нарушение границ между чистой логикой (формой) и науками о действительности (содержанием), это нарушение границ (то есть целостную действительность) можно только пережить, принять во всей ее фактической иррациональности.

Существует четыре основных понятия переживания: реализованная ценность - это иррациональный факт истории, который абсолютно дан, то есть который можно только пережить, найти, вскрыть; всякая предпосылка, всякое философское понятие есть не разрешенная, а концентрированная проблема, философия эту проблему решить не в состоянии, ее можно только пережить; идея миропорядка и идея прогресса есть вера в миропорядок и прогресс, то есть объект переживания; дуализм формы и содержания - переживание иррациональной действительности, которая формальной логикой не охватывается.

Придание понятиям переживания бытийного значения приводило к четырем видам метафизических и мистических систем: неоплатонизм, эманатизм, спинозизм, учение о возвращении души к божественной первоэссенции, божественной мудрости - у Августина, Скота Эригена, Спинозы; понятие объективно существующей высшей силы Бог Декарта, Беркли, Гегель; рационализм, который хочет вывести содержание их формы; эмпиризм, стремящийся вывести форму из содержания.

Следовательно, мистический опыт, переживание как таковое не отрицается. С.Гессен доказывает, что основной порок мистицизма как учения - попытка обосновать мистический опыт логически, что возможно путем онтологизации понятия переживания. Обоснование мистики (а не сама мистика) приводит к метафизике и поискам субстанциональности бытия.

Н.Лосский фактически исходит из таких же предпосылок, но сознательно выбирает метафизику. Обосновывая интуитивизм, он постоянно подчеркивает, что его учение не является новым, он называет интуитивизмом уже существующие формы познания - и рационализм и эмпиризм интуитивны, они только сами должны это понять и прийти к единству в мистической интуиции, он считает, что развитие познания в XX веке логично пришло к интуитивизму.

Н.Лосский не трансцендирует мистический опыт в понятие интуиции, а подводит под него реальную основу, метафизическую субстанцию - творческих субстанциальных деятелей. Он признает существование идеального бытия (его учение - идеал-реализм), опять-таки не в смысле трансцендирования идеального в понятие или его объективирования: идеальный мир есть как действительность, он реален, как реальны творческие субстанциальные деятели. Хотя Н.Лосский считает, что предпосылки познания не нужны,

здесь налицо явное противоречие (доказать реальность творческих субстанциональных деятелей как первоосновы невозможно, то есть это предпосылка).

Исходное понятие в интуитивизме Н.Лосского - переживание. "...Знание есть переживание, сравненное с другими переживаниями" (234, с.194). Это положение, считает Н.Лосский, признают все философские направления: "Мы не расходимся с ними, утверждая это положение. Разногласие по-прежнему состоит только в вопросе о трансцендентности объекта знания. Согласно нашей точке зрения, сравниваемое переживание и есть объект знания; по мнению рационалистов, сравниваемое переживание есть копия с объекта, по мнению эмпиристов (Локка), сравниваемое переживание есть символ, замещающий в сознании объект знания" (24, с.76). В интуитивизме Н.Лосского учение о субъективности ощущений заменяется учением об их творческой трансубъективности и устанавливается различие двух сфер трансубъективности - я и не-я. Во всяком переживании есть стороны, окрашенные чувством "принадлежности мне" (Я) или "данности мне" (не-я). Средние по степени сложности переживания относятся к я, а самые простые и самые сложные входят в область мира не-я. "...когда рассматривается готический собор, мы стараемся удержать в памяти все части его и складываем их друг с другом, чтобы мысленно охватить целое, части собора составляют мир не-я, но рассматривание, запоминание, воспроизведение их и построение из них целого относится к миру я" (234, с.83).

Н.Лосский приходит к выводу, что мир не-я познается так же непосредственно, как и мир я. "Разница только в том, что в случае знания о внутреннем мире и объект знания и процесс сравнения находится в сфере я, при познании внешнего мира объект находится вне я, а сравнение их происходит в я. ... в процессе познания внешнего мира объект трансцендентен в отношении к познающему я, но ... остается имманентным самому процессу знания; ...знание о внешнем мире есть процесс, одной своей стороной разыгрывающийся в мире не-я (материал знания), а другою стороною совершающийся в мире я (внимание и сравнение)". Такое учение о процессе знания требует освобождения от старого представления об абсолютной субстанциальности я и допущения объединенности я и не-я. В силу этой объединенности жизнь внешнего мира дана познающему так же непосредственно, как и процесс его собственной внутренней жизни. Это непосредственное осознание внешнего мира и есть интуиция, или мистическое восприятие (см.:234, с.85). Таким образом, мы видим, как Н.Лосский синтезирует эмпиризм и рационализм через координацию я и не-я и признание трансубъективности (в этом его отличие от "наивного реализма" Р.Авенариуса).

Н.Лосский называет свое учение мистическим, поскольку в нем есть мысль, что мир не-я (весь мир не-я, включая и Бога, если он есть) познается

так же непосредственно, как мир я. Имеется ввиду живой мир со всею неисчерпаемой полнотой его творческой мощи, уже глубоко прочувствованный поэтами в эстетическом созерцании и очень мало опознанный наукой (см.: 234, с.101).

Согласно этой теории, знание никогда не бывает трансцендентным: имманентное в отношении к процессу знания может быть трансцендентным в отношении я, так как процесс знания надындивидуален.

Н.Лосский также называет свое учение эмпиризмом, поскольку в основе знания - переживания, опыт. Но универсалистический, мистический эмпиризм отличается от индивидуалистического тем, что считает опыт относительно внешнего мира испытыванием, переживанием наличности самого внешнего мира, а не одних только действий его на я; он признает более широко сферу опыта, полагая, что сверхчувственное не есть сверхопытное (см.: 234, с.102-103). Универсалистский эмпиризм иначе истолковывает роль повторений наблюдения (позитивистский эмпиризм, как известно, "устанавливал" закон на основе наблюдений многократных повторений): он не приписывает им творческой силы, так как полагает, что в каждом отдельном восприятии уже даны связи причинности, субстанциальности (см.: 234, С.103).

Непосредственное восприятие может быть связано с состраданием, как методологический принцип, это положение имеет значение в гуманитарном знании.

Определение понятия истины у Н.Лосского следующее: истина есть наличность бытия в суждении, а вовсе не соответствие между знанием и чем-то находящимся вне знания. Тем самым, как полагает Н.Лосский, он приходит к полному преодолению докантовской философии, потому что освобождает гносеологию, а вслед за ней онтологию, от всего трансцендентного в отношении к знанию. Это положение Н.Лосский направляет против неокантианства, так как оно, по его мнению выводило и бытие и познание из трансцендентного по отношению к субъекту должествования, ценностей (см.: 234, с.216-217). "Если истина есть не копия действительности, не символическое воспроизведение ее и не явление ее, сообразное с законами познавательной деятельности, а сама действительность в дифференцированной форме, то критерием истины может быть только наличность познаваемого бытия в акте знания, эта наличность несомненна в том случае, когда содержание познания "дано" мне, а не произведено деятельностью, которая чувствуется мною как "мое" субъективное усилие, когда содержание знания присутствует и развивается в акте знания само собою, а я только следую за ним, сосредотачивая на нем все внимание и дифференцируя его путем сравнения.

Так как мы не можем охватить всей действительности, а усматриваем всегда только ту или другую сторону, необходимо принадлежащую ей, то

знание наше всегда выражается в форме суждения, т.е. в форме предиката, связанного с субъектом по закону достаточного основания, но критерием того, что субъект есть действительно достаточное основание предиката, служит ... наличность, данность в акте знания этой связи необходимой принадлежности. Все суждения ... оправдываются этой наличностью познаваемого бытия ... весь процесс знания вообще предполагает такую объединенность мира, которая требует от онтологии своеобразной обработки учения о пространстве и времени (о внеположенности явлений в отношении друг к другу в пространстве и времени, не исключающей единства мира)" (234, с.315-316).

Здесь Н.Лосским высказаны важные методологические положения.

Во-первых, процесс знания содержит в себе не только природу познающего субъекта, но и природу самих познаваемых вещей, познаваемая вещь, наличная в суждении, не может отделиться от своей природы.

Во-вторых, недостаточно, чтобы в акте знания была дана вещь как готовый продукт, надо, чтобы было дано само действие, сама лаборатория природы, создающая вещь так, а не иначе; вещи даны вместе со всеми связями действия, причинения и т.п.

В-третьих, поэтому, содержание суждения объективно, так как им служат элементы самой действительности, а не копии ее. В разных суждениях об одном и том же событии объективным содержанием служит одно и то же реальное событие.

В-четвертых, проблема тождества действительности возникает в связи с суждениями о прошлых событиях. Чтобы эту проблему решить, нужно по-иному подойти к онтологическим вопросам. Онтология должна показать, что события прошлого, с одной стороны, навеки сойдя со сцены, с другой стороны, остаются навеки наличными, сверхвременными, так что акт сравнения, приводящий к возникновению суждения, может совершиться не в то время, когда совершалось обсуждаемое событие, и тем не менее может содержать в себе это событие как наличное бытие. Речь идет о диалектике текучести и устойчивости бытия, прерывности и непрерывности, единства пространства, времени и бытия, о диалектике внеположенности явлений во времени и их единстве, диалектике настоящего, прошлого и будущего. Механистическое понимание времени обречет историю на вечное перечисление событий в хронологическом порядке, описание сражений, так называемых "великих личностей" и т.п.

Следовательно, как ни хотела гносеология быть самостоятельной, без решения онтологических вопросов ей не обойтись, не обойтись без признания единства мира в едином пространстве и времени.

В-пятых, психические акты суждения могут быть изменчивыми по своему психологическому составу, но объект, составляющий содержание суж-

дения, может оставаться тождественным (234, с.228-231). Поэтому в этих целях производится дифференциация суждений: разложение действительности до последней глубины, разложение суждений прямого восприятия на более простые, восходя от частных суждений к более общим и обратно. Кроме разложения сложного суждения, можно ограничить изучаемую область действительности. Также, отделяя объективное от субъективного, нужно отделять в определении, суждении критерий наличности бытия от критерия поставленной цели исследования (см.: 234, с.317-320). Последние суждения могут быть только гипотетическими.

В процессе познания осуществляется единство интенционального акта и предмета, на который он направлен. Интенциональный акт всегда есть нечто субъективное (предметом его может быть как субъективное, так и транс-субъективное); это индивидуально-психическое проявление субъекта сознания; интенциональный акт есть событие, т.е. нечто оформление временем, но он может быть и невременным идеальным бытием (как идея). В процессе познания интенциональный акт и предмет сливаются в одно целое, которое обозначение одним словом (см.: 234, с.144-145).

Интуитивизм исходит из имманентности своего всему; она досознательна, но то не означает полной и абсолютной познаваемости мира. Интуитивизм утверждает, что от "этой первичной данности до осознания опознания всех элементов ее лежит далекий путь и существу с ограниченными силами, как человек, нет возможности пройти этот путь до конца: знание человеческое навсегда обречено оставаться только несовершенною выборкою из бесконечной сложности мира, осуществляемую с величайшим трудом при помощи разнообразных методов, контролирующих друг друга" (235, с.159).

Н.Лосский признает связь творчества с познанием, но для него интуиция как созерцание, как вид умозрения - пассивное познание, познающий только созерцает истину, а потом - активно действует на основе познанного. Для него активность субъекта означала вмешательство в текущие процессы, переделывание мира, а не деятельностное и, поэтому, заинтересованное отношение миру. Н.Лосский не говорит о том, что мир включен в познание, поскольку он входит и включен в деятельность людей. Его интуиция созерцательна.

Особенностью учения Н.Лосского является то, что он не проповедовал нового способа познания: это - "новая теория старых, обычных способов знания - чувственного восприятия, памяти, воображения и мышления (суждения, понятия, умозаключения)". Им соответствуют чувственная и рациональная интуиции. "Правда, эта теория, утверждая, что знание есть непосредственное созерцание субъектом самого подлинного трансубъективного бытия, хотя оно и удалено от тела субъекта в пространстве (и иногда во време-

ни), ставит даже и самое обыкновенное чувственное восприятие на один уровень с ясновидением. Такая теория ведет, конечно, к допущению возможности своеобразных путей развития познавательной способности человека" (235, с.138), но Н.Лосский нигде не отрицает сложившихся, ставших традиционными методов познания. Он по-иному рассматривает их место в познании, расширяет возможности получения достоверного знания - за счет отхода от жесткого рационализма и классической логики. Его учение - новое прочтение, понимание, интерпретация существовавших к концу XIX века познавательных теорий; и значимо в нем отстаивание объективности знания и постановка онтологических проблем, без решения которых гносеология не могла выйти из кризиса. Но, как мы упоминали выше, н.Лосский решает эти проблемы в духе "старой" метафизики (хотя он и не согласен с С.Франком по вопросу об Абсолютном).

Иной взгляд на интуицию у Шпета, он анализирует ее именно гносеологически, с позиций феноменологической герменевтики. Г.Шпет объясняет роль интуиции в познании социального бытия: "За оболочкой слов и логических выражений, закрывающих нам предметный смысл, мы снимаем другой покров объективированного знака, и только там улавливаем некоторую подлинную интимность, и в ней полноту бытия. И вот оказывается, что мы - не заключенные одиночных тюрем... в непосредственном единении уразумения мы открываем подлинное единство смысла и конкретную целостность, проявившегося в знаке, как предмете" (446, с.5-6).. Ни чувственный опыт, ни рассудок, ни опыт в оковах рассудка нам жизненного и полного знания не дают, его дает только интеллигибельная интуиция, то есть уразумение.

В социальном общении интуиция присутствует в самом акте понимания (в процессе общения люди постоянно участвуют в герменевтических актах понимания, не давая себе в этом отчет). Интуиция "базируется" на том, что существует огромный слой неотрефлексированного сознания: рефлексии подвергается какой-то фрагмент сознания (это переживание переживаемого), но остальное переживание, будучи неотрефлексированным, все равно есть и ждет, когда на него "обратят" внимание.

Подобным образом можно представить и протекание исторической жизни и исторического познания. НЕ вся историческая жизнь, представленная в сознании, нашла свое выражение в трудах историков, летописях и т.п. Понимание неотрефлексированного сознания дало бы возможность реконструировать историческую картину целостно, через понимание чаяний, устремлений людей, живущих в ту или иную эпоху. В историческом познании всегда существовала направленность сознания на какой-то фрагмент бытия (интенциональность); это значимо методологически, а именно: в трудах историков присутствует не вся действительность, реальность, а ее фрагменты, в



последующем историческом познании этот момент необходимо учитывать.

Основная цель познания, прежде всего исторического, отыскание смысла, для этого нужны методы понимания - методы интерпретации, точнее интерпретирующего описания. "Где нет никакой интерпретации, там нет никакого понимания" (см.: 446, с.14). Здесь не идет речь о построении теории, но само понятие рассматривается как выражение интуиции. "Феноменология - интуитивная дисциплина, но - наука о сущностях, эйдетическая наука... о предметах, по существу находящих свое выражение в понятиях. Феноменология задается целью изучать сознание как полное переживание в его модусе сознания ч е г о, интенциональность - знания..." (см.: 446, с.116-118).

Если нет дедуктивного теоретизирования, это не значит, что феноменологии запрещены опосредованные заключения. Г.Шпет отрицательно относится к негативному алогизму. Он рассматривает логическое как один из слоев, актов в цельном переживании (там же, с.137). Его интересует вопрос, как становится логическое понятие орудием жизни, а не уничтожением ее, как понятие есть так, что в нем выражается смысл (см.: там же, с. 447, 138). Понятие, таким образом, оказывается связанным с интуицией - чувственной и идеальной. Понятие является орудием и теоретического и дескриптивного метода. Перед любым видом познания, дискурсивного, и дескриптивного, стоит вопрос, как есть действительное и как оно есть в познании. Неудовлетворенность по поводу знания в понятиях и через понятия сводится к тому, что они выступают определенными, следовательно, ограниченными; дескриптивное познание обосновывает возможность познания не в этих ограниченных пределах в результате осуществления описания.

Чтобы ответить на вопрос, как есть действительное, нужно исходить не из априорных конструкций неведомого материала, а искать основания в самом факте бытия, следовательно, нужно говорить о познании в самом бытии, пишет Г.Шпет (см.: 446, с.124-127), а не о научном или ненаучном, логическом или нелогическом познании; познание, как и бытие, едино.

Сознание, пишет Г.Шпет, есть непрерывный поток, в котором никакая конкретность не поддается строгому фиксированию в понятиях, но полная конкретность при этом сохраняется (см.: 446, с.127-128). Для нас здесь важно то, что в историческом познании мы можем иметь дело не только с понятиями или терминами (то есть с теми переживаниями и, соответственно, той частью действительности, которые отрефлексированы мышлением), но и с конкретностью, необработанной рефлексией, поскольку конкретность в сознании сохранена и в каких-то формах выражена, которые могут быть доступными познанию (это может быть народный фольклор, переписка, народное искусство, танцы, песни, костюмы, нормы этикета, обычаи и т.п. - то, что может быть воспринято как знак и интерпретировано).

Как пишет Г.Шпет, в познании социального бытия особую роль играет вчувствование и сходные с ним акты. "Именно исследование вопроса о природе социального бытия приводит к признанию ... фактора, который только и делает познание тем, что оно есть, показывает, как оно есть"... Вопрос о социальном бытии потому является плодотворным, что раскрывает коррелятивность двух видов интуиций - опытной и идеальной; коррелятивность интуиций показывает, как есть познание. "Речь идет не о логическом отношении, а о том, что е с т ь, следовательно, к а к выходит, что мы не только владем нашими ощущениями, как содержанием нашего знания, но и п о л ь з у е м с я ими, как средствами, причем между интуициями опытными и идеальными обнаруживаем постоянную и ... необходимую корреляцию, так что в конце концов, единственным и достаточным средством оказывается нечто т р е т ь е, что одинаково представляет как за чувственную интуицию, так и за идеальную" (см.: 446, с.129-131). Этим третьим является осмысливающий слой, благодаря которому возникает конкретное интенциональное переживание. Сознание именно тем, что оно сознание, указывает на нечто, ч е г о оно сознание. Это ноэтический момент (ноэза), момент осмысления. "Ноэзы, выполняя свою интенциональную функцию осмысления, констатируют предметность сознания" (446, с.133).

Таким образом, согласно Г.Шпету, искомый синтез, синтетическое единство возможно на основе осмысления (единство чувственного и рационального, логического и алогического). "Быть сознанием чего-нибудь и значит здесь - давать смысл" (446, с.134).

Мы можем произвести различие между собственными компонентами интенциональных переживаний и их интенциональными коррелятами или их компонентами. Первые получаем в реальном анализе переживаний, где мы рассматриваем само переживание как необходимый предмет среди других предметов, и где мы говорим о его реальных частях и моментах. С другой стороны, интенциональные переживания как воспоминание, как суждение, как воля, по своей сущности есть сознание чего-нибудь, и мы можем их рассматривать в их сущности со стороны как "чего-нибудь" (см.: 446, с.135).

Всякое интенциональное переживание ... есть ноэза, т.е. к его сущности относится "таить в себе "смысл" и выполнять свои функции "осмысления" (см.: 446, с.135).

Многообразным данным реального ноэтического содержания соответствует многообразие данных, выступающих в чистой интуиции, в коррелятивных "ноэматических содержаниях", или ноэмах. Смысл лежит в переживании, как он дается переживанием.

Всякое интенциональное переживание имеет свой "интенциональный объект", то есть свой предметный смысл, так как основной характеристикой

сознания является "иметь смысл", обладать чем-нибудь осмысленно - "сознание не только переживание, но и осмысливающее переживание, ноэтическое" (см.: 446, с.134). Ноэтическая сторона не исчерпывается моментом осмысления, смысл составляет центральное ядро ноэмы, вокруг которого группируются различные слои, которые могут быть описаны феноменологически. Смысл вместе просто с предметом захватывается логическим понятием и в нем находит выражение, в нем закрепляется (см.:446, с.137-138).

Следовательно, в понятии выражается смысл: всякий акт и его корреляты заключают в себе эксплицитно или имплицитно "логическое", в котором он может быть выражен. Смысл и значение понятия, по Г.Шпету, не тождественны. "Осмысление и логизация - по существу и принципиально не тождественны", осмысление присуще всякой ноэзе, и коррелятивно смысл - ноэме (см.: 446, с.142).

Г.Шпет пишет, что смысл не "творится" чистым Я, не окрашивает предмет субъективной краской произвольной интерпретации, а относится к тому постоянно пребывающему в предмете, что остается тождественным, несмотря на все перемены интенциональных переживаний, несмотря на колебания интенциональных актов "чистого" Я. "Всякая ноэма имеет "содержание", именно свой смысл", и относится через него к своему "предмету" (см.: 446, с.143-144). Поэтому нужно различать собственно содержание ноэмы и предмет.

Так называемые "субъективные" выражения характеризуют при описании предмета способ, каким он познается.

Существуют два понятия предмета - ноэматический предмет просто и предмет в своей определительной квалификации. "Смысл" и есть этот ноэматический предмет в своей определенной квалификации.

Но возникает вопрос о связи смысла с конкретностью. Г.Шпет выдвигает положение, что, кроме определенной квалификации предмета, есть данная, которая и является источником смысла (см.: 446, с. 148). В познании мы имеем дело с полагающими бытие актами - тетическими. Г.Шпет предлагает расширить понятие тетического, тезиса: в узком смысле тезис означает модальность и убеждения, в широком смысле - он включает ноэзы желания, удовольствия и пр. Полагающие бытие акты включают в себя и тетическое полагание и смысл (см.: 446, с.151-153). Выражение смысла может зависеть от модусов сознания (они дают совокупность значений, которые составляют содержание предмета). Каждое сознание можно рассматривать и как доксическое (не только полагание), так как всякое полагание иного качества, полагание оценки, желания и проч., есть вместе с тем и доксическое полагание.

Смысл внутренне присущ самому предмету, но смысл не только может быть присущ исключительно конкретному предмету, но он, смысл, как тако-

вой только и определяет, так как в смысле лежит и то, что воссоздает из разрозненного содержания целое и цельное. В интенциональном акте происходит переход от смысла, как подразумеваемого нозмы, к смыслу самого этого подразумеваемого как бытия предмета, и при том его "действительности" (см. 446, с.154). При переходе к "действительности" имеет значение мотивация.

Поскольку в понимании смысла основным является уразумение, то Г.Шпет делает важное методологическое замечание, что для полноты понимания не нужна полнота представления, так, интерпретирующее описание выражает именно понимание (см.: 446, с.169-170).

Итак, содержание нозмы как ее смысл, сохраняется при всех операциях, которые могут быть произведены над нозмой, проникает во все ее слои, а потому входит и в логическое выражение как его значение.

От центрального ядра нозмы может уводить мотивация. Интенциональное сознание переходит в новую сферу переживаний, не меняя направления внимания, которое по-прежнему может остаться направленным на центральное ядро нозмы. При описании предмета в его определительной квалификации открывается новый слой, более глубокий, чем слой "смысла", так как он в нем только открывается, поэтому смысл его не обнаруживает, а дает на него указания, является его "знаком" (пример: секира - внутренний смысл, что секира "рубит"). Это слой энтелехический, ядро самого смысла; он закрепляет предмет в его конкретности, показывает предмет в некотором отношении телеологичности. Энтелехия содержит в себе то, что характеризует предмет со стороны его определения "к чему", она показывает нахождение предмета в некотором состоянии целеотношения. Наличие энтелехии констатируется в первичной данности (в телеологической мотивации) через посредство знаков (см.: 446, с.188-192).

Каждый предмет может иметь свою энтелехию, для которой нужно только "содействие" соответственного акта интенционального сознания (см.: 121, с.194). Не надо только видеть энтелехию там, где ее нет (секира рассказывает, звезда показывает) - для такой квалификации нужна особая модификация сознания.

Акты, которые в содержании нозмы усматривают только знак для внутреннего смысла, для энтелехии, называются герменевтическими (см.: 446, с. 196). Герменевтические акты одушевляют всякое положение сознания, которое теперь рассматривается как единство смыслов и моментов тетического характера вместе с единством энтелехии и моментов герменевтического характера, что составляет единство предмета с его живым интимным смыслом. Тем самым в актах сознания устанавливается смысл действительного бытия.

"Акт осмысления ... или герменевтический акт нуждается в соответствующем определении термина для того, что коррелятивно выполняет "выражение" для смысла ... и это есть ни что иное, как "интерпретация" или "истолкование". Однако само истолкование "выражается", и притом в том же положении, которое представляет собою единство смысла и тетического момента" (446, с.199). Таким образом, существует слитность актов тетических и герменевтических.

Онтологические конструкции телеологических систем не есть "теория", а есть выражение некоторого порядка сущностей, а также и самой деятельности, поскольку речь идет о ней в ее конкретности. "Связи", которые мы не "постраем", а, действительно, находим, суть связи осмысленные, телеологические: "усмотрение не открывает в вещах их цель, но оно открывает наличность ее, так как оно именно открывает наличность смысла. ... дальнейшее открывается анализом самого содержания предмета после того как различили тетические содержания от герменевтических" (446, с.199-200).

Г.Шпет отмечает, что цель устанавливается путем описания, но сама нуждается еще в объяснении. Между телеологией и каузальностью есть определенное отношение: поэтому вопрос о действующей причине прежде всего возникает там, где удастся констатировать целеустремление. Цель может рассматриваться как эвристическое средство установления каузальных связей (см.: 446, с.21).

Он также указывает, что всякое сознание может быть герменевтическим сознанием. Источником герменевтических актов являются вещи, которые постоянно выступают перед нами как знаки со своим внутренним смыслом: мы не видим, не слышим, не осязаем, но "знаем" что-то для чего-то. Следовательно, речь идет об интуиции - интеллигибельной, на которой покоится интерпретация. Интеллигибельная интуиция - это способность уразумения, без которой не может быть социального единения, понимания (см.: 446, с.207-208). Но способность к уразумению разная у разных людей, имеет разные степени - от тупости до дара, как пишет Г.Шпет; но она является условием развития социальности и обнаруживается в нормальной естественной установке.

Уразумение (понимание) есть функция разума. "Смысл явления, поскольку он открывается в содержании предмета, действительно, заключает в себе раскрытие вещи в ее действительном бытии. Но правило открывается только через уразумение в энтелехии самого предмета, и тут только оно выступает в своем принципиальном значении, так как из него усматривается принцип осмысления всякого предмета" (446, с. 208-209). Выражение смысла как бы распадается на части: рядом с чисто логической рассудочностью, логической формой "охвата и "обнимания" мы замечаем другой, разумный мо-

мент "осмысления" и "уразумения". Бытие разума состоит в герменевтических функциях, устанавливающих разумную мотивацию, исходящую от энтелехии, как "носителя" предметного бытия, как "духа предмета". Последний находит свою характеристику в логосе - "выражении", - проникающем и составляющем явление, "обнаружение", "воплощение духа". Его "объективирование", будучи разумным, мотивированным, есть организующая направленность различных форм духа в их социальной сути: язык, культ, искусство, право (см.: 446, с.209-210).

Две интуиции - опытная и идеальная - представляют собой путь "устремления" от опытного к сущности в самом предмете через перспективу спецификации и генерификации. Но, принципиально, есть только одна единая интуиция - опыт (мы бы сказали практика) в самом объемлющем смысле слова, интеллигибельная (разумная) интуиция. Мистическая интуиция не особый вид познаваемого, а особый вид уразумяемого (см.: 446, с.211).

Значение феноменологии в том, полагает Г.Шпет, что она через "уразумение" мира, как он есть, через самоуразумение разума, тем самым приходит к его "правде" и "красоте", происходит оправдание мира, чтобы можно было в нем жить (см.: 446, с.212-214). "Живой и продуктивный метод описания не терпит никаких теоретических конструкций, а неисчерпаемое поприще для приложения своих сил он находит в единственно непосредственном источнике и пункте приложения всякого творчества - в интуиции" (446, с.217). Средством познания является сам разум; и решение не в теории познания, а в жизни бытия.

Таким образом для Г.Шпета, действительно, характерен синтетический подход к гносеологии. Единство познания основано прежде всего на единстве бытия, единстве опыта и единстве интуиции. Познание не отрывается от бытия и не противопоставляется ему, познание, основанное на разуме (а разум - способность любого нормального человека) есть способ человеческого бытия, способ социального бытия. Основу социального бытия составляет общение, соответственно, понимание. Интерпретация и истолкование имеют место в социальном общении постоянно, без них невозможно понимание: то, что происходит в познании, тождественно жизни бытия. Познание столь же естественно, как и бытие. Поэтому чувственное и рациональное, дискурс и интуиция не могут быть противопоставлены друг другу. Непосредственное понимание основано на интуиции, он пронизывает все познание и, следовательно, бытие. Интуиция присуща сознанию: мир сознается человеком весь, но не весь рефлексивируется, не весь охватывается интенциональными актами. Феноменология, феноменологическая герменевтика сосредотачивают внимание именно на интенциональном акте (опять-таки он присущ познанию в широком смысле слова - как способу бытия). Анализ интенционального акта

отвечает на вопрос, как есть знание, - то есть не только, каков путь познания, но и как знание выражено, что и дает возможность понимания. Кроме того, в интенциональном акте представлены в единстве логические, мотивационные элементы познания (единство смысла, понятия, мотивационных установок; последние раскрываются в актах герменевтических, которые входят в интенциональные). Герменевтический анализ раскрывает мотивационные, целевые моменты, делает понятным разное истолкование одного и того же знака в разных контекстах - культурном, языковом и пр., что особенно важно в историческом познании (выяснение смысла знака, осмысление смысла, сообразно изучаемой эпохе, выяснение "видения" мира в ту или иную эпоху). Историческое бытие и историческое познание происходят по типу интенциональных (герменевтических) актов.

#### "Субъективность" субъекта

Таким образом, понятие смысла и понимания соотносимы и не могут рассматриваться в отрыве друг от друга. Однако, заметим, что со смыслом связано не только понимание, но и объяснение; объяснение также ориентировано на смысл. Поэтому в отношении объяснения мы можем констатировать тоже "наличие" субъекта, субъективного и элементов диалога, поскольку объяснение и как результат и как процесс кому-то (пусть невидимому) адресуется (см. подробнее: 229, 232, 340, 341, 463).

Субъект познания активно использующий средства языка, неизбежно привносит в языковые значения элемент субъективности, эта "избыточность" содержания субъективного мира составляет внутрилингвистический фактор, который обуславливает общение и взаимопонимание людей, составляет источник внутренней активности субъекта, основу механизма порождения им новых идей. Внутренний мир человека связан со способом его речевого выражения (в историческом познании используется обратная связь - по способам речевого выражения раскрывается внутренний мир человека, культуры, текста). Интенциональность и особенности личности влияют на выбор языковых форм, языковые формы весьма многочисленны и способны передать различные волевые, эмоциональные, познавательные и др. состояния субъекта (см., например: 63, 468).

Для выяснения роли языка в выявлении содержания субъективных образов важное значение имеет соотношение объективированных и необъективированных форм знания (явных и неявных). Дело в том, и выше об этом шла речь, что, рефлектируя под потоком своих переживаний, субъект не осознает сами способы рефлексии, которые выработаны в историческом опыте; они используются как неявное знание. Язык способен выразить любое содержание, имеющее смысл. Поэтому имеющие смысл переживания закрепляются в языке, получают в нем выражение. Язык включает такие компоненты, кото-

рые выражают мотивационные ориентировочные процессы. Например, Е. Яковлева (468) раскрывает особенности языковых структур русского языка в связи с восприятием субъектом пространства и времени, себя в пространстве и времени. Выбор субъектом тех или иных понятий пространства и времени зависит от интенциональности субъекта, его эмоционального состояния, самосознания. "В поэтическом языке (и шире - языке художественного, образного описания) можно наблюдать некий "пересчет времени" - минуты и секунды (конвенциональные показатели кратковременности) перекодируются в миги и мгновения (присущие индивидуальному стилю авторской речи) (468, с.104).

Но не всегда интимный мир бывает объективирован, поэтому он не всегда может быть адекватно постижим.

Язык содержит широкий спектр средств для выражения различных сторон сознания: выражения эпистемологических модальностей, имеющих значение знания, сомнения, убежденности и т.д. В отношении к знанию есть момент психологический, который не удастся исключить из контекста познавательной деятельности, поскольку субъект познания - живой и живущий человек (см.: 463). Язык научного исследования также содержит элементы субъективности, поскольку выражает и способ видения мира ученым и ход, рождение его мысли, поиски им способов выражения мысли (см., например, тексты М.Хайдеггера) (см.: 287, с. 232-246).

Одним из проявлений языковой активности, языкового творчества субъекта являются метафоры, которые используются и для выражения и разъяснения концепций. Метафора представляет собой такое средство, с помощью которого одна сущность или состояние описываются в терминах, которые изначально были предназначены для других сущностей или состояний. Эвристическое значение метафоры в том, что она "наводит" на аналогию, сравнение.

Многие понятия, особенно макроистории, имеют метафорическое происхождение: формация (перенос понятия из геологии, где оно обозначало геологические образования, естественно-исторический процесс и др.). Можно привести примеры образования метафор в периодизации истории, когда астрологические, физиологические, психологические сущности переносились на общество, на членение истории по периодам.

- Старинная историография была связана с астрологией (84, с.88-94); из астрологии были взяты термины науки о небе и переведены на язык земных отношений. Исторические предсказания и ожидания опирались на астрологические расчеты. Астрология повлияла на композицию книг Библии, на раннее мусульманство, на историческую литературу греков.

Так, Виппер Р.Ю. считает, что начало тройственного деления истории



следует искать в астрологических выкладках (восход, зенит, заход - как вехи движения Солнца по небосклону; три агрегатных состояния вещества - газ, жидкость, твердое тело - и их взаимопереход и т.п.). В Вавилоне существовало официальное календарное учение: бог-отец - лунный бог, старший век, бог-сын правящий солнечный бог; календарь представлял собой полный систематический уклад всей жизни; новому веку соответствовал новый бог.

Из старинной историографии и астрологии сохранилось представление о правильности и неизбежности космических явлений или земных.

- Также периодизация была связана со старой антропологией, старинной концепцией жизни как смены резких кризисов, разделяющих ее на несколько особых жизней. К ним относились моменты болезни, возмужания, переходов в отрочество, второе рождение (во время обряда инициации), имянаречение.

Старинные анатомия и физиология были науками об органических курьезах или органических кризисах, потрясениях.

Близка к антропологии идея морфологическая - об органическом характере исторического развития; человечество и общество рассматриваются как организмы. С этой идеей связано выделение в истории периодов младенчества, зрелости, старости; понимание революции как болезненного кризиса, судорожного потрясения организма, момента великого страдания, в ходе которого происходит очищение органов и новое накопление и распределение жизненной энергии.

Для характеристики субъекта познания как личности в современных исследованиях выделяется когнитивно-личностный подход, который анализируется в единстве с когнитивно-мировоззренческим (см.: 270). Так, И.П.Меркулов указывает на существование скрытой корреляции между когнитивными особенностями мышления отдельных ученых и спецификой их исследовательской деятельности. Тем не менее он считает неадекватным процессу познания отрыв социокультурного контекста от мышления, так как для развития мышления, кроме прочего, имеет значение способ извлечения и передачи научной информации. В связи с изменением способов извлечения и передачи научной информации происходит эволюция доминирующих типов мышления, меняется само понимание "Я" (см.: 270, с.6 - 26). В историческом познании, безусловно значим тип личности историка наличие у него исторического любопытства и способности к овладению разнообразными методами исследования, способности к историческому видению и интуиции.

Мы вернулись к тому, с чего начали - к конкретному, реальному, историческому субъекту.

Другая сторона проблемы субъективного - его познание (как самопознание).

## ГЛАВА IV. ПОЗНАНИЕ СУБЪЕКТИВНОГО В ИСТОРИИ

В свое время В.Дильтей ставил вопрос о том, как преодолеть ту трудность, что тяжким бременем лежит на всех науках о духе, а именно трудность выведения общезначимых положений из различного рода внутреннего опыта - столь ограниченного, неопределенного, сложносоставного (см.: 132, с.19). Многие пытались ответить на поставленный В.Дильтеем вопрос (см. гл.I), способы постижения субъективного, постижения смысла активно изучались в истории и философии и накопилась обширная литература по некоторым проблемам (текст, символ, знак, ментальность и др.). Вместе с тем, значительное количество идей, в том числе герменевтических, не получили практической поддержки, пока не были подтверждены исследованиями по лингвистике, психологии, культурной антропологии последних десятилетий.

В данной главе мы дадим, главным образом, некоторую систематизацию методов изучения истории, связанных с познанием субъективного, без подробного анализа и развернутых характеристик.

### § 1. Вещь, знак, символ

Различные проявления социальной деятельности становятся историческими фактами..." Язык, мифы, нравы, наука, учреждения и проч., как вообще всякое взаимодействие", поскольку оно есть не только акт, но и "результат" - действие как последствие деятельности, - поскольку оно, значит, есть социальный факт, есть не что иное, как "вещь" (444, с.59).

Г.Шпет пишет: "Философски ... я пытаюсь подойти к анализу первичного данного в социальном и историческом явлении путем анализа понимания или уразумения. Здесь я вижу философский источник социальности. Если я прав, если в самом деле нельзя свести уразумение к процессу "умозаключения", то в этом и лежит специфический признак социального... Все, что выходит за пределы техники, что не находит своего технического и индустриального применения, есть метафизика" (см.: 445, с.23). Что имеет в виду Г.Шпет?

То, что содержание социальной, содержание духовной жизни материально "овеществляется" (ср.: 401). В разнообразнейших формах выражения, в словах, рисунке, постройке, костюме, в учреждениях, актах, документах во всем, что называется продуктами культуры, мы различаем как их действительное значение некоторое предметное содержание. В этих предметах усматривается коллективная природа, состоящая из сложной системы органи-

зации (см.: 444, с.138).

История не довольствуется внешностью предметов, а начинает с утверждения, что то, что ей дано, есть только знак. Раскрытие этого знака - ее единственная задача. Документы и памятники суть знаки, требующие прежде всего уразумения некоторых действий, которые сами только знаки, прикрывающие некоторые движущие историей факторы, постигаемые опять-таки с помощью уразумения. Переживание свидетелем проходящих перед его глазами социальных событий как непосредственный ряд реакций на эти последние составляет второй ряд "значений". Изучается не только объективированное содержание, но и реакция на него; переживаемые субъектом события соотносятся с ним (ср.: 182, 185).

Так получается группировка содержания под "объективными" заголовками: язык, миф, рыцарство, эпоха Возрождения (см.: 445, с.23; 444, с.138-139).

Г.Шпет ведет речь об интерпретации (интерпретирующее объяснение, интерпретирующее описание) как методе понимания. Он продолжает: "Философия может пойти еще дальше в поисках за уразумением самого субстрата истории, но - за всеми этими интерпретациями: филологической, технической, исторической, философской лежит один и тот же путь уразумения. История есть по существу наука не техническая, а герменевтическая" (445, с.23).

Прежде чем перейти к дальнейшему изложению хотелось бы напомнить понимание "вещи" в марксизме (гл. III, § 1). При посредстве вещи осуществляется общественная связь производителей между собой; продукт труда есть вещное, овеществленное отношение. В вещной видимости общественных отношений теряется их человеческое происхождение. Но такое функционирование вещи имеет место только при капитализме, в условиях феодального общества существуют отношения личной зависимости и продукты труда не принимают отличную от их реального бытия форму. Методологически существенный момент состоит в том выводе, что объекты природы становятся в результате практики вещами по-разному в разных обществах и, соответственно, наделяются разными смыслами. В каждой культуре вещь живет "по-своему".

В двух сравнительных позициях общим моментом является не само слово "вещь", а некоторые методологические основания анализа истории и общества. Обе позиции понимают "вещь" как результат предметной деятельности людей, обращают внимание на ее включенность в общественные отношения, общение по поводу "смыслов" (сказанное станет очевидным, если вспомнить категории "опредмечивания" и "распредмечивания"). В чем разница? Г.Шпет, не отрицая индустриального, технического применения и зна-

чения вещи и понимания труда как предметной деятельности, в большей степени подчеркивает знаковую природу "вещи", ее указание на смысл действий и деятельности и, в конечном счете, на факторы исторического развития.

К.Маркс подчеркивает, что "вещь" указывает на общественные отношения, то есть формы воспроизводства жизни. Подходы, на наш взгляд, вполне согласуются и взаимопонимаются.

В.Дильтей пытался, обосновывая "исторический мир", связать воедино труд, нравы, искусство через выяснение объективации идей и отношений по поводу объективированных идей. Он писал, что продукт труда принимает форму нравов и языка, поэзии и мира. (см.: 132, с. 128). Так, "нацеливаясь" на изучение, на познание субъективного в истории, мы выходим на изучение содержания деятельности, действий (с их смыслополагающими моментами), ее организацию, на структуры и отношения. История культурной жизни перестает быть иллюстрацией к исторической схеме, устраняется ее оторванность от социальных структур и отношений, воспроизводится более или менее целостная картина исторической жизни изучаемого периода, общества, социального образования и т.п.

А сейчас вернемся к знакам. Выше мы сказали, что метод "переживания", "вживания", "вчувствования" еще недостаточен, он не раскрывает существенно диалогичности исторического познания. Возникает вопрос о способе выражения переживаний и, соответственно, их понимания и описания.

П.Рикер считает, что действие изначально несет в себе сходство с миром знаков в той мере, в какой оно формируется с помощью знаков, правил, норм - значений (см.: 341, с.10-11). Выше мы уже говорили, что историк в процессе своего исследования имеет дело со знаками (любая вещь, то есть то, что создано людьми - будь то идеи или материальные предметы - может быть рассмотрена как знак).

Как писал А.Хомяков, "духовность непременно является в образе вещественном" (425, с.137-138).

Познание происходит через понимание некоторой системы знаков, через расшифровку и интерпретацию этих знаков. Знаки являются не только приметами вещей, но и сообщениями о них; знаки служат не только указанием на вещи, но выражают также некоторое значение. Показать, в чем состоит это значение, и есть нечто иное, как раскрыть соответствующий предмет с его содержанием. Знак может быть источником познания не только в истории, это зависит от интерпретации, от ее целей. Уже отмечалось, как знаки могут быть рассмотрены миф, нравы, науки, искусство, религия, профессии и язык. Язык имеет особенное значение в познании - это наиболее близкий прототип и репрезентант всякого выражения, прикрывающего собою значение. Изучение языка имеет дело с историческими фактами (см.: 444, с.

62-74).

Уже А.Хомяков отмечал, что "главный признак, от которого отправлялись бы все разыскания, уже составляет сам по себе переход от мира вещественного к миру мысли: это язык. Коренной характер каждого языка был, вероятно, в согласии с прочими родовыми признаками из первых человеческих семей, изменение его шло равным шагом с ее историей, современная его форма есть вывод всей прошедшей жизни ее. Беспреданно пересозидаемый новыми поколениями, он беспреданно действует на них и держит их мысли под своею незаметною опекою" (425, с.23-24).

Изучение языка, его истории дает возможность увидеть то, что может быть упущено при анализе внешних событий. Приведем подробный пример из работы А.Хомякова: "...Борьба мысли и жизни внутренней в обществах, составленных из двух или более разнородных стихий, часто уходит от самого наблюдательного взора; но в то же время она представляет факты поучительные и открывающие нам законы, еще неизвестные, гармонии звуков, мысли, быта и стремлений человеческих. До сих пор никто не исследовал в этом отношении историю Англии... в полноте всех ее сил. Разверните Шекспира и его современников, потом Мильтона и Попа; сочтите слова, разделенные по их этимологиям, обороты по их коренному началу синтаксическому и мысли по их характеристическим источникам, и сравнит обе эпохи. Тот же ли это язык, та же ли это жизнь умственная, та же ли эта земля? Куда девались смелые германизмы, самобытность северного наречия, самобытность свободной мысли, живой разум фантазии? Куда - слова саксонского языка, жесткие, крутые, гладкие, энергические, не скованные цепью мертвого риторства, не заклеянные вялою словесностью умирающего Рима, не выбитые книжными отшельниками в их педантских лабораториях? Все это исчезло. Из ста слов языка Спенсера или Шекспира едва ли не 75 древнесаксонских, из 100 слов в Мильтоне или Пове едва ли не 75 латинских и романских. Такое поочередное преобладание в одной стихии нельзя объяснить хронологическим порядком писателей... . . . всегда презрение к формам мысли романтической (в этом случае - германского христианства) проявляется в одной мере с презрением к саксонскому архаизму и стремлением к подражательному лжеклассицизму в смысле и слове. Если сравнить быт политический с этих времен, то сличение даст те же самые результаты. Славное правление Елизаветы обличает стремление, более согласное с духом государства новейшим, чем царствования Карла и Анны; а в наш век заметен опять возврат к преданиям или, лучше сказать, инстинктам самобытной старины англо-саксонской. Но кроме этого поочередного преобладания двух начал в развитии историческом, можно еще заметить их влияние на лица современные и правильное соотношение между формами языка и формою мысли у Мура, Скотта, Байрона,

Кольриджа и других, смотря по их духовному складу" (425, с.106-107).

Ю.Лотман писал, что языковая модель мира - один из факторов, регулирующих национальную картину мира, а отсюда - и модели поведения (см.: 236, с. 21-22). Например, древнерусский тип сознания обращает мысль не к концу - результату, а началу - истоку. Последующие события меняются как эманация каких-то первичных, исходных состояний. В древнерусском сознании прошлое было где-то впереди, в начале событий, "задние" события были событиями настоящего и будущего. Такое представление о "переднем" и "заднем" было возможно потому, что время не было ориентировано на воспринимающего его субъекта. Его мыслили как объективно и независимо существующее" (см.: 468, с.76). В архаической модели мира пространство не противопоставлено времени: время может "сгущаться" и становиться формой пространства, пространство способно "заражаться" "внутренне интенсивными свойствами времени. Эта пространственность восприятия времени была связана с отсутствием у субъекта чувства длительности: прошедшее и будущее мало чем отличаются в древней наррации одно от другого; оба они вторгаются в настоящее подобно физическим телам,- неподвижные, законченные, "плотные" (цит. по: 468, с.95).

М.Бахтин называл прикрепленность жизни и ее событий к месту важным фактором пространственно-временного синкретизма. Эта особенность мышления находит воплощение в сакральном поведении, ритуальных обрядах.

Космологическое сознание предполагает, что в процессе времени повторяется один и тот же онтологически заданный текст, историческое сознание предполагает линейное и необратимое время (цит. по: 468, с.97-99).

В "культурной парадигме" носителей языка с понятием циклического времени связываются идеи природных циклов, бесконечных возвратов и повтор одних и тех же событий, общности человеческих судеб на всех кругах бытия, с понятием линейного времени ассоциируются такие характеристики, как "неповторимость", "уникальность", "единичность" событий, необратимость самого жизненного процесса. Циклическое сознание настроено на типизацию (отождествление того, что есть, с тем, что не однажды уже было), а линейное - на индивидуализацию. Дихотомия циклического и линейного времени находит отражение в языке. Этому способствует наличие в речевом обиходе носителей языка близких по смыслу слов, квазисинонимов, способных "рассредоточиться" по соответствующим моделям времени, например: время - "циклическое" понятие "пора" - линейное; прежний, прошлый минувший; нынче/сейчас (см.: 468, с.100-101).

Письменные и дописьменные цивилизации базируются на различных типах памяти. Один тип памяти ориентируется на "сохранение эксцессов и

происшествий" (здесь письменность необходима). Для дописьменных цивилизаций характерно стремление "сохранить сведения о прядке, а не о нарушениях, о законах, а не об эксцессах. Здесь на первый план выступает не летопись или газетный отчет, а календарь, обычай, этот порядок фиксирующий, и ритуал, позволяющий все это сохранять в коллективной памяти" (цит по: 468, с.101).

Анализ языка и языковой картины мира французского Возрождения дал М.Бахтин (см.: 43).

Другой метод исторического познания - "символическое" познание - основывается на символической природе культуры, на способности человека к образованию символов; с помощью символов конституируется значение действия (см.: 341, 461, 563, 565).

Символ - сопоставление порядка чувственного со сферой мыслимого, идеи, идеальности, действительного опыта (переживания) со сферой идеального, опыт осмысливающего. Символ не аллегория. Аллегория рассудочна, "измышлена", плоскоконечна. Символ - творчески - пророчествен и неисчерпаемо бесконечен. Символ мистичен, аллегория теософична (443, с.357-358).

А.Лосев пишет, что символ основан на живом созерцании действительности. Он представляет собой такую конструкцию, которая функционирует не изолированно, не дискретно, а всегда обязательно как указатель на нечто иное, чем она сама. Символизм присущ и абстрактному мышлению: символ включает в себя все то, что характерно для абстрактного мышления, прежде всего четкое различие и противопоставление элементов действительности, четкое их объединение в синтетическое целое, обобщение (см.: 231, с.248-249). В выводе ("символе") всегда содержатся основания (содержание мышления).

"Символ вещи в своей основе есть отражение вещи, но не просто отражение, а такое, которое будучи обработано средствами абстрактного мышления, вновь возвращается к этой вещи, но уже дает эту вещь в переделанной для целей человека форме и преображенной форме" (231, с.250).

По самой природе символ является некоей общностью, обязательно указывает на все то единичное, что под него подпадает; и все единичное, на что символ указывает, обязательно свидетельствует о той обобщенной сфере, куда оно относится (яркое доказательство этого - художественный образ, его символическое значение). За символом обязательно "стоит" живая действительность. Но его нужно отличать от соседних сфер сознания.

Символ всегда содержит в себе некоторого рода смысл. Смысл вещи есть нечто более общее, чем ее символ; и чтобы стать символом, он должен быть определенным образом разработан и организован (см.: 231, с. 257-258).

Символ является обобщением целого множества психологических и

социальных моментов (А.Лосев приводит пример тройки у Гоголя как символа России, Москвы в "Трех сестрах" А.Чехова как символа новой жизни и др.).

Символ нельзя отождествлять с изображением, так как может быть изображение без символа (фотография) и наоборот (аттестат зрелости).

Но символ всегда содержит в себе какую-то идею, которая является законом его построения, упорядоченности, формирования упорядоченного образа (см.: 231, с.259).

Символ вещи есть ее выражение, а выражение вещи - всегда ее знак. Но не всякое выражение становится символом. "Выражение вещи есть такая ее внутренняя жизнь, которая проявила себя внешним образом, и такая внешняя сторона вещи, которая указывает на ее внутреннюю жизнь" (231, с.260). Для символа вещей или событий необходима их внутренняя жизнь известной степени напряженности и необходима их внешняя сторона, по которой можно было бы судить об этой напряженности.

Выразительная трактовка символа приводит к характеристике его как знака. Весьма распространена точка зрения, что символ это знак, но А.Лосев и Г.Шпет показывают, что это не так, что символ - это знак знака.

Причем А.Лосев отмечает, что для символа необходима такая идея, которая не имела бы ничего общего с непосредственным содержанием символа (пример: почитание богов в виде камней, геометрических фигур). Символ как знак не имеет связи с означаемым содержанием (231, с.262).

Для знака необходим акт полагания того, что обозначает. Но то, что обозначается, может иметь значение только для мысли; этот мысленный акт полагания есть тетический акт, он обеспечивает сумму необходимых понятий для предложения и возможность самого предложения. Но ни мышление, ни язык, ни изображение, ни картина, взятые сами по себе, еще не указывают на свою подлинную объективность, а могут сводиться на свои чисто мысленные комбинации.

Кроме тетического акта, следовательно, необходим еще объективирующий акт, который обеспечивает для знака его отнесенность к реальным вещам (но одного объективирования мало, потому что оно может быть и в ощущении и просто в восприятии). Для знака необходимо, чтобы его предмет был именно тем, что обозначается означаемым предметом. Это значит, что нужна специальная направленность сознания на этот предмет с целью его выделения из других предметов, с целью фиксирования его как такового, то есть интенциональный акт сознания. Он может быть определен как специальная направленность объективирующего акта именно на данный предмет.

Интенциональный акт сознания фиксирует собою только самый факт существования этого предмета, но пока еще ничего не говорит о смысловом



содержании этого факта. Поэтому необходим акт ноэматический - мысль о предмете, который связан с актом обозначающей мысли - это ноэтический акт (251, с.264-265). Ноэтический и ноэматический акты - общие для всех актов сознания. Кроме вышепере- численных, для получения знака необходим акт обозначения (сигнификативный), когда обозначающий входит в тождество с обозначенным, это момент ноэтически-ноэматического акта, тогда и осуществляется обозначение. Устойчивая структура этого и есть знак.

В сигнификации вещи отождествляется то, что по своему непосредственному содержанию не имеет ничего общего между собою, а именно символизирующее и символизируемое. Идейная общность символа приобретает большую конкретность - это семиотический акт (см.: 231, с.266).

"Для обозначения, а следовательно, для символизации должен существовать еще какой-то общий акт, охватывающий все формулируемые нами акты в одно единое и нераздельное целое. Это недифференцированный акт символизации, но зато *implicite*, т.е. в неразвернутом виде, содержащий в себе решительно все необходимые для получения знака *explicite*, т.е. в развернутом виде, назовем семантическим актом. Этот акт не есть ни обозначающее ни обозначаемое, но значащее" (231, с.267).

Если нет чего-нибудь значащего, то нет и ничего обозначающего, так как сначала нужно, чтобы предмет нечто значил, а уже потом можно будет его обозначать; и нет ничего обозначаемого, потому что сначала существует значащее, а уже потом мы будем применять его к тому или иному предмету, чтобы он стал предметом обозначения.

Знак вещи или события есть указание на их смысл. "...Если символ есть знак, то и символ базируется совсем на другом субстрате и вовсе не на том, который он символизирует. В символе смысл некоего предмета переносится на совсем другой предмет..." (231, с.268).

Смысл, перенесенный с одного предмета на другой, сливается с этим вторым предметом и их невозможно отделить один от другого. "Символ...есть полное взаимопроникновение идейной образности вещи с самой вещью; это тождество означаемой вещи и означающей ее идейной образности" (231, с.268).

Разные предметы могут сливаться в символе - предмет может означать свою противоположность (например, человек перед совершением действия думает нечто совсем противоположное).

Проблема символа раскрыта у А.Лосева, многие его идеи близки идеям Г.Шпета, изложенным в работе "Явление и смысл" и А.Белого, который теоретически осмысливал символизм искусства. А.Лосев раскрывает общесмысловую структуру символа (см.: 231, с. 272-273), объясняет механизм восприятия символа, то есть обратный ход актов - к действительности; этот момент

характерен для познания как переживания; без анализа символа и знака переживание осталось бы непонятным, как непонятно познание без сравнения переживаний.

## § 2. Слово, текст, контекст

Как знак, сообщающий значение, может быть рассмотрено слово (см.: 442). Передаваемое и воспринимаемое значение относится к предмету, о котором делается сообщение и который называется в сообщении. Но сам предмет значением слова не является; значащая функция слова открывается только тогда, когда о называемом предмете высказывается что-нибудь. Это "что-нибудь" составляет собственное содержание слова и только в нем можно искать его значение.

Роль слова в познании исключительна: акт познания как таковой получает полноту и конкретное завершение только в словесной форме сообщения (см.: 442, с.115-117). К тому же слово связано с функцией терминологирования. О значении слова в познании писали В.Гумбольдт, Л.Витгенштейн, многие русские философы: А.Потебня, Г.Шпет, С.Франк, Н. Бердяев, В.Соловьев. В частности, у В.Соловьева мы читаем: "Мы можем о слове с ясностью и достоверностью утверждать лишь следующее: 1) слово существует как психический факт; 2) всякому слову сверх фактического присутствия его в наличном сознании присуще универсальное значение; 3) слово получает свой психический материал посредством памяти, то есть посредством особого психического факта, состоящего в реакции чего-то сверхвременного против непрерывной смены, наличных состояний сознания; 4) предполагая факт памяти, слово само предполагается мышлением, которое без слов не может быть соединением определенных и всеобщих элементов, т.е. не может иметь логического значения; 5) хотя те или другие слова могут быть выдуманы, т.е. явиться условным продуктом мыслительного процесса, но только на основе уже существующего слова, без которого невозможен и самый процесс... Слово, поднимаясь над сосуществованием drobных явлений, собирает разрозненное в такое единство, которое всегда шире всякой данной наличности и всегда открыто для новой" (365, с.811-812).

Познавательное значение слово раскрыто В.Соловьевым в аспектах его роли в мышлении (как обобщения) и как всевременность (вневременность), которая делает возможным познание, обеспечивает преемственность идей, смыслов и понимание в процессе познания (ибо слово, имя и есть понимание предмета, общение с помощью слов - раскрытие смысла, "понимающее общение"). Но В.Соловьев психологизирует проблему, знаковая и символиче-

ская сущность слова остаются у него в стороне.

Г.Шпет говорит о слове как о комплексе чувственных данных, не только воспринимаемых, но и претендующих на то, чтобы быть понятыми, т.е. связанных со смыслом и значением. Слово есть чувственный комплекс, выполняющий в общении людей специфические функции: основным образом - семантические и синсемантические и производным - экспрессивные и дейктические (указание, призыв, приказание, жалоба, мольба и т.д.). Слово есть *prima facie* сообщение. Слово, следовательно, средство общения; сообщение - условие общения. Слово есть не только явление природы, но также принцип культуры. Слово есть архетип культуры; культура - культ разумения, слова - воплощения разума (443, с.380).

Слово - знак, знак, как мы отмечали выше, гетерогенен вещи. Слово может выполнять функции любого другого знака, и любой знак может выполнять функции слова. Любое чувственное восприятие любой пространственной и временной формы, любого объема и любой длительности может рассматриваться как знак и, следовательно, как осмысленный знак, как слово (443, с.381-382).

Специфическое определение слова включает его отношение к смыслу, связь слова и смысла определяется смыслом.

Слово связано с контекстом. "Что такое "одно" слово или "отдельное" слово, определяется контекстом. В зависимости от цели, из данного контекста как отдельное слово может быть выделен то один, то другой звуковой (графический) комплекс" (см.: 443, с.381-382). "Синтаксическая связь слов есть также слово, следовательно, речь, книга, литература, язык всего мира, вся культура - слово. В метафизическом аспекте ничто не мешает и космическую вселенную рассматривать как слово, везде существенные отношения и типические формы в структуре слова - одни" (там же).

Здесь Г.Шпет сформулировал очень важный методологический принцип: в историческом познании мы пытаемся не только относиться к слову как знаку (символу) и пытаемся понять "скрытую" за ним действительность, событийное содержание и пр., умеем прочесть слово, выяснив его смысл. Но все, с чем мы имеем дело в историческом познании (источники: документы, памятники и т.п.) могут

быть рассмотрены как слово, как текст, сообразно его структуре, структурным уровням, их взаимодействию, их целостности; мы можем выделить в тексте сюжетные линии, композицию, общий смысл, проследить за развитием сюжетных линий, развитием смысла; можем проанализировать способы выражения смысла.

Под структурой слова разумеется не морфологическое, синтаксическое или стилистическое построение, а органическое, вглубь построение: от чув-

ственно-воспринимаемого до формально-идеального (эйдетического) предмета. "Духовные и культурные образования имеют существенно структурный характер" (см.: 443, с.382). В структурной данности все моменты, все члены структуры всегда даны, хотя бы потенциально. Но и актуальная полнота не всегда дана эксплицитно. Все имплицитные формы принципиально допускают экспликацию. "Так, энтимема потенциально и *implicite* содержит в себе силлогизм со всеми структурными членами; теория сжимается в формулу; математическая форма содержит не только потенциальные отношения, раскрывающиеся в актуальных количественных измерениях, но также имплицитно приводящий к ней алгоритм; предложения *in potentia* есть системы выводов и *implicite* - заключение силлогизма; понятие (терминированное слово) - *in potentia*, а также *implicite* - предложение; метафора или символ - *implicite* система тропов и *in potentia* - поэма и т.д." (443, с.383).

В основе общения лежит понимание слова. Но передача сообщения может сопровождаться эмоциональным тоном, о чем выше шла речь; здесь имеет место чувственное впечатление в противоположность со-мышлению; это симпатическое понимание (443, с.385). Различаются функции слова - номинантная и семиологическая - и значение - смысл и значение - важность (определяются местом в тексте).

Изолированное слово лишено смысла, оно уже не есть слово сообщения, хотя и есть уже средство общения (см.:443, с.390). Значение слова, а точнее, его смысл зависят от контекста.

Познание с помощью слова и направленное на слово предполагает единство дискурса и интуиции. Г.Шпет считает, что рассудок в основном покоится на интуиции: конципирование так же немислимо без интеллектуальной интуиции, как чувственное восприятие - без чувственной интуиции и разумное понимание - без интуиции разумной (интелигибельной) (443, с.415): разум дает содержание, если подходить к изучению познания конкретного, не отвлекаясь от слова как действительного орудия познания, то нельзя упустить разумно-содержательного момента в структуре слова-понятия. Разум, то, что понимает, и есть функция, направленная на усмотрение смысла. Его акты суть акты интелигибельной интуиции, понимания, направленного на само содержание высказанного N слова (443, с.416).

В структуре слова его содержание, смысл занимают особое место, он неотделим от прочих членов структуры, поэтому и нельзя отвлеченно обсуждать самый смысл. "Чистый смысл, чистое содержание мысли, буквально и абсолютно, есть такая же невозможность, как и чистое чувственное содержание. Это есть только некоторое предельное понятие" (443, с.417). Как бы ни была мысль расплывчата и неуловима, она дается в чистом виде в формах сознания. Это всегда есть мысль, на что-нибудь направленная, хотя бы оно

представлялось как самое расплывчатое "нечто", "что-то", это минимум той естественной формы, без которой мысль немислима. Минимум мысли постулирует минимум "словесности".

"Смысл есть также исторический, точнее, диалектический аккумулятор мыслей, готовый всегда передать свой мыслительный заряд на должный приемник. Всякий смысл таит в себе длинную "историю" изменений значений... В самом эмпирическом значении названная история не может быть раскрыта, если она не имеет под собой принципиальных оснований. ...То, что до сих пор излагают как "историю значений" в значительной части есть история самых вещей, перемены в способах употребления их, вообще быта, но не "история" смыслов как идеальных констелляций мысли" (443, с.418). До сих пор это суждение Г.Шпета актуально. Он пишет: "Не говоря уже о смешении названия со "словом", вещи и представления со смыслом, в них смешиваются в качестве принципиальных формы логические с поэтическими. Между тем смысл разливается по тем и по другим, т.е. от рода к виду, и обратно, от части к целому, от признака к вещи, от состояния к действию и т.п., но также от несущественного логически, но характерного поэтически, к вещи" (443, с.419).

Г.Шпет говорит о возможности анализа сюжета как анализа раскрытия смысла: бытие сюжета как смысла. Понимание втягивает в сферу разума (через осмысленное наименование) вещи, тем самым и присущее им чувственное содержание. "Онтические и логические формально-рассудочные - схемы оживают под дыханием разума и расцветают, становясь вновь осязательно-доступными нашему опыту, переживанию, после того, как рассудок на время удалил от нас это чувственное многообразие под предлогом внести порядок в его хаос" (443, с.420). Г.Шпет пишет, что значение углубленности интуиций разума не в том, чтобы доставить нас в "запредельный" мир, а чтобы через все нагромождение онтических, логических, чувственных и не-чувственных форм встать над реальной действительностью, принять ее через осмысление (мир должен быть оправдан, чтобы жить в нем). С точки зрения исторического познания, мы можем говорить и о постижении способов и содержания "оправдания мира" в истории, тем самым - постижении смысла деятельности в ту или иную эпоху, связанные с ним ожидания, настроения и т.п.

Вещное заполнение форм смысла и сюжета - эмпирически-историческое бытие смысла - происходит в процессе исторического познания через "расшифровку", "декодирование" смыслов, наполнение их вещным содержанием, это овеществление сюжета.

Вещное заполнение смысла не означает изготовление самой вещи. "Вещи существуют, а не сообщаются". Смысл есть "вещь" осмысленная, а именно потому и через это приобретающая возможность войти в мыслимые же

формы сообщаемого, в формы онтические и логические. Вещь существующая должна быть "осмысленна", чтобы войти в состав смыслового содержания. Смысл - не вещь, а отношение вещи (называемой) и предмета (подразумеваемого). Через название мыслимая ... вещь вступает в это отношение, которое самомыслимость и может связывать только мыслимости (см.: 443, с.421-422).

Вещь включается в сюжет (в данную культуру) через то только, что, становясь мыслимой, как мысль и входит в совокупность со-мыслей смысла. Если она идет в неотмыслимой форме, то она входит в идейное содержание слова как идея. Смысл потому может быть рассмотрен как идейная насыщенность слова. Существует материально-идейная данность слова, кроме формально-логической и чувственно-эмпирической.

Этот момент опять-таки очень важен методологически: перед историческим познанием всегда стоит цель определить место, роль той или иной вещи в культуре. Осмысление вещи показывает ее включение в культуру данного общества, ее "жизнь" в культуре; если вещь в культуре "не живет", то она и не осмыслена в своей полноте, не включена в сюжет как мыслимая, и наличие вещи как таковой (в чувственно-эмпирической данности) еще ничего не говорит о ее собственно культурном значении; она должна быть осмыслена, то есть понятна, и, таким образом, включена в историческое знание.

Один из сохранившихся смыслов вещи может указать на ее прошлое культурное значение, вписанность в прошлую эпоху (Э.Тэйлор приводит примеры детских игр, которые символизируют прошлые обычаи, обряды). Смысл, сюжет, идея объективны - и общение и понимание доказывают это лучше всего, тем самым обосновывается возможность и достоверность исторического познания.

Слово анализируемо как социальный факт, но оно может быть рассмотрено и как факт естественный, как выразитель душевных субъективных волнений; здесь данность слова уже не объективная, а субъективная, индивидуально и социально-историческая или также психологически историческая; функция выполняется не над смыслом, основанием слова, а над известным наростом вокруг слова (см.: 443, с.429). Это экспрессивность слова (Г.Шпет считает, что она от смысла не зависит, на этот счет есть и другая точка зрения, что иногда сама экспрессивность может передавать смысл, думаем, эту точку зрения следует принять во внимание).

Наука может быть, в известном смысле, связана с поэзией через слово, но они не могут быть отождествлены. Образность есть общее свойство языка. Надо различать слово-образ и слово-термин. Слово-образ отмечает признак вещи, "случайно" бросающийся в глаза, по творческому воображению. Оно - троп, "переносное выражение", пока еще прямо направляющего на значение

слова нет; если есть "прямое" (слово, направляющее на значение), то его нужно направить именно как воображаемое, поэтическое переживание. Это слово - орудие творчества языка.

Слово-термин стремится к прямому выражению, к избеганию переносности. Так как каждое слово в сущности троп, то прямое выражение достигается включением слова в соответствующую систему. Живая речь опирается на него в контекст и подводит "к прямому": собственно терминология есть включение его в систему понятий, составляющих контекст своими особыми законами, идеальными отношениями понятий. Это слово - орудие сообщения.

Образ конкретен, но его конкретность типична (см.: 443, с.444-445). Г.Шпет так характеризует связь поэтики и логики: "Поэтика - наука о формах словесных одеяний мысли. Она так же мало, как и логика предписывает правила и моды, она их учитывает. Логика - история логического, поэтика - поэтического костюма мысли" (443, с.447).

Слово, как текст и символ, связано с живой действительностью. Неумение видеть за символом живую действительность приводит к неспособности "прочитать" текст, понять его, происходит просто перенесение термина в свой язык в исходной оболочке (см.: 231, с.252). Проблема символа неразрывно связана с проблемой текста и контекста. Текст входит в контекст, а контекст тем или другим способом осмысливает текст (см.: 231, с.257).

Знание структуры текста, владение методикой работы с текстом необходимо в историческом познании. Возможны разные прочтения текста, поскольку существуют разные способы выражения смысла. "До сих пор еще говорят о "нескольких" смыслах слова, пишет Г.Шпет. - Это - неточно. Смысл - один, но передача его может быть более или менее сложной. Средневековая библейская экзегетика возвела почти в канон различение четырех смыслов - в особенности со времен Бонавентуры и Фомы Аквинского. Такое четырехчленное различие встречается уже у Беаты Достопочтенного, иные различали семь и больше "смыслов", иные меньше. Все это в основном восходит к иудейской экзегетике и эллинистической филологии.

Поэтическое применение различия четырех смыслов (буквального, аллегорического, морального, анагогического) встречаем у Данте. ... Единственный смысл и есть собственно "аллегорический", который сам Данте характеризует как "истинный". К нему мы приходим от образа и тропов "буквального". Получается как бы два "языка" - данный и подразумеваемый, но смысл-то - один. "Моральный" смысл - вовсе не смысл, а "применение" и "поучение". "Анагогический" смысл, или сверхсмысл ... - понимание изложенного в аспекте вечной или божественной истины - действительности опятьтаки есть лишь возможность перевода изложенного на новый еще

"язык". Explicite это имеет место ... во всяком метафизическом изложении, гипостазирующем явления и мысли и придающем гипостазируемым фикциям - несуществующим "действительностям" - quasi предметный смысл "второго", "истинного", "реального" и т.п. "мира". ... введение анагогической интерпретации в поэзию уничтожило бы ее, поскольку оно требовало бы признание за поэтической фиктивной действительностью значения действительно сущей" (443, с.459-460).

О значении текста для исторического познания писал и А.Хомяков, обращая внимание на специфику "прочтения" текста. "...каменные изображения мысли религиозной далеко предшествуют всем отрывкам мысли, облеченной в слово... Даже те произведения, которое, как Веды, восходят по своему содержанию к самой глубокой древности, изменились в формах языка и изложения. Камень не истлевает и не переменяет своей наружности; слово человеческое, переходя от поколения к поколению, принимает в себя новые образы и новые мысли. ... по мере того, как язык изменяется, как народ удаляется от своих древних понятий, и происшествия рассказанные теряются в глубине времени прошедшего, предания словесные или писанные принимают в себя новые слова, которые служат часто неверным переводом для слов устаревших: новые толкования для мыслей, которые перестали быть понятными, новые, часто произвольные, объяснения для происшествий, темно сохранившихся в народной молве. Примечания с полей переходят в текст, и дополнительные вставки разрушают простоту первоначальной повести... чем древнее и темнее произведение истории или поэзии, тем более оно требует пояснений ... пояснения делаются языком современным и без архаизмов; таким образом, когда комментарии вкрадутся в текст, произведение десятивековое не представит поверхностному критику даже примет двухвекового существования ... чем новее творение, тем менее в нем найдется форм совершенно новых" (425, с.134-135). А.Хомяковым затронута одна из фундаментальных проблем исторической науки - критика источников; как видим, она во многом определяется методологией работы с текстом, поскольку важно не только определить истинность или подложность того или иного документа, летописи, книги, произведения литературы и искусства, но и уметь отделить первоначальный смысл источника от последующих наслоений, искажений, то есть вновь появившихся смыслов (и новых способов их выражения).

Признаками текста являются знаковость, отграниченность (от других знаков, не входящих в его состав), структурность, тематическое единство.

Ю.Лотман указывает, для того чтобы сообщение могло быть определено как "текст", оно должно быть как минимум дважды закодировано (так, сообщение, определяемое как "закон", отличается от описания некоего криминального случая тем, что одновременно принадлежит и естественному и



юридическому языку, составляя в первом случае цепочку языков с разными значениями, в во втором некоторый сложный знак с единым значением).

Ход развития научной мысли повторяет логику развития самого объекта. Высказывание на естественном языке исторически было первым, затем следовало его превращение в ритуализованную формулу, закодированную и каким-либо вторичным языком, то есть в текст. Затем происходило соединение каких-либо формул в текст второго порядка; могли соединяться тексты на принципиально различных языках (словесная форма и ритуальный жест), на одном иерархическом уровне могли располагаться подтексты на разных языках (ритуал, обряд).

В художественном произведении текст пересказывается на языке искусства: так, превращение ритуала в балет сопровождается переводом разноструктурных подтекстов на язык танца, языком танца передаются жесты, действия, слова, крики и самые танцы; в романе сообщение на естественном языке скрывает различные семиотические неоднородные миры (см.: 239, с.129-132).

П.Рикером высказана мысль, что само действие может быть рассмотрено как текст, состоящий из разноуровневых семиотических систем, контекст которого опосредован символически. Социальное событие всегда выступает как событие общения, поэтому слово может быть рассмотрено как поступок, несущий вызов собеседнику, оно провоцирует ответ последнего, в результате чего завязывается диалог.

Всякое социальное поведение человека, в том числе словесное, приобретает жанровое оформление; его причинами и прототипами являются разновидности живой и неживой природы, причем число типических образований природы не бесконечно. В культуре место стихий природы занимают жанры: устойчивые формы и типические действия.

Речевые жанры могут быть рассмотрены не только как типы высказывания, но и как типы поступков. Под жанром понимается интенционально-функциональный тип социального поведения, а также тип созданных в результате этого поведения вещей и мест. Под жанрами могут пониматься разновидности бытовых культурных пространств (социокультурных локусов - храм, дворец, вокзал, усадьба и т.д.). На выбор жанра оказывают влияние архетипы.

Жанр как тип социального поведения выступает и как тип контактов человека с общественным окружением. Жанровые образцы поведения закрепляются в культуре через системы знаков и передаются от поколения к поколению.

Поскольку жанровое разнообразие закреплено в культуре, то жанр представляет собой уже готовый тип нашего отношения к окружающей жизни

ни (он может быть насмешливым, созерцательным, утопическим), который выражается в акте деяния и в особенной форме деяния, то есть в слове, высказывании. Переход от одного жанра к другому влечет за собой изменение стиля поведения, типа высказывания, используемой символики; социальная роль, таким образом, может быть, представлена как жанр.

Ю.Лотман описывает увлечение театром в конце XVIII - начале XIX веков в России и устанавливает связь между популярностью театра и распространенным типом социального поведения в России среди дворянства. Этот тип поведения соответствовал театральному жанру, характерной чертой была театральность поступков, речи, жестов, взаимоотношений, действующий представлял себя на сцене жизни как на сцене театра (будь то бал, театр военных действий и т.д.) - см.:240.

Характеристики жанрового поведения связаны с понятием хронотопа, то есть с присущей событию, однородному ряду событий или состоянию субъекта пространственной и временной определенностью, оформленностью и жанровой завершенностью; хронотип - это жанровая локализация события (состояния) и осуществления его во времени; именно время имеет ведущее значение в хронотипе, с ним связана регламентация стиля поведения (ср.: уединенный кабинет мыслителя и роскошный дворец и т.п.), соблюдение определенной последовательности действий. Поэтому здесь может быть выделен игровой момент.

В процессе создания текста "подбирается" жанр, который может быть реализован в данном локусе, соответственно, находится тема, стиль для того, чтобы вызвать у читателя ощущение, подобное пребыванию в локусе. Так создается предпосылка для диалога, в котором участвуют интенция автора и интенция читателя (см.: 451).

Любое действие, как отмечает П.Рикер, предполагает определенный проект (цель), идею мотива (то, что приводит в действие, выступает в качестве его причины), агента (кто способен совершать проступки и кто реально их совершает так, что они могут быть ему приписаны), категорию вмешательства или инициативы (действие становится вмешательством или инициативой, когда проект уже вписан в ход вещей). О действии, следовательно, может быть рассказано в виде повествования (нарратива), в котором одновременно определяется и смысл действия. Как пишет П.Рикер, устанавливается повествовательный аспект идентичности. В той или иной форме повествования, в том числе и исторического, жизнь обретает смысловое единство и может быть рассказана.

Умение проследить историю является, представляет собой весьма развитую форму понимания. П.Рикер видит определенное отстояние между научной историей и повестью, и связь истории с повествованием не может

быть прервана без утраты историей своей специфики, отличающей ее от других наук. Фундаментальная ошибка тех, кто противопоставляет историю повествованию, состоит в игнорировании интеллигибельного характера повествования, сообщаемого ему интригой.

П.Рикер считает, что понятие о повествовании как бессвязном изложении последовательности событий неверно, существует конфигурация изложения (как и конфигурация действия, конфигурация исторического процесса). Не следует также игнорировать ту дистанцию, которую повествование устанавливает между собой и живым опытом: жизнь пережита, история рассказана, полного совпадения здесь нет.

Если не признается, отмечает П.Рикер, фундаментальная интеллигибельность повествования, то делается непонятным, каким образом историческое объяснение может присоединяться к повествовательному пониманию так, что чем больше объясняется, тем лучше рассказывается. "Несообразность же кроется не столько в природе законов, которые историк может позаимствовать у других... социальных наук - демографии, политэкономии, лингвистики, социологии и т.д., сколько в том, как они функционируют. На деле законы, по мере того, как они обретают место в ранее сложившейся повествовательной организации, уже квалифицировавшей события как участвующие в развитии некой интриги, облекаются историческим смыслом" (341, с.64).

П.Рикер полагает, что социальная история также повествовательна, как событийная, она связана со временем и изменением, а значит и с деятельностью людей; изменения соединяют какую-то конечную ситуацию с исходной. "Прямо или косвенно, история - это история людей, носителей, действующих лиц и жертв тех сил, учреждений, функций, структур, в которые они включены. В конечном итоге история не может совершенно отделиться от повествования, потому что она не может оторваться от действия, где есть действующие лица, цели, обстоятельства, взаимодействия и желаемые или нежелательные результаты. Интрига же представляет собой базисное повествовательное единство, которое сочетает разнородные составляющие в интеллигибельную целостность" (341, с.65).

П.Рикер говорит о существовании парадигм интригообразования, которые возникают в результате закрепления освоенных форм сознания и культуры, следовательно, повествовательный схематизм имеет исторический характер, что важно для практической работы с текстами. Само воображение, которое присуще повествованию, вписывается в существующую парадигму интригообразования, то есть осуществляется по правилам.

Поэтому возможно установление соотношения истории и вымысла; и история и вымысел относятся к временному основанию человеческого опыта.

Вымысел не является абсолютным, то есть ни с чем не соотношенным, он соотносится определенным образом с реальностью. История же не соотносится с историческим прошлым, как эмпирическое описание с наличной реальностью.

Любая система символов (и в вымысле и в истории) приводит к конфигурации реальности с помощью интриги, а правила интригообразования, повторим, закреплены в культурной парадигме, выражают способ действия, социального поведения в рамках данной культуры. Следовательно, повествования, содержащие вымысел, могут при их "прочтении" рассказать, раскрыть черты изучаемой культуры, указать на особенности, на направленность, структуру действий и поступков.

Фабула имитирует действие, поскольку выстраивает с помощью вымысла интеллигибельные схемы. "Мир вымысла - это лаборатория форм, где мы пробуем возможные конфигурации действия, чтобы испытать их основательность и осуществимость. Мир вымысла в этой фазе удержания - это только мир текста, проекция текста в качестве мира" (341, с.68, см. также: 459, 460, 461).

Мир текста всегда определенным образом относится к реальному миру, и это отношение, связь мира текста и реального мира может быть установлена, понята. Понимание этой связи входит в содержание исторического познания, прошедшая реальность, таким образом, опосредована текстом, она "намечается лишь опосредованно, через исторический дискурс. Здесь и выявляется родство истории с вымыслом" (341, с.69) и, одновременно, объективность содержания вымысла.

Историк в ходе своей деятельности также выстраивает интриги, которые подтверждаются или опровергаются документами. Сами интриги (замыслы) в документах не содержатся (выше об этом шла речь в связи с неотрефлексированностью самого механизма рефлексии). "История в этом смысле соединяет повествовательную связность и соответствие документам. Это сложное сочетание характеризует статус истории как интерпретации" (341, с.69). Таким образом, можно исследовать взаимопересечения способов референций вымысла и истории (способ образования интриги в данной культуре один, но конкретные интриги могут быть разными). В то же время благодаря взаимодействию между референциями возникает критическое, ироническое отношение к реальному миру и переустройство человеческого опыта.

Проблема, о которой идет речь, была поднята еще В.Дильтеем. Он говорил о поэтике не только с точки зрения теории всеобщей эстетики; он считал, что "поэтика стала неотложной потребностью наших дней", что необходимо упорядочить необозримую массу поэтических произведений всех народов в целях мирового потребления их, познания исторической причинности -

воспользоваться ими для изучения как человека, так и истории. Таким образом, от отдельных поэтических созданий пойти к выявлению общих закономерностей, по которым они строятся. "...Через посредство поэтики можно будет с особой точностью раскрыть действие психологических процессов во всем производимом историей" (см.: 132, с.119-122). Цель метода - внутреннее объяснение духовно-исторического целого, а не внешнее описание его.

Обращение к субъективности через знаки и символы расширяется за счет перехода к опосредованию текстом. В тексте имеет место интенция говорящего, восприятие первичной аудитории, социально-экономические и культурные обстоятельства его возникновения, то есть тексту присуща тройная семантика дискурса, которая и учитывается при исследовательской работе с текстом.

П.Рикер считает, что поскольку интенция автора непосредственно в тексте не дана, то интересующая ситуация диалога снимается, и интенция автора сама становится герменевтическим вопросом.

Диалогичность текста, его интересующая субъективность связаны не только с интенцией автора, хотя и эта проблема полностью не снимается. Текст находится в диалогическом контексте за пределами "своего" микро- или макроконтекста, он функционирует в рамках новой для него культурной парадигмы; он живет как бы в двух контекстах и более. Историк часто встречается с уже интерпретированным текстом и перед ним может встать и, чаще всего, встает задача погружения текста в первичную культурно-историческую среду (насколько это оказывается возможным). В соприкосновении с другим миром текст раскрывает новые моменты своего потенциального смысла, поэтому текст несет возможности эвристические, связанные с обнаружением новых смыслов. Можно говорить о конъюнктуризации, актуализации текста; понимание текста может содержать в себе оценочный момент.

Методологическое значение текста можно, на наш взгляд, определить тем, что текстуализуется само действие (интрига, сюжет, замысел, кульминация, завязка, развязка и т.п.), что познание понимается как действие, что текст репрезентирует знание. Следовательно, выделяется момент текстуального взаимодействия субъекта и объекта познания и, главным образом, субъект-субъектного взаимодействия; это взаимодействие, в свою очередь, определяется и самими "текстами" и объединяющим их контекстом.

Кроме того, через обращение к тексту мы также приходим к диалектике объяснения, описания, понимания, которая составляет общую проблему исторического познания.

### § 3. Объяснение, описание, понимание

Так, Н.Кареев пишет: "История - наука,но, понятно, что не такая наука, как, например, физика, имеющая дело с общими законами, а не с отдельными фактами. С другой стороны, ошибочно было бы думать, что только явления природы могут доставлять материал для номологического знания, ибо то, что в истории изучается идиографически, вместе с тем может изучаться и номологически - в социологии" (170, с.65).

Следовательно, существует важный методологический принцип не отождествлять историю и социологию, и в истории и в социологии есть обобщения, но социология дает их в форме закона. "...Раз существуют психологические и социологические законы, никаких еще, кроме них, законов специально исторических быть не может. Историю можно назвать биографией народов и всего человечества, но исторические законы столь же мало возможны, как и законы биографические, из чего, однако, отнюдь не следует, что жизнь отдельных людей не подчинена действию законов, только это законы биологии и психологии, а не биографии. Общая история народа или государства и есть его биография, в которой общие законы психологии и социологии действовали в такой, собственно, комбинации, которая была вполне индивидуальна" (170, с.224). Основное отличие истории - она изучает индивидуальности, которыми могут быть отдельные народы, культуры и все человечество, и это не противоречит объективности знаний; индивидуальное не надо путать с изолированным, одиночным.

Л.Карсавин объяснял индивидуализацию в историческом познании тем, что целью исторического познания является познавательное качественное всеединого человека как в единстве его, так и во всех его моментах. "Практически историческое познание ограничивается тою либо иною исторической индивидуальностью, как стяженным всеединством своих моментов, причем моменты познаются и в специфичности и в символичности своей, а высшие исторические индивидуальности выполняют роль дедуцирующих ее "законов" или "общих" понятий, раскрывая непрерывность, но не требуя точного их определения" (185, с.198). К высшим индивидуальностям относятся "культура", "государство", "право" и т.д.

Н.Кареев говорит о преобладании в истории статистического метода, который является методом обобщения, но не подведения видового понятия под родовое, частного случая под закон; статистический метод изучает группы (опять-таки индивидуальности), а не вид и род.

О различии между собственно историческим и историко-социологическим пишет В.Ключевский. "...Тайна исторического процесса, собственно, не в странах и народах, по крайней мере не исключительно в них

самых, в их внутренних, постоянных, данных раз и навсегда особенностях, а в тех многообразных и изменчивых, счастливых или неудачных сочетаниях внешних и внутренних условий развития, какие складываются в известных странах для того или другого народа на более или менее продолжительное время. Эти сочетания - основной предмет исторической социологии. Хотя они запечатлены местным характером и вне данного места неповторимы, но это не лишает их научного интереса. Через общества, подпадающие под их действие, они вызывали наружу те или другие свойства человечества, раскрывали его природу с разных сторон. Все исторически слагавшиеся общества - все различные местные сочетания разных условий развития. Следовательно, чем больше мы изучим таких сочетаний, тем полнее узнаем свойства и действие этих условий, каждого в отдельности или в данном наиболее своеобразном подборе. Так этим путем, быть может, удастся выяснить, как общее правило, когда, например, капитал убивает свободу труда, не усиливая его производительность, и когда помогает труду стать более производительным, не порабощая его.

Из науки о том, как строилось человеческое общежитие, может со временем - и это будет торжеством исторической науки - выработаться и общая социологическая часть ее - наука об общих законах строения человеческих обществ, приложимых независимо от преходящих местных условий" (195, с.39).

История, таким образом, может иметь социологическую часть, но к ней не может быть сведена (сравним в этой связи распространенное на уровне учебной литературы определение истории как науки о законах развития общества, возникает естественный вопрос, чем же тогда история отличается от социологии, которая тоже о законах развития общества).

Научный интерес к истории народа, как полагает В.Ключевский, определяется количеством своеобразных местных сочетаний и свойств тех или иных элементов общежития, которые действуют неодинаково и имеют различные сочетания. Согласно взглядам В.Ключевского, история предстает двунаправленной: через разнообразнейшие изменения она пытается обнаружить общее, с другой стороны, изучает конкретно-историческое проявление общего.

Обратимся к С.Франку. Он признает, что утверждение о наличии закономерностей в общественной жизни верно. "Историческое изыскание обнаруживает ряд поразительных сходств отчасти между совершенно отрешенными друг от друга, по расе, времени и месту жизни, обществами, в силу чего возможно вообще отыскание общих понятий обществоведения". Но неверным является утверждение, что эти закономерности суть законы единого развития всех обществ, чтобы было так, нужны прочие равные условия.

С.Франк отмечает наличие умеренной и радикальной форм историзма. Радикальный историзм понимает историю как изучающую только однократные явления, умеренный - признает обобщения на уровне типов, эпох. С.Франк считает, что постоянная изменчивость не является доказательством невозможности обобщений. "Несмотря на всеобщую изменчивость, никто еще не отрицал возможности обобщающего теоретического естествознания", - пишет он. Без сведения многообразия к общим понятиям и общим связям понятий, продолжает С.Франк, немислимо не только уразумение, но даже простое описание многообразия общественной жизни. "Сознательно или бессознательно историк опирается всегда на общие понятия и общие закономерности" (см.: 401, с.18-23).

Закон не должен и может быть понят как внешняя данность, общеобязательная для выполнения (Р.Виппер пишет, что понятие закона было взято из римского права со всеми особенностями его понимания как юридической силы (см.: 84).

Итак, речь не идет об отрицании закономерности в истории, повторяемости общественных явлений. Как, например, характеризовал исторический уклад С.Франк - это не однократное явление, а выделенные абстрагирующим анализом общие черты, повторяющиеся многократно (родовой быт, меновое хозяйство и т.п.); эти черты могут быть абсолютно- или относительно-общими (см.: 401, с.24). Н.Лосский замечает, что хотя история по своей задаче наука об индивидуальном, по преимуществу, но на деле характеризует свои объекты главным образом с их общей стороны - например, отличает догматизм кальвинизма и свободомыслелие цвинглианства (см.: 234, с.248).

Речь идет о понимании закономерности в форме констатирования закономерных связей и о том, что история специально, предметно законы не "устанавливает". Но в любом исследовании историк стремится установить связи между фактами, тем самым его исследование содержит элементы законсообразности, также он исходит из предпосылки, что между изучаемыми фактами какая-то связь существует, как бы знает, что он хочет найти (см.: 84); о собственно исторических законах говорить сложно, если только конкретно-исторически (допустим, такое историческое явление как опричнина породило характерные особенности, а точнее, связано с особенностями общественной жизни, вот они-то и будут закономерными и будут учитываться в изучении истории России времен Ивана Грозного; закономерность здесь фиксируется на уровне особенного и, как видим, существенно отличается от того понятия закона и закономерности, которые наиболее распространены).

То, что история опирается на знание законов, и открытие законов - разные вещи.

Остановимся на объяснительном и описательном методах. Г.Шпет сле-



дующим образом характеризует особенности каждого из них. "Прежде всего приходится считаться с тем методологическим мнением, согласно которому описание вообще лишь предварительная ступень в научной работе. За описанием необходимо должно следовать объяснение, которое будто бы только и делает науку наукою. Такое мнение есть отголосок старого рационалистического, восходящего к Аристотелю представления об истинном и высшем познании как познании из причин". Но в научной практике отношение описательных и объяснительных наук не представляет собой простой последовательности двух ступеней, так как оба типа наук существуют рядом. Описание имеет своей непосредственной целью классификацию и систематизацию. Объяснение есть там, где уже получены некоторые обобщения, имеющие характер эмпирических законов, которые, в свою очередь, объясняются из более общих положений, указывающих на причины объясняемых явлений. "...Лишь в том случае, когда так или иначе установленная объяснительная причина принимается за *principium divisionis*, между соответствующими описательными и объяснительными науками перебрасывается мост, между ними устанавливается связь, не уничтожающая, однако, самостоятельных целей, методов и простого бытия наук одного и другого порядка" (см.: 444, с.114-115). Исходя из высказанных Г.Шпетом положений, мы можем понять механизм связи между социологией и историей, между историческим описанием и социологическим объяснением. Таким образом, объяснение и описание могут быть рассмотрены как взаимодополняющие методы, и описание научности не противоречит, содержит в себе элемент систематизации. Так, распространенное в исторических исследованиях генетическое, то есть выясняющее происхождение, рассмотрение Г.Шпет считает объяснением, поскольку оно изучает внутреннюю обусловленность происходящих изменений и всегда индивидуально. Очевидно, не случайно, Л.Карсавин говорил не об описании, а об объяснении истории (см.: 444, с.116-122, 182). "Принцип объяснения ... есть общее, но не отвлеченно, не отъединенно от своих конкретизаций общее. Напротив, оно - в каждом из них и каждая из них. Далее, оно - общее, диалектически раскрывающее себя и диалектически обосновывающее всякое конкретное свое проявление. ... Закон формулируется в условных суждениях и указывает связь явлений. Никто не мешает нам выразить наше "общее" в форме условного суждения" (185, с.191).

Совершенно верно, на наш взгляд, указание Г.Шпета на то, что недопустимо произвольно отождествлять теоретическое и подчиненное закону, именно на этом отождествлении основано противопоставление истории естественным наукам. "История может не быть наукой законоустанавливающей, - пишет он, - и тем не менее она есть наука объяснительная, т.е. наука, логической задачей которой является установление объяснительных тео-

рий" (445, с.25). Поскольку теоретичность является признаком любой науки, то можно говорить и о единстве научного знания.

Особенностью исторического знания и свидетельством его объективности является описание на основе типического. За разъяснениями опять обратимся к Г.Шпету. "Установление типа не есть изучение индивида как индивида, а есть оригинальное образование, принципы которого не совпадают с принципами построения общего понятия... Если возможны типы индивидуальных... образов поведения ... то они ... возможны и там, где речь идет о взаимодействии индивидов... Тип не есть носитель в смысле субстанции, и именно поэтому изучение типического не может быть объяснительным, но он может быть "выразителем" в смысле репрезентации..." Метод заключается в том, что на представителя данной группы мы смотрим как на репрезентанта, при сравнении его с другими подобными мы узнаем его собственно специфическое, всецело индивидуальное. Положительный остаток от сравнения затем сопоставляется с другими типическими образованиями той же сферы культуры - положительная сумма признаков восполняется отрицательной (см.: 444, с.125).

Еще о типическом: "Как бы наблюдатели ни были индивидуально различны по отношению к определенному событию или порядку событий, можно найти общее в их реакциях на него. Это общее мы составляем по признакам, принадлежащим разным индивидам, но по отношению к данной сфере событий - языковых, религиозных, политических и пр. - каждый из них является репрезентантом всей реагирующей группы. И каждый отражает в себе коллективность самой группы, так как с каждым членом ее он находится в более или менее близком контакте, испытывает на себе его влияние, внушение, подражает ему, сочувствует и т.п. Мало того, каждый член группы, опять в большей или меньшей степени, носит в себе духовную коллективность, известную под названием традиции, преданий, которые также можно рассматривать как систему духовных сил, определяющих настоящие переживания, впечатления и реакции индивида. Каждый живой индивид поэтому есть *suī generis* коллектив переживаний, где его личные переживания предопределяются всей массой апперцепции, составляющей коллективность переживаний его рода, т.е. как его современников, так и его предков. ... коллектив переживаний, носимый в себе индивидом, можно обозначить как духовный уклад ... Обычно в изображениях духовного состояния группы данного места и времени мы берем даже не отдельных индивидов, а из "фрагментов" различных индивидов составляем цельный идеальный образ, т и п эпохи, народа и пр. Эти типы суть типы духовных укладов" (444, с.139-140). О значении "типа" в историческом познании свидетельствует и Л.Карсавин, который пишет, что личность индивидуализирует тенденцию эпохи, национальности,

культуры: она для них показательна, символична, характерна; она часто "типична", потому что тип и есть яркая индивидуализация стяженно-всеединого (см.: 185, с.83).

Г.Шпетом достаточно четко охарактеризован метод типизации. Этот метод роднит историю с художественным творчеством, в процессе которого создаются типы художественных образов. однако сказать, что целью истории является "нахождение", изучение типического будет неверно. Г.Шпет считает, что типы духовных укладов изучает социальная психология, история опирается на социальную психологию в своих теоретических объяснениях. Думается, эта точка зрения правомерна.

Для анализа источников применяется метод контент-анализа, суть которого в том, что он предполагает изучение текстов с массовой однородной информацией в соответствии с процедурой, которая определяется гипотезой о типичном и общем в изучаемом явлении. Контент-анализ основан на принципе, что любое социальное поведение не может быть рассмотрено вне детального перебора информации; штампы поведения, речи, мышления исследуются с использованием категорий современной информатики. Но и для контент-анализа нужно понимание и исследовательская интуиция историка (см.: 419, 421).

Характерной чертой исторических выводов является их вероятностный, гипотетический характер.

П.Рикер полагает, что конфликт между объяснением и пониманием обострился в результате противопоставления наук о духе и наук о природе, но когда был открыт "текст", стало возможным сближение объяснения и понимания, поскольку текст приобрел относительную "семантическую автономию". "...Если интерпретация больше не может быть понята без этапа объяснения, то объяснение не способно сделаться основой понимания, составляющей суть интерпретации". Субъективное намерение обозначить соединяется с дискурсом на основе кодов коммуникации (объективных для субъекта), с другой стороны, дискурс "вступает в отношения" с воспринимающим субъектом; так возникает многообразие интерпретаций, связанных с объяснением.

"Понимание предваряет объяснения путем сближения с субъективным замыслом автора текста, оно создается опосредованно через предмет данного текста..." Понимание сопутствует объяснению (как интересубъективная коммуникация) и завершает объяснение. Можно вместе с П.Рикером сделать вывод о том, что "понимание предполагает объяснение в той мере, в которой объяснение развивает понимание". Больше объяснять, чтобы лучше понимать (см.: 341, с.8-9).

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проблема субъективного в историческом познании, о которой шла речь, является именно тем звеном, ядром, вокруг которого группируются и другие проблемы современного исторического познания.

Познание субъективного повышает степень достоверности наших знаний о деятельности человека, содержании исторического процесса. Изучение субъективного, включая деятельность субъекта познания, опирается на категорию исторического бытия, под которым понимается способ существования, жизнедеятельности общества и человека, в котором материальная и духовная стороны исторического процесса выступают в единстве. Единство материального и духовного коренится в самой сути социальности - общении, понимании, раскрытии смыслов в процессе общения; вещи, по поводу которых существует общение и возникают общественные отношения, рассматриваются через объективацию в них идеального содержания, через анализ категорий "распредмечивания" и "опредмечивания". Синтезирующим моментом является текстуализация действия и анализ исторического источника как текста.

Историческое познание опирается на анализ категорий времени, позволяющий раскрыть последовательность, текучесть исторического процесса, а также его структурность, понимание взаимодействия прошлого и настоящего раскрывает содержание субъект-объектного и субъект-субъектного познания.

Решение актуальных проблем исторического познания ориентируется на переосмысление рациональности, рационального познания. Выяснение содержания основных методологических принципов, категорий и позволяет включить в диалог различные подходы, концепции, методы, имеющие место в историческом познании, и подвести их, по возможности, к синтезу. Кроме того, преодолевается противопоставление методов объяснения, описания, понимания. .

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Абрамова Н.Т. Развитие знания и смена идеала научности//Философия, естествознание, социальное развитие. - М.,1989. - С.75 - 86.
2. Августин Аврелий. Исповедь.- М., 1992.
3. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
4. Автономова Н.С. Концепция "археологического" знания М.Фуко // Вопросы философии. 1972. N 10.
5. Автономова Н.С. От "археологии знания" к "генеалогии власти" //Вопросы философии.- М., 1978. - N 2.
6. Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. - М., 1977.
7. Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. - М., 1988.
8. Автономова Н.С. Человек науки и науки о человеке // Современная наука: познание человека. - М., 1988.
9. Автономова Н.С. Рациональность: наука, философия, жизнь // Рациональность как предмет философского исследования. - М., 1995. - С. 56-90.
10. Автономова Н.С., Караулов Ю.Н., Муравьев Ю.А. Культура, история, память (О некоторых тенденциях новейшей французской историко-методологической мысли) // Вопросы философии.- М., 1988. - N 3. - С.71-87.
11. Адорно Т.В. К логике социальных наук // Вопросы философии. 1992. N 10. - С.76-86.
12. Аксенов Г.П. О причине времени // Вопросы философии. М., 1996. - N 1. - С.42-50.
13. Актуальные проблемы семиотики культуры / Редкол.: Лотман Ю.М. (отв. ред.) и др. - Тарту, 1987.
14. Александров В.Б. Диалектика внутринаучной и культурной обусловленности социально-исторической теории. - Калинин, 1986. (Деп. в ИНИОН).
15. Александров В.Б. Культура и историческое познание. Калинин, 1986.
16. Алексеев Н.Н. Науки общественные и естественные в историческом взаимоотношении их методов: Очерки по истории и методологии обществ. наук. - М., 1912.
17. Андрусенко В.А., Пивоваров Д.В., Алексеев А.С. Экстраполяция в научном познании: специфика и проблема правильности. - Иркутск, 1985.
18. Антипов Г.А. Гносеологические и социокультурные основания исторического знания. Автореф. дисс. на соик. уч. ст. д-ра филос. наук. - М., 1995.
19. Антипов Г.А., Донских О.И., Марковина И.Ю. и др. Текст как явление культуры. - Новосибирск, 1979.

20. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // Вопросы философии.- М., 1997. - N 1. - С.76-92.
21. Аристотель. Политика // Соч. В 4 т. Т.4. - М.,1984. С.375-644.
22. Аристотель. Поэтика // Соч. В 4 т. Т.4. - М., 1984. С.645-680.
23. Аркадьев М.А. Временные структуры новоевропейской музыки. - М., 1992.
24. Аронов Р.А., Терентьев В.В. Существуют ли нефизические формы пространства и времени // Вопросы философии. 1988. N 1. - С.71-84.
25. Арутюнова Н.Д. Типы языковых значений: Оценка . События. Факт. - М., 1988.
26. Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике. - М., 1963.
27. Ахиезер А.С. Об особенностях современного философствования // Вопросы философии.- М., 1995. - N 12. - С. 3-20.
28. Ахундов М.Д. Эволюция и смена научных картин мира // Философия, естествознание, социальное развитие. - М., 1989. - С.154-168.
29. Балахонский В.В, Историческое объяснение как вид обоснования. - СПб., 1995. (Деп. в ИНИОН).
30. Баранов Г.С. О познавательном статусе сопереживания в исторической науке. - Кемерово, 1986 (Деп. в ИНИОН РАН).
31. Барг М.А. О категории "историческое время" // История СССР. 1982. N 6.
32. Барг М.А. Категории и методы исторической науки. - М., 1984.
33. Барг М.А. Эпохи и идеи. - М., 1987.
34. Барг М.А. О роли человеческой субъективности в истории // История СССР. 1989. N 3. С.115-131.
35. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. - М., 1989.
36. Баталов Э.Я. Единство в многообразии - принцип живого мира // Вопросы философии.- М., 1990. - N 8. - С.13-24.
37. Батищев Г.С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в философии. - М., 1969. - С.73-144.
38. Батищев Г.С. Найти и обрести себя: Особенности культуры глубинного общения // Вопросы философии. 1995. N 3.
39. Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: Стиль жизни и стиль мышления. - М., 1978.
40. Баткин Л.М. Категория "разнообразия" у Леона Батисты Альберти: Пробл. ренессансного индивидуализма // Сов. искусствознание. 1982-1981, Вып. I. - С.190-223.
41. Баткин Л.М. Из наблюдений над творческим мышлением Леонардо да Винчи // Сов. искусствознание. 1984. 1982 - Вып.2 (17). - С.171-214.
42. Баткин Л.М. Два способа изучать историю культуры //Вопросы философии. 1986. N 12.

43. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура. - М., 1965.
44. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. - М., 1979.
45. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. - М., 1975.
46. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. - М., 1979.
47. Белый А. Символизм как миропонимание. - М., 1994.
48. Бергсон А. Два источника морали и религии. - М., 1994.
49. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. - М., 1989.
50. Бердяев Н.А. Смысл истории. - М., 1990.
51. Бернал Дж. Наука в истории общества. - М., 1956.
52. Бернгейм Э. Введение в историческую науку. - СПб., 1908.
53. Бернгейм Э. Философия истории, ее история и задачи. М., 1909.
54. Бескова И.А. Когнитивно-психологические аспекты мышления креативных личностей // Научный прогресс: Когнитивные и социокультурные аспекты. - М., 1993. - С.73-101.
55. Бессмертный Ю.Л. К изучению обыденного сознания // Сов.этнография. 1986. N 2. - С.14-29.
56. Бессмертный Ю.Л. Споры о главном: К итогам международного коллоквиума. Школа "Анналов вчера и сегодня" (4-6 окт. 1989, г.М.) // Новая и новейшая история. 1990. N 1.
57. Бессмертный Ю.Л. "Анналы": переломный этап? // Одиссей. - М., 1991. - С.8-20.
58. Библер В.С. Культура: Диалог культур. Опыт определения // Вопросы философии. 1989. N 6. - С.31-42.
59. Библер В.С. Идея культуры в работах Бахтина // Одиссей. - М., 1989. - С.50-57.
60. Билалов М.И. Истина. Знание. Убеждение. - Ростов н/Д, 1990.
61. Билалов М.И. Культура постижения истины. - Махачкала, 1993.
62. Бирюков Б.В., Эджубов Л.Г. Простое и сложное в социокультурологических концепциях // Вопросы философии. - М., 1996. - N 12. - С.33-47.
63. Блинов А. Общение: Звуки: Смысл. - М., 1996.
64. Блок М. Апология истории. - М., 1986.
65. Богин Г.И. Филологическая герменевтика. - Калинин, 1982.
66. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV-XVIII вв. т. I. Структуры повседневности: Возможное и невозможное. - М., 1986, т.2. Игры обмена. - М., 1988.
67. Брунер Дж. Психология познания. - М., 1977.
68. Булгаков С.Н. Философия хозяйства / Соч. В 2 т. Т.1. М., 1993.
69. Бубер М. Два образа веры. - М., 1995.
70. Буева Л.П. Человек: деятельность и общение. - М., 1977.
71. Бунге М. Интуиция и наука. - М., 1967.

72. Бэкхерст Д. Философия деятельности // Вопросы философии. 1996. - N 5. С.72-79.
73. Вазюлин В.А. Логика истории: Вопросы теории и методологии. - М., 1988.
74. Вайнштейн О.Л. Очерки развития буржуазной философии и методологии истории в XIX-XX вв. - Л., 1979.
75. Василенко И.А. Политический консенсус в гуманитарном диалоге культур // Вопросы философии. 1996. N 8. С. 42- 53.
76. Вебер М. Избранные произведения. - М., 1991.
77. Вебер М. Избранное: Образ общества. - М., 1994.
78. Вебер М. "Объективность" познания в области социальных наук и социальной политики // Культурология. XX век: Антология. - М., 1994. - С. 557-603.
79. Вебер М. Критические исследования в области логики наук о культуре // Культурология. XX век: Антология. - М., 1994. - С.7-56.
80. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. - М., 1940.
81. Вильчек В.М. Прощание с Марксом. - М., 1993.
82. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология XX век. Антология. - М., 1994. - С. 57-68.
83. Виндельбанд В. Дух и история. - М., 1996.
84. Виппер Р.Ю. Очерки теории исторического познания. - М., 1911.
85. Виппер Р.Ю. Общественные учения и исторические теории XVIII и XIX вв. в связи с общественным движением на Западе. - М., 1913,
86. Вригт фон Г.Х. Избранные труды. - М., 1986.
87. Гадамер Г.Х. Истина и метод. - М., 1988.
88. Гадамер Г.Х. Актуальность прекрасного. - М., 1991.
89. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки: Становление и развитие первых научных программ Нового времени. - М., 1980.
90. Гартман Н. Проблема духовного бытия: Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология XX век: Антология. - М., 1994. - С.608-647.
91. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. М., 1975-1977.
92. Гегель Г.В.Ф. Философия права. - М., 1990.
93. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. - СПб., 1993.
94. Генон Р. Царство количества и знамения времени. - М., 1994.
95. Герменевтика: история и современность. - М., 1985.
96. Гобозов И.А. Смысл и направленность исторического процесса.- М., 1987.
97. Гобозов И.А. Введение в философию истории. - М., 1993.
98. Гоббс Т. Соч.: В 2 т. - М., 1991.
99. Голстейн М., Голстейн И.Ф. Как мы познаем. - М., 1984.



100. Горский Д.П. Обобщение и познание. - М., 1985.
101. Горский Д.П. Ошибки гения самые опасные: Развитие теории Маркса и ее изъяны. - М., 1995.
102. Готт В.С., Семенюк Э.М., Урсул А.Д. Категории современной науки - М., 1983.
103. Грязнов А.Ф. Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия // Вопросы философии. 1996. N 4. - С. 37-47.
104. Гулыга А.В. Эстетика истории. - М., 1974.
105. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. - М., 1984.
106. Гумбольдт В. Язык и философия культуры. - М., 1985.
107. Гумилев Л.Н. От Руси до России. - М., 1992.
108. Гуревич А.Я. Историческая наука и историческая антропология // Вопросы философии. 1988. N 1. - С. 56-70.
109. Гуревич А.Я. Историческая антропология: Проблемы социальной и культурной истории // Вестник АН СССР. 1989. N 7. - С. 71-78.
110. Гуревич А.Я. Смерть как проблема исторической антропологии // Одиссей. - М., 1989. - С.115 .
111. Гуревич А.Я. Дух и материя: Об амбивалентности повседневной средневековой религиозности // Культура и общественная мысль: Античность. Средние века. Возрождение. М., 1988. - С.59-65.
112. Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. - М., 1989.
113. Гуревич А.Я. Социальная история и историческая наука // Вопросы философии. 1990. N 4. - С. 23-35.
114. Гуревич А.Я. Теория формаций и реальность истории // Вопросы философии. 1991. N 11.
115. Гуревич А.Я. Исторический синтез и школа Анналов. М., 1993.
116. Гуревич П.С. Техника, человек, прогресс // Философия, естествознание, социальное развитие. - М., 1989. С.127-140.
117. Гуревич П.С. Поиск новой рациональности (по материалам трех всемирных конгрессов) // Рациональность как предмет исследования. - М., 1995. - С.209-224.
118. Гуревич П.С. Философская антропология: опыт систематики // Вопросы философии. 1995. N 8. - С.92-102.
119. Гусев В.В., Тульчинский Г.Л. Проблема понимания в философии. - М., 1985.
120. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. - Новочеркасск, 1994.
121. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век: Антология. - М., 1994. С.297-330.
122. Долин В.М. Историка Франции XIX - XX вв. - М., 1981.

123. Дейк Т.В. Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989.
124. Декарт Р. Соч. В 2 т. - М., 1989.
125. Делевский Ю. Исторический материализм в его логической аргументации. - М., 1906.
126. Диалектика познания. - М., 1988.
127. Два текста о Вильгельме Дильтее: Г.Шпет, М.Хайдеггер. - М., 1995.
128. Дильтей В. Сущность философии // Философия в систематическом изложении В.Дильтея, А.Риля, В.Оствальда и др. СПб., 1909. - С.2-61.
129. Дильтей В. Введение в науку о духе (опыт построения основ для изучения общества и истории) // Зарубежная эстетика и история литературы в XIX-XX вв. - М., 1992. С.108-128.
130. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век: Антология М., 1994. - С. 213-255.
131. Дильтей В. Описательная психология. - М., 1996.
132. Дильтей В. Воображение поэта: Элементы поэтики. Литературные архивы и их значение для изучения истории философии // Вопросы философии. 1995. N 5. - С.112-135.
133. Днепров В.Д. Идеи времени и формы времени. - М., 1980.
134. Добрянов В.С. Методологические проблемы теоретического и исторического познания - М., 1968.
135. Дорошенко Н.М. Философия и методология русской истории (начало XX в.) - СПб., 1995.
136. Дробницкий О.Г. Природа и границы сферы общественного бытия человека // Проблема человека в философии. - М., 1969. - С. 189-230.
137. Дубровский Д.И. Категория идеального и ее соотношение с понятиями индивидуального и общественного сознания // Вопросы философии. 1988. N 1. - С.15-27.
138. Дьяконов И.М. Пути истории: От древнейшего человека до наших дней. - М., 1994.
139. Егоров В.С. Философский реализм. - М., 1994.
140. Ельчанинов В.А. Методологические проблемы исторической науки. Учеб. пособие. - Барнаул, 1990.
141. Жоль К.К. Язык как практическое сознание (философский анализ). - Киев, 1990.
142. Жуков Е.М. Очерки методологии истории. - М., 1980.
143. Жуков Е.М., Барг М.А., Черняк Е.Б., Павлов В.И. Теоретические проблемы всемирно-исторического процесса. - М., 1979.
144. Загадка человеческого понимания. - М., 1991.
145. Здравомыслов А.Г. Потребности: Интересы: Ценности. М., 1986.
146. Зильберман Д.Б. Традиция как коммуникация: трансляция ценностей,

- письменность // Вопросы философии. 1996. N 4. - С.72-105.
147. Зиммель Г. Проблемы философии истории: Этюд по теории познания. - М., 1898.
148. Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Культурология. XX век: Антология. - М., 1996. - С.378-398.
149. Зиммель Г. Философия культуры // Избранное.: В 2 т. Т.1.- М., 1996.
150. Зиммель Г. Созерцание жизни // Избранное.: В 2 т. Т.2. - М., 1996.
151. Иванов В. Родное и вселенское. - М., 1994.
152. Иванов Г.М. Исторический источник и историческое познание. - Томск, 1973.
153. Иванов Г.М., Коршунов А.М., Петров Ю.В. Методологические проблемы исторического познания. - М., 1982.
154. Идеалы и нормы научного исследования. - Минск, 1981.
155. Ильин В.П., Калинин А.Г. Природа науки. Гносеологический анализ. - М., 1985.
156. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. - М., 1994.
157. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. - М., 1996.
158. История и творчество. - М., 1990.
159. История как объект философского знания. - М., 1991.
160. Истина и ценности в научном познании. - М., 1991.
161. Кавелин К.Д. Наш умственный строй. - М., 1989.
162. Каждан А.П. Культура Византии. - М., 1968.
163. Каждан А.П. Вещь и среда в византийской культуре // Декоративное искусство. 1978. N 5. - С.37-41.
164. Кант И. Критика способности суждения. - М., 1995.
165. Кант И. Соч.: В 6 т. - М., 1964.
166. Кантор К.М. Четвертый виток истории // Вопросы философии. 1996. N 8. - С.19-41.
167. Кара-Мурза С.Г. Наука и кризис цивилизации // Вопросы философии. 1990. N 9. - С.3-15.
168. Карасев Л.В. Онтология и поэтика // Вопросы философии. 1996. N 7. - С.55-82.
169. Кареев Н.И. Философия истории в русской литературе // Соч.: В 3 т. Т.2. - СПб., 1912.
170. Кареев Н.И. Теория исторического знания. - СПб., 1913.
171. Кареев Н.И. Сущность исторического процесса и роль личности в истории. - СПб., 1914.
172. Кареев Н.И. Введение в изучение социологии. - СПб., 1913.

- 173.Кареев Н.И. Историология. - СПб., 1917.
- 174.Карлейль Т. Теперь и прежде. - М., 1994.
- 175.Карлов Н.В. Путь познания, или дорогу осилит идущий // Вопросы философии. 1996. N 5.- С.3-20.
- 176.Карпович В.Н. Объяснение в социальном познании. - Новосибирск, 1989.
- 177.Карсавин Л.П. Монашество в Средние века. - СПб., 1912.
- 178.Карсавин Л.П. Очерки религиозной жизни в Италии XII-XIII вв. - СПб., 1912.
- 179.Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII-XIII вв., преимущественно в Италии. - Пг., 1915.
- 180.Карсавин Л.П. Католичество: общий очерк. - Пг.,1918.
- 181.Карсавин Л.П. "Saligia". - Пг., 1919.
- 182.Карсавин Л.П. Введение в историю (Теория истории). Пг., 1920.
- 183.Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея. - Пб., 1922.
- 184.Карсавин Л.П. Диалоги. - Берлин, 1923.
- 185.Карсавин Л.П. Философия истории. - Берлин. 1923.
- 186.Карсавин Л.П. Жозеф де Местр // Вопросы философии. 1989. - N 3. С.93-118.
- 187.Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т.1. М., 1992.
- 188.Карсавин Л.П. Культура средних веков.- Киев, 1995.
- 189.Карсавин И.Т. О ситуациях проблематизации рациональности // Рациональность как предмет филос. исследования.
- 190., 1995. - С.187-208.
- 191.Кассирер Э. Познание и действительность. - СПб., 1912.
- 192.Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы // Культурология. XX век: Антология. - М., 1994. - С. 163-212.
- 193.Кассирер Э. Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век: Антология. - М., 1994. - С.104-162.
- 194.Кассирер Э. Естественнонаучные понятия и понятия культуры // Вопросы философии. 1995. N 8. - С. 157-173.
- 195.Келле В.Ж., Ковальзон М.Я. Теория и история (Проблемы теории исторического процесса) - М., 1981.
- 196.Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т.1. Курс русской истории. Ч.1. - М., 1987.
- 197.Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. М., 1987.
- 198.Козин Н.Г. Познание и историческая наука. - Саратов, 1980.
- 199.Коллингвид Р. Идея истории. - М., 1980.
- 200.Конт О. Курс позитивной философии. В 2т. - М., 1899-1900.
- 201.Коршунов А.М., Мантатов В.В. Диалектика социального познания. - М., 1988.
- 202.Коршунов А.М., Шаповалов В.Ф. Творчество и отражение в историче-

- ском познании. - М., 1984.
203. Косолапов В.В. Методология и логика исторических исследований. - Киев, 1977.
204. Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. - М., 1977.
205. Кравец А.С. Традиции и инновации в становлении научного стиля мышления // Философия, естествознание, социальное развитие. - М., 1989. - С.169-187.
206. Кронер Р. Самоосуществление духа: Прологомены к философии культуры // Культурология. XX век: Антология. - М., 1994. - С.256-280.
207. Кроче Б. Исторический материализм и марксистская экономия. - СПб., 1902.
208. Кукушкина Е.И. Познание. Язык. Культура. - М., 1984.
209. Культура и развитие научного знания. - М., 1991.
210. Кун Т. Структура научных революций. - М., 1975.
211. Кутырев В.А. Экологический кризис, постмодернизм и культура // Вопросы философии. - М., 1996. N 11. - С.23-31
212. Кьеркегор С. Страх и трепет. - М., 1993.
213. Лавров П.Л. Исторические письма 1868-1869 гг. // Соч.: В 2 т. Т.2. - М., 1965.
214. Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. - Пг., 1923.
215. Ласло Э. Основания трансдисциплинарной единой теории // Вопросы философии. - М., 1997. N 3. - С.80-84.
216. Лашук Л.П. Введение в историческую социологию. - М., 1977.
217. Левич А.П. Субституционное время естественных систем // Вопросы философии. 1996. N 1. - С.57-69
218. Ле Гофф Ш. Цивилизация средневекового Запада. - М., 1992.
219. Лекторский В.А. Субъект. Объект. Познание. - М., 1980.
220. Лекторский В.А. Рациональность, критицизм и принципы либерализма (взаимосвязь социальной философии и эпистемологии К.Поппера) // Вопросы философии. 1995. N 10. - С.27-36.
221. Ленин В.И. Что такое "друзья народа" и как они воюют против социал-демократов // Соч.: В 55 т. Т.1. - М., 1958. - С.125-346.
222. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Соч.: В 55 т. Т.18. - М., 1958. - С.7-384.
223. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. - М., 1967.
224. Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. - М., 1976.
225. Лихачев Д.С. Текстология: На материалах русской литературы X-XVII вв. - Л., 1983.
226. Лихачев Д.С. Литература - реальность - литература: Статьи. - М., 1984.
227. Логика и развитие научного знания. - СПб., 1992.

228. Лолаев Т.П. О "механизме" течения времени // Вопросы философии. 1996. N 1. - С.51-56.
229. Лооне Э. Современная философия истории. - Таллин, 1980.
230. Лосев А.Ф. Философия имени // Из ранних произведений. - М., 1990. - С.11-192.
231. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Из ранних произведений. - М., 1990. - С.393-599.
232. Лосев А.Ф. Логика символа // Философия. Мифология. Культура. - М., 1991. - С.247-274.
233. Лосев А.Ф. Вещь и имя // Бытие. Имя. Космос. - М., 1993. - С.802-880.
234. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
235. Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Избранное. М., 1991. - С.13-334.
236. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. - М., 1995.
237. Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста. - М., 1972.
238. Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры. - Тарту, 1973.
239. Лотман Ю.М. Динамическая модель семиотической системы. - М., 1974.
240. Лотман Ю.М. Избранные статьи.: В 3 т. Т.1. - Таллинн, 1992.
241. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре конца XVIII- начала XIX веков. - М., 1994.
242. Лой А.Н. Социально-историческое содержание категорий "время" и "пространство". - Киев, 1978.
243. Любутин К.Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. - М., 1981.
244. Мабли Г.В. Об изучении истории: О том, как писать историю. - М., 1993.
245. Майданов А.С. Поток познавательной-практической деятельности и его творческая продуктивность // Научный прогресс: Когнитивные и социокультурные аспекты. - М., 1993. - С. 125-140.
246. Майданов А.С. Искусство открытия: методика и логика научного творчества. - М., 1993.
247. Майданов А.С. Непарадигмальные проблемы, их источники и способы постановки // Эволюция. Культура. Познание. М., 1996. - С.93-109.
248. Малкей М. Наука и социология знания. - М., 1983.
249. Мамардашвили М.К. К пространственно-временной феноменологии бытия знания // Вопросы философии. 1994. N 1. - С.73-84.
250. Мамардашвили М.К. Лекции по современной европейской философии // Мир человека. 1994. N 2-3. - С.23-36.
251. Мамчур Е.А. Механизм социокультурной детерминации естественнонаучного знания // Философия, естествознание, социальное развитие. - М.,

1989. - С.62-75.
- 252.Мангейм К. Диагноз нашего времени. -М., 1994.
- 253.Маритен Ж. Философ в мире. - М., 1994.
- 254.Маритен Ж. О человеческом знании //Вопросы философии. 1997.- N 5. - С.106-117.
- 255.Маркс К. Из ранних произведений. - М.,1956.
- 256.Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К. Избр. произв.: В 2 т. Т.1. - М.,1934. - С.365-367.
- 257.Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К. Избр. произв.: В 2 т. Т.1. - М.,1934. - С.272-275.
- 258.Маркс К. Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.// Маркс К. Избр. произв.: В 2 т. Т.2. - М.,1934. - С.134-241.
- 259.Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Избр. произв. В 2 т. Т.2. - М.,1934. - С.242-329.
- 260.Маркс К. Гражданская война во Франции // Избр. произв.: В 2 т. Т.2. - М.,1934. - С.346-411.
- 261.Маркс К. Письмо Кугельману от 17 апр. 1871 г. // Избр. произв.: В 2 т. Т.2. - М.,1934. - С.414.
- 262.Маркс К. Капитал. - Т.1. - М., 1953; Т.2.-М.,1953; Т.3.-М.,1953; Т.4.- М.,1954.
- 263.Маркс К. Экономико-философские рукописи 1857-58 гг. М.,1963.
- 264.Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Соч.: В 50 т. - Т.2.-М.,1955.- С.3-230.
- 265.Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. - М., 1935.
- 266.Маркс К., Энгельс Ф. Из писем об историческом материализма // Маркс К. Избр. произв.: В 2 т. Т.1. - М.,1934. С.286-303.
- 267.Маркузе Г. Одномерный человек. - М., 1994.
- 268.Математическое моделирование исторических процессов. М.,1996.
- 269.Межуев В.М. Культура и история. - М., 1977.
- 270.Меркулов И.П. Гипотетико-дедуктивная модель и развитие научного знания. - М.,1980.
- 271.Меркулов И.П. Научное познание: когнитивно-эволюционный ракурс // Научный прогресс: Когнитивные и социокультурные аспекты. - М., 1993. - С.4-26.
- 272.Меркулов И.П. Эволюционная эпистемология: история и современные подходы // Эволюция. Культура. Познание. М., 1996. - С.6-21.
- 273.Методологические проблемы историко-научных исследований.-М., 1982.
- 274.Механизм культуры. - М.,1990.
- 275.Микешина Л.А. Детерминация естественно-научного познания. - Л., 1978.

- 276.Микешина Л.А. Ценностные ориентации субъекта и формы их отражения в научном знании // Философские науки. 1982. N 6.
- 277.Микешина Л.А. Ценностные предпосылки в структуре научного познания.-М., 1990.
- 278.Микешина Л.А.Методология научного познания в контексте культуры.- М., 1992.
- 279.Микешина Л.А.Герменевтические смыслы образования //Философия образования. - М., 1996. - С.37-53.
- 280.Могилянский А.П. Вопросы научной достоверности. СПб., 1993.
- 281.Можеева А.К. К истории развития взглядов К.Маркса на субъект исторического процесса // Проблема человека в философии. - М., 1969. - С.145-188.
- 282.Молчанов В.И. Cogito. Синтез. Субъективизм // Вопросы философии. 1996. N 10. - С.133-143.
- 283.Мудрагей Н.С. Идеал - проблема выбора, или Воля к разуму // Вопросы философии. 1995. N 9. - С.43-53.
- 284.Налимов В.В. Критика исторической эпохи: неизбежность смены культуры в XXI веке //Вопросы философии. 1996. N 11. - С.65-74.
- 285.Наука и культура. - М., 1984.
- 286.Некоторые проблемы соотношения общественной истории и практики. - М., 1984.
- 287.Немировский А.И. Рождение Клио: У истоков исторической мысли. - Воронеж, 1986.
- 288.Нечкина М.В. Функции художественного образа в историческом процессе. - М.,1982.
- 289.Никитин Е.П. Природа обоснования: Субстратный анализ. - М., 1981.
- 290.Никифоров А.Л. От формальной логики к истории науки. М., 1983.
- 291.Никифоров А.Л. Рациональность и свобода // Рациональность как предмет философского исследования. - М., 1995.- С.171-186.
- 292.Николис Дж. Хаотическая динамика лингвистических процессов и образование паттернов в поведении человека //Вопросы философии. 1997. N 3. - С.85-89.
- 293.Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Соч. В 2 т. Т.1. - М.,1990. - С.158-230.
- 294.Новгородцев П. Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. - М.,1896.
- 295.Новгородцев П. Об общественном идеале. - М., 1991.
- 296.Новик И.Б. Стиль мышления и процесс научного познания// Философия, естествознание, социальное развитие. - М., 1989. - С.187-198.
- 297.Новиков А.А. О содержании и статусе категории идеального в марксист-



- ской философии // Вопросы философии. - М., 1988.- N 3. - С.49-56.
- 298.Новиков А.А. Рациональность в ее истоках и утратах //Вопросы философии. 1995. N 5. - С.48-59.
- 299.Объяснение и понимание в научном познании. - М., 1983.
- 300.Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки: Ее генезис и обоснование. - М., 1988.
- 301.Ольхов П.А. Генезис исторического знания: Проблематизация формы. - М., 1991.
- 302.Ортега-и-Гассет Х. История как система (предисловие Я.Е.Яковлевой) //Вопросы философии. 1995. N 6. С.78-103.
- 303.Очерки социальной антропологии. - СПб., 1995.
- 304.Петров Ю.В. Практика и историческая наука. - Томск, 1981.
- 305.Петрушевский Д.М. К вопросу о логическом стиле исторической науки. - Пг., 1915.
- 306.Пирс Ч.С. Закрепление верования // Вопросы философии. 1996. N 12. - С.106-119.
- 307.Пирс Ч.С. Как сделать наши идеи ясными // Вопросы философии. 1996. N 12. - С.120-132.
- 308.Писарев Д.И. Исторические идеи Огюста Конта // Исторические эскизы: Избр. статьи. - М., 1989. - С.340-504.
- 309.Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Избр. филос. произв.: В 5 т. Т.1. М., 1956. - С.507-730.
- 310.Плеханов Г.В. К вопросу о роли личности в истории //Избр. филос. произв.: В 5 т. Т.2. - М.,1956. - С.300-334.
- 311.Плеханов Г.В. Об экономическом факторе: Окончательная редакция // Избр. филос. произв.: В 5 т. Т.2. - М., 1956. - С.267-299.
- 312.Плеханов Г.В. Основные вопросы марксизма // Избр. филос. произв.: В 5 т. Т.3. - М., 1957.- С.124-196.
- 313.Плеханов Г.В. Анри Бергсон // Избр. филос. произв.: В 5 т. Т.3. - М., 1957. - С.313-318.
- 314.Плеханов Г.В. О книге Г.Риккерта // Избр. филос. произв.: В 5 т. Т.3. - М., 1957.- С.508-515.
- 315.Плеханов Г.В. Искусство и общественная жизнь // Избр. филос. произв.: В 5 т. Т.5. - М., 1958.- С.686-750.
- 316.Покровский М. Экономический материализм. - Пб., 1920.
- 317.Покровский М. Историческая наука и борьба классов. М.-Л., 1933.
- 318.Понимание как логико-гносеологическая проблема. - Киев, 1982.
- 319.Поппер К. Логика и рост научного знания.-М., 1983.
- 320.Поппер К. Открытое общество и его враги. - М., 1990.
- 321.Поппер К. Логика социальных наук // Вопросы философии. 1992. N 10. -

С.65-75.

- 322.Поппер К. Нищета историзма. - М., 1993.
- 323.Поркс А.А. Нарратив как проблема методологии исторической науки // Уч. записки Тартуского гос. ун-та, вып. 361.-Тарту, 1975.
- 324.Поркс А.А. Историческое объяснение: Критический анализ немарксистских теорий. - Таллин, 1981.
- 325.Порус В.Н. Как выйти из кризиса "духовного производства"? // Научный прогресс: Когнитивные и социокультурные аспекты. - М.,1993. - С.159-179.
- 326.Порус В.Н. Системный смысл понятия "научная рациональность" //Рациональность как предмет философского исследования. - М.,1995. - С.91-120.
- 327.Порус В.Н. Эпистемология: некоторые тенденции // Вопросы философии. 1997. N 2. - С.93-111.
- 328.Потебня А.А. Слово и миф. - М., 1989.
- 329.Принцип объективности и его роль в социальном познании. - Калинин, 1980.
- 330.Приписнов В.И. Проблема субъективного фактора в историческом материализме. - Душанбе, 1966.
- 331.Проблемы анализа структуры философского знания. Томск, 1995.
- 332.Проблемы гуманитарного познания. - Новосибирск, 1986.
- 333.Проблемы методологии познания. -М., 1985.
- 334.Пружинин Б.И. Рациональность и историческое единство научного знания. - М.,1986
- 335.Пружинин Б.И. Рациональность и единство знания // Рациональность как предмет философского исследования. - М., 1995. - С.121-142.
- 336.Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. - М., 1979.
- 337.Ракитов А.И. Историческое познание. М., 1982.
- 338.Рассел Б. Человеческое познание: Его сфера и границы. М., 1957.
- 339.Рашковский Е.Б. Читаем Тойнби // Тойнби А. Постижение истории.-М., 1991. - С.643-654.
- 340.Решер Н. Границы когнитивного релятивизма // Вопросы философии. 1995. N 4. - С.35-54.
- 341.Рикер П. Конфликт интерпретаций. - М., 1995.
- 342.Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. - М.,1995.
- 343.Рикер П. Торжество языка над насилием: Герменевтический подход к философии права // Вопросы философии. 1996. N 4. - С.27-36.
- 344.Риккерт Г. Философия истории. -СПб., 1908.
- 345.Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий.- М.,

- 1904.
- 346.Риккерт Г. О понятии философии // Логос. 1910, книга 1. - С.20-61.
- 347.Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. - СПб., 1911.
- 348.Риккерт Г. Философия жизни: Изложение и критика модных течений нашего времени. - Пб., 1922.
- 349.Рожин Н.В. Проблемы объективной достоверности знания в западной философии. - Минск, 1992.
- 350.Розин В.М. Философия и методология: традиция и современность // Вопросы философии. 1996.- N 11. - С.57-64.
- 351.Розов Н.С. Возможность теоретической истории: ответ на вызов Карла Поппера // Вопросы философии. 1995. N 12. - С.55-69.
- 352.Рокмор Т. Математика, фундаментализм и герменевтика // Вопросы философии. 1997. N 2. - С.82-92.
- 353.Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. - М., 1988.
- 354.Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси. - М., 1947.
- 355.Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. - М., 1996.
- 356.Рузавин Г.И. Герменевтика и проблемы понимания и объяснения в научном познании // Структура и развитие научного знания: Системный подход в методологии науки. М.,1982.
- 357.Руткевич А.М. Спор о позитивизме в немецкой философии // Вопросы философии. 1992. N 10. - С.59-64.
- 358.Рутманис К.В. Генезис идей рациональности в философии // Рациональность как предмет философского исследования. - М.,1995. - С.21-39.
- 359.Самосознание европейской культуры XX в. - М., 1991.
- 360.Семиотика.-М.,1983.
- 361.Симонов П.В. О познавательной функции сопереживания // Вопросы философии. 1979. N 9.
- 362.Скворцов Л.В. История и антиистория. М., 1976.
- 363.Смайли Д. Социобиология и человеческая культура //Эволюция, культура, познание. - М., 1996. - С.153-166.
- 364.Смирнов Г.А. Проблема непосредственного знания в истории философии и принципы формализации научных теорий // Вопросы философии. 1995. N 9. - С.54-79.
- 365.Сокулер З.А. Проблема обоснования знания. - М., 1988.
- 366.Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соч.: В 2 т. Т.1. - М., 1988. - С.581-831.
- 367.Соловьев В.С. Кризис западной философии // Соч.: В 2 т. Т.2. - М.,1988. - С.3-138.
- 368.Соловьев В.С. Философские начала цельного знания //Соч.: В 2 т. Т.2.- М.:1988. - С.139-289.

- 369.Соловьев В.С. На пути к истинной философии // Соч.: В 2 т. Т.2. - М., 1988. - С.324-338.
- 370.Соловьев В.С. Идея человечества у Августина Конта // Соч.: В 2 т. Т.2. - М., 1988.- С.552-581.
- 371.Сорина Г.В. Философская позиция Карла Поппера в контексте проблем психологизма и антипсихологизма в культуре // Вопросы философии. 1995. N 10. - С.57-66.
- 372.Сорина Г.В., Меськов В.С. Логика в системе культуры // Вопросы философии. 1996. N 2. - С.93-103.
- 373.Сорокин П. Система социологии. - Пг., 1920.
- 374.Социальная философия Франкфуртской школы. - М., 1975.
- 375.Социально-гуманитарное познание и особенности его методологии. - М., 1984.
- 376.Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка: Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства.-М., 1985.
- 377.Тайлор Э.Б. Первобытная культура. - М., 1989.
- 378.Теория метафоры. - М., 1990.
- 379.Тиллих П. Избранное: Теология культуры. - М., 1995.
- 380.Типы в культуре: методологические проблемы классификации и типологии в социально-исторических и антропологических науках. - Л., 1979.
- 381.Тойнби А. Постижение истории. - М., 1993.
- 382.Трельч Э. Историзм и его проблемы. - М., 1994.
- 383.Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. - М., 1987.
- 384.Трубников Н.Н. Кризис европейского научного разума. Философия науки и философия жизни // Рациональность как предмет философского исследования. - М.,1995. - С.143-170.
- 385.Тулмин Ст. Человеческое понимание. - М., 1984.
- 386.Тулльвисте П. Культурно-историческое развитие вербального мышления. - Таллинн, 1988.
- 387.Уваров А.И. Гносеологический анализ теории в исторической науке. - Калинин, 1973.
- 388.Уинч П. Идея социальной науки. - М., 1997.
- 389.Уйбо А.С. Теория и историческое познание. - Таллинн. 1988.
- 390.Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
- 391.Филатов В.П. К типологии ситуаций понимания //Вопросы философии. 1983. N 10.
- 392.Философия. Логика. Язык. - М., 1987.
- 393.Философские проблемы исторической науки. - М., 1969.
- 394.Философия и методология истории. - М., 1977.
- 395.Финн В.К. Неологизм - философия обоснованного знания // Вопросы фи-

- лософии. 1996. N 8. - С.89-99.
- 396.Фихте И.Г. Соч. В 2 т. - СПб., 1993.
- 397.Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. В 2 кн. М., 1990.
- 398.Флоренский П.А. Анализ пространства и времени в художественно-изобразительном произведении. - М., 1993.
- 399.Фолльмер Г. Мезокосмос и объективное познание // Вестник МГУ, сер.7. Философия. 1995. N 1. - С.27-47.
- 400.Фолльмер Г. Эволюция и проекция - начала современной теории познания // Эволюция, культура, познание. - М., 1996. - С.39-57.
- 401.Франк С.Л. Предмет знания.-Пг., 1915.
- 402.Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. - М., 1922.
- 403.Франк С.Л. Непостижимое // Соч. - М., 1990. С.183-559.
- 404.Франк С.Л. Духовные основы общества. - М., 1992.
- 405.Франкл В. Человек в поисках смысла. - М., 1990.
- 406.Французова Н.П. Исторический метод в научном познании. - М., 1982.
- 407.Фромм Э. Иметь или быть? - М., 1986.
- 408.Фромм Э. Душа человека. - М., 1992.
- 409.Фромм Э. Психоанализ и этика. - М., 1993.
- 410.Фрумкина Р.М. Цвет, смысл, сходство. - М., 1984.
- 411.Фрэзер Д. Золотая ветвь. - М., 1983.
- 412.Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М., 1977.
- 413.Фуко М. Археология знания. - Киев, 1996.
- 414.Фуко М. Воля к истине. - М., 1996.
- 415.Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. N 3. - С.134-148.
- 416.Хайдеггер М. Время и бытие. - М., 1993.
- 417.Хвостов В.М. Эволюция исторической науки и ее современное состояние. - М., 1916.
- 418.Хвостов В.М. Теория исторического процесса: Очерки по философии и методологии истории. - М., 1919.
- 419.Хвостова К.В. Вопросы исторического познания // Новая и новейшая история. 1994. N 3.
- 420.Хвостова К.В. Контент-анализ в исследованиях по истории культуры // Одиссей. - М., 1989. - С. 137-142.
- 421.Хвостова К.В. История: проблемы познания // Вопросы философии. 1996. N 4. - С.61-71.
- 422.Хвостова К.В., Финн В.К. Гносеологические и логические проблемы исторической науки. - М., 1995.
- 423.Хейзинга Й. Человек играющий: В тени завтрашнего дня. - М., 1992.
- 424.Хейзинга Й. Осень Средневековья. Т.1. - М., 1995.

- 425.Хинтиikka Я. Проблема истины в современной философии // Вопросы философии. 1996. N 9. - С.46-58.
- 426.Хомьяков А.С. "Семирамида": Исследование истины исторических идей // Соч.: В 2 т. Т.1. - М., 1994.
- 427.Чаадаев П.Я. Статьи и письма. - М., 1989.
- 428.Чагин Б.А. Субъективный фактор: Структура и закономерности. - М., 1968.
- 429.Человеческий фактор в языке: Язык и порождение речи. М., 1991.
- 430.Черепнин В.В. Вопросы методологии исторического исследования. - М., 1981.
- 431.Черняк В.С. История. Логика. Наука. - М., 1986.
- 432.Чернякова Н.С. Ценностная природа истины. Автореф. дисс... д-ра филос. наук. - М., 1995.
- 433.Чешков М.А. "Новая наука", постмодернизм и целостность современного мира // Вопросы философии. 1995. N 4. - С.24-34.
- 434.Швырев В.С. Анализ научного познания: основные направления, формы, проблемы. - М., 1988.
- 435.Швырев В.С. Рациональность как философская проблема //Рациональность как предмет философского исследования. М.,1995. - С.3-20.
- 436.Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. - Л., 1936.
- 437.Шарден Тейяр де П. Феномен человека. - М., 1987.
- 438.Шестов Л. К философии истории// Соч.: В 2 т. Т.2. - М., 1993. - С.253-404.
- 439.Шичалин Ю. Истина и история // Логос. N 7. - М., 1996. - С.62-80.
- 440.Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. - М., 1992.
- 441.Шопенгауэр А. Свобода воли и основы морали. - СПб., 1886.
- 442.Шпенглер О. Закат Европы. Ч.1.-М., 1922.
- 443.Шпет Г.Г. Язык и смысл // Логос. N 7. - М., 1996. - С. 81-122.
- 444.Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Соч. - М., 1989. С.345-472.
- 445.Шпет Г.Г. Введение в этмическую психологию. - СПб., 1996.
- 446.Шпет Г.Г. История как проблема логики: критические и методологические исследования. - М., 1916.
- 447.Шпет Г.Г. Явление и смысл: Феноменология как основная наука и ее проблемы. - М.,1914.
- 448.Шпет Г.Г. Философское наследие П.Юркевича // Юркевич П. Философские произведения. - М., 1990. - С.578-638.
- 449.Штофф В.А. Проблемы методологии научного познания. М., 1978.
- 450.Штофф В.А., Шияков Ю.М. О соотношении объяснения и понимания в методологии общественных наук // Философские науки. 1984. N 2.

451. Шубин А. Гармония истории: Введение в теорию системных аналогий. - М., 1992.
452. Щукин В.Г. Социокультурное пространство и проблема жанра // Вопросы философии. - М., 1997. - № 6. - С.69-78.
453. Энгельс Ф. К.Маркс. "К критике политической экономии" // Маркс К. Избр. произв.: В 2 т. Т.1. - М., 1934. - С.276-285.
454. Энгельс Ф. Предисловие к "Крестьянской войне в Германии" // Маркс К. Избр. произв.: В 2 т. Т.2. - М., 1934. С.415-419.
455. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К. Избр. произв.: В 2 т. Т.1. - М., 1934. - С.323-367.
456. Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Соч. - М., 1989. С.11-294.
457. Юлина Н.С. Философия Карла Поппера: мир предрасположенностей и активность самости // Вопросы философии. 1995. № 10. - С.45-56.
458. Юм Д. Трактат о человеческой природе. В 2 кн. - М., 1995.
459. Юнг К.Г. Психология бессознательного. - М., 1994.
460. Юнг К.Г. К феноменологии духа в сказке // Культурология . XX век: Антология. - М., 1994. - С. 331-377.
461. Юнг К.Г. Феномен духа в науке и искусстве. - М., 1992.
462. Юнг К.Г., фон Франц М.-Л., Хендерсон Дж.Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. - М., 1997.
463. Юревич А.В. Психология научного объяснения // Научный прогресс: Когнитивные и социокультурные аспекты. - М., 1993. - С.102-124.
464. Юревич А.В., Цапенко И.П. Мифы о науке // Вопросы философии. 1996. № 9. - С.59-68.
465. Юревич П.Д. Философские произведения. - М., 1990.
466. Язык и наука в конце 20 века. - М., 1995.
467. Якобсон Р. Избранные работы. - М., 1985.
468. Якобсон Р. Работы по поэтике. - М., 1987.
469. Яковлева Е.С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). - М., 1994.
470. Ярошевский М.Г. О генезисе субъекта научного познания // Вопросы философии. 1976. № 6.
471. Ярошевский М.Г. Социальные и психологические координаты научного творчества // Вопросы философии. 1995. № 10. - С.118-127.
472. Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М., 1994.
473. Action and Interpretation: Studies in Philosophy of the Social Sciences.- Cambridge, 1978.
474. Allabbarri L. "New" new history: a longue duree structure // History and theory.- Middleton, 1995.- Vol. 34, N 1.
475. Alm I. Stimulating human cognition: A ghost history // Al a soc.: J. of human

- and machine intelligence. - L., Berlin (West), 1994. - Vol. 8, N 1.- P. 78-84.
- 476.Anderson A.R. & Belnap N.D. Entailment: The Logic of Relevance and Necessity. Vol. 1. - Princeton, N.Y.: Princeton Univ. Press, 1975.
- 477.Apel K.-O. Towards a Transformation of Philosophy. Boston, 1980.
- 478.Apel K.-O. Charles S.Pierce: From pragmatism to pragmaticism. - Univ. of Mass.Press, 1981.
- 479.Apel K.-O. Understanding and explanation: Atranscendental-pragmatic perspective. - London, 1984.
- 480.Apel K.-O. Can an ultimate Foundation of knowledge benonmetaphysical? // J. of speculative philosophy. N.S. University Park (Pa), 1993. - Vol. 7, N 3. - P. 171-190.
- 481.Atkinon R.F. Knowledge and explanation in history: An introduction to the philosophy of history. - L., 1978.
- 482.Aydelotte W.O. Quatyficatyon in History. - Wesley, 1971.
- 483.Brueckner A. Knowledge of content of knowledge of the world // Philos. rev. - Ithaca (N.J.), 1994. - Vol. 103, N 2.
- 484.Bruner J. Acts of meaning. - L., Cambridge (Mass.), 1990.
- 485.Caputo J.P. Radical hermeneutics: Repetition, deconstruction and the hermeneutical project. Bloomington, 1987.
- 486.Carrier L.C. Does knowledge entail justification? // Intern. philos. quart. - Bronx (N.Y.), 1994. - Vol. 34, N 4.
- 487.Chomsky N. Language and mind. N.Y., 1968.
- 488.Christensen L. Conservatism in epistemology // Nous-Bloomington, 1994. - Vol. 28, N 1.
- 489.Contemporary issues in language and discourse processes - Hillsdale (N.J.); L., 1986.
- 490.Critical and Dialectical Phenomenology.- N.Y., 1987.
- 491.Danagan A. Historical Explanation: The Popper - Hempel Theory Reconsidered // History and Theory. 4. - Vol. 4, N 1. - P. 3-26.
- 492.Derrida J. Positions. - P., 1972.
- 493.Derrida J. Structure, sign and play in the discourse of human sciences // The structural controversy / Ed. by Macksey R., Donato E. - Baltimore, 1972. - P. 256-271.
- 494.Derrida J. Of grammatology. - Baltimore, 1976.
- 495.Derrida J. Signature, event, content // Glyph. Baltimore, 1977. - N 1.- P.172-197.
- 496.Derrida J. Writing and difference. - Chicago, 1978.
- 497.Dilthey W. Pattern and Meaning in History. Thoughts on History and Society. Edited and Introduced by H.H.Rickman. - N.Y., 1962.
- 498.Discourse in phychoanalysis and literature / Ed by Rimmon-Kenon S. - L.,



- N.I., 1987.
- 499.Dray W.H. Laws and Explanation in History. - L.7.
- 500.Dreifus H.L., Rabinow P. Michael Foucault: Beyond structuralism and Hermeneutics. - Brighton, 1982.
- 501.Fain H. Between philosophy and history. The resurrection of speculative philosophy of history within the analitic tradition. - Princeton, N.Y., 1970.
- 502.Fernandez Buey F., Muntaner C. Marxisms against the current: weighing the decade of the eighties // Science and Soc. - N.Y., L., 1994/95.- Vol. 58, N 4.
- 503.Fetzer J.H. On the Historical Explanation of Unique Events // Theory and Decision, 1975.- Vol. 6, N 1.
- 504.Forster P.D. The limits of pragmatic realism // Philosophy today. - Celina, 1994. - Vol. 38, N 3.
- 505.Fricker M. Intuition and reason // Philos. quart.- St. Andrews, 1995.- Vol. 45, N 179.
- 506.Gardiner P. The nature of Historical Explanation. L., 1952.
- 507.Garson J.W. Cognition without classical architecture // Synthese. - Dordrecht, 1994. - Vol. 100, N 2.
- 508.Giddens A. Studies in social and political theory.- N. Y., 1977.
- 509.Gooding D. Imaginary science // Brit. J. for the phylosophy of science. - Aberdeen, 1994. - Vol. 45, N 4.
- 510.Goldstein L.J. History and the Primacy of Knowing // History and Theory, 1977. - Vol. 16, N 4.
- 511.Gorman J.R. The expression of historical knowledge. Edinburgh, 1982.
- 512.Gottlieb Roger S. History and Subjectivity. The Transformation of Marxist Theory. - Philadelphia, 1987.
- 513.Habermas J. Communication and evolution of society. Boston, 1979.
- 514.Habermas J. Philosophical-Political Profiles. Cambridge, 1983.
- 515.Habermas J. On the Logic of the Social Sciences. Camb., Oxford, 1989.
- 516.Habermas J. Moral Consciousness and Communicative Action. - Oxford, 1990.
- 517.Habermas J. Postmetaphysical Thinking: Phylosophical Essays. - Cambridge (Mass.); L.; 1992.
- 518.Halliburton D. Poetic thinking: An approach to Heidegger. - Chicago, 1981.
- 519.A handbook for the study of human communication: Methods and instruments for observing, measuring, and assessing communication processes. - Norwood (N.J.), 1988.
- 520.Handlin O. Truth in history. - Cambridge, Harvard, 1979.
- 521.Handwerk G.J. Irony and ethics in narrative: From Schlegel to Lacan. - New Haven; L., 1985.
- 522.Hartman G.A. Saving the text: Literature, Derrida, phylosophy. - Baltimore;

- L., 1981.
- 523.Hempel C.T. Aspects of scientific explanation and other essays in phylosophy of science. - N.Y., L., 1965.
- 524.Holloway J. Narrative and structure: exploratory assays. - Cambridge, 1979.
- 525.Hymes D.H. Foundations in sociolinguistics: An ethnographic approach. - Ph., 1974.
- 526.Hoy D.C. The critical circle: Literature and history in the contemporary Hermeneutics. - Berkeley etc., 1978.
- 527.Interpretation of Marx. Ed. with an Introduction by T. Bottomore. - N.Y., 1988.
- 528.Jameson F. Imaginary and symbolic in Lacan: Marxism, psychoanalytic criticism, and the problem of the subject // Yale French studies. - New Haven, 1977. - N 55/56. P. 338-395.
- 529.Jameson F. The political unconscious: Narrativa as a socially symbolic act. - Ithaca, 1981.
- 530.Jameson F. Postmodernism or the cultural logic of late capitalism // New left rew. - L., 1984. - N 146. - P. 62-87.
- 531.Kellner D. Jean Baudrillard: From marxism to postmodernism and beyond. - Standford, 1989.
- 532.Kristeva J. Polylogue. - P., 1977.
- 533.The Kristeva reader / Ed. by Moi T. - L., 1987.
- 534.Kuczynski J. Diversity and unity of science as the foundation of universalism // Dialogue and humanism. Warsaw, 1994.- Vol. 4, N 4.
- 535.Kvart I. Seeing that and seeing as // Nous.- Bloomington, 1993. - Vol. 27, N 3.
- 536.Lacan J. Ecrits. - P., 1966.
- 537.Lacan J. Ecrits: A selection. - L., 1977.
- 538.Lacan J. The four fundamental concepts of psycho-analysis. - L., 1977.
- 539.Languages of knowledge and inquiry / Ed. by Riffaterre M. - N.Y., 1982.
- 540.Lepline J. Truth and scientific progress // Studies in history and phylosophy of science. - L., 1981. - Vol.12, N 14.
- 541.Li Deshin, Long Bin. The social history and human activities pursuing values // Чжесюе яньцзю = Philos. research. - Пекин, 1994. - N 12.
- 542.The limits of theory / Ed. by Kavanagh Th.M. Stanford/ 1989.
- 543.Мас Cannel J.T. Figuring Lacan: Criticism and the cultural unconscious. - L., 1986.
- 544.Mandelbaum M. The Problem of Historical Knowledge. N.Y., 1938.
- 545.Maritain J. On the phylosophy of history // Ed.by Evans J.W. - Repr.: L., 1959.
- 546.Martin R. Beyond positivism: a research programm for phylosophy of history // Phylosophy of science. - L., 1981.

547. Marxism analyses and social anthropology. Ed. by M. Bloch. - L., 1975.
548. Mead G.H. Mind, Self and Society. - Chicago, 1934.
549. Murphey M. Our Knowledge of the Historical Past. Indianapolis, N.Y., 1973.
550. Norris Ch. Deconstruction and the interest of theory. L., 1988.
551. Nowell-Smith P.H. The construction Theory of History // History and Theory, 7. - Vol. 16, N 4.
552. O'Farrell C. Foucault: Historion or Phylosopher? - L., 1989.
553. Oliva A.B. The international trans-avantgarde // Plashart.- N.Y., 1982. - N 104. - P. 36-43.
554. Ortega Y Gasset J. Kant. Hegel. Dilthey. - Madrid, 1958/
555. Page C. Phylosophy and the outlandishness of reason // J. of specialitive phylosophy. - N.S., 1993. - Vol. 7, N 3.
556. Pateman T. Language in mind and language in society: Studies in linguistic reproduction. - O.: Claredon, 1987.
557. Polka B. Truth and interpretation: An essay in Thinking. N.Y., 1990.
558. Post-structuralism and the question of history / Ed. by Attridge D., Bennington G., Young R. - Cambridge, 1987.
559. Putman H. Sense, nonsense, and the senses: an inquiry into the powers of human mind // J. of phylosophy. N.Y., 1994. - Vol. 91, N 9.
560. Rationality Today (ed. T. Geraets): Ottawa, 1979.
561. Rauch L. Imagery and allegory in phylosophy // Allegory revisited: Ideals of mankind: Dordrecht, 1994.
562. Reading narrative: Form, ethics, ideology / Ed. by Phelan J. - Columbus, 1989.
563. Rickman H.P. Dilthey today: A Critical Appraisal of the Contemporary Relevance of His Work. - N.Y., L., 1988.
564. Ricoeur P. The symbolism of Evil. - Boston, 1972.
565. Ricoeur P. The rule of metaphor: Multidisciplinary studies of the creation of meaning in language. - L., 1978.
566. Ricoeur P. Hermeneutics and the Human Sciences. Cambridge, 1981.
567. Ricoeur P. Lectures on Ideology and Utopia. - N.Y., 1986.
568. Rizzacasa A. Phenomenological considerations of the relationship between reason and history // Manifestations of reason: life, historicity, culture. - Reason, life, culture. - Dordrecht, etc., 1993. - Bt. 2.
569. Rosin G. What is constructive empirism? // Philos. Studies.- Dordrecht, 1994. - Vol. 74, N 2.
570. Posenberg A. Scientific innovation and the limits of social scientific prediction // Synthese.- Dordrecht, 1993. - Vol. 97, N 2.
571. Rotanstreich N. Objet and objetuaty // Consciousness knowledge and truth. - Dordrecht ect., 1993.
572. Roth P.A., Ryckman Th.A. Chaos, Clio and scientific illusions of

- understanding // History and theory. Middletown, 1995. - Vol. 34, N 1.
- 573.Ryan M.-L. Marxism and deconstruction: A crit. articulation. - Baltimore, 1982.
- 574.Said E.W. Beginings: Intention and method. - N.Y., 1965.
- 575.Saldwar R. Figural language in the novel: The flowers of speech from Cervantes to Joyce. - Princeton, 1984.
- 576.Salmon M. Reasoning in the social sciences //Synthese, Dordrecht, 1993. - Vol. 97, N 2.
- 577.Saville-Troiike M. The ethnography of communication: An introduction. O.: Blackwell, 1982.
- 578.Scarlett B. Crimes against common sense // Consciousness knowledge, and truth. - Dordrecht, etc., 1993.
- 579.Schneidau H.S. Sakred discontent: The Bible and Western tradition. - Baton Rouge, 1976.
- 580.Schutz A. The problem of social reality // Collected papers: Vol. 1. - The Hague, 1962.
- 581.Scott M. Time and change // Philos. quart. - St. Andrews, 1995. - Vol. 45, N 179.
- 582.Searle John K. Intentionality. - Camb.: 1983.
- 583.Smith P. Discerning the subject. - Minneapolis, 1988.
- 584.Soames S. Truth, meaning and understanding // Philos. studies. - Dordrecht, 1992. - Vol. 65, N 1-2.
- 585.Social theory today. - Stanford (Calif.), 1987.
- 586.Structures of social action: Studies in conversational analysis. - Camb. etc., 1984.
- 587.Stubbs M. Discourse analysis: The sociolinguistic analysis of natural language. - Chicago, 1983.
- 588.Studies in the organizacion of conversational interaction. - N.Y., 1978.
- 589.Studies in social interaction. - N.Y., 1972.
- 590.Styles of discourse. - L., etc., 1988.
- 591.Textual strategies: Perspectives in the post structuralist criticism / Ed. be and with an introd. by Harrari J.Y. - L., 1980.
- 592.Topolsky J.A. Non-Postmodernist Analysis of Historical Narratives. Historiographie between Modernism and Postmodernism. Contributions to the Methodology of the Historical Research / Ed. by J.Topolski // Poznan Studies. Studies in Philosphy of the sciences a the Humanities. - Vol. 41. - Amsterdam-Anlanta, 1994.
- 593.Tuchanska B. What is explained in science? // Philosophy of science. - East Lansing, 1992. - Vol. 59, N 1.
- 594.Wallis Ch. Truth - raliios, process, task and knowledge // Synthese. -

- Dordrecht, 1994. - Vol. 98, N 2.
595. Walsh W.A. Philosophy of history: An introduction. N.Y., 1960.
596. Wang Lu. Clearness of object and renewal of method // Чжесюе яньцзю = Philos. reseach. - Пекин, 1995. - N 1.
597. Watkins C. New parameters in historical linguistics, philology and culture history // Language, 1989. - Vol. 65, N 4. - P. 783-799.
598. Weber S. Capitalizing history: Notes on "The political unconscious" // The politics of Theory / Ed. by Barker T. et al. - Colchester, 1983.
599. White H. Metahistory: The historical imagination in the nineteenth century. - Baltimore; L., 1973.
600. White H. Tropics of Discourse. - Baltimore, 1978.
601. White H. The content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation. - Baltimore, 1987.
602. White H. The question of free will: A Holistic view. - Princeton (N.J.), 1993.
603. Wierzbicka A. Cross-cultural pragmatics: the semantics of human interaction. - B., N.Y., 1991
604. Wierzbicka A. Semantics, culture and cognition. N.Y., 1992.
605. Wilden A. System and structure. - L., 1973.
606. Zland Kuiliang. The antropological implication of the materialist conception of history // Чжесюе яньцзю = Philos. research. - Пекин, 1994. - N 12.
607. The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding. - Madison, 1978.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	<b>4</b>
<b>ГЛАВА I. К ИСТОРИИ ПРОБЛЕМЫ</b> .....	<b>15</b>
§ 1. ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА .....	17
§ 2. ПОЗИТИВИЗМ .....	21
§ 3. СТРУКТУРАЛИЗМ .....	31
§ 4. НЕОКАНТИАНСТВО .....	36
§ 5. ГЕРМЕНЕВТИКА, ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ, ФЕНОМЕНОЛОГИЯ .....	45
§ 6. МАРКСИЗМ.....	52
§ 7. ШКОЛА АННАЛОВ .....	58
<b>ГЛАВА II. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ</b> .....	<b>61</b>
§ 1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ КАТЕГОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО БЫТИЯ .....	61
§ 2. ВРЕМЯ И ИСТОРИЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ .....	80
§ 3. РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ИСТОРИЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ.....	110
<b>ГЛАВА III. СУБЪЕКТ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ</b> .....	<b>122</b>
§ 1. О ЕДИНСТВЕ СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ .....	122
§ 2. О ПРЕДПОСЫЛКАХ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ .....	133
§ 3. ПОНИМАЮЩЕЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ .....	148
<b>ГЛАВА IV. ПОЗНАНИЕ СУБЪЕКТИВНОГО В ИСТОРИИ</b> .....	<b>170</b>
§ 1. ВЕЩЬ, ЗНАК, СИМВОЛ.....	170
§ 2. СЛОВО, ТЕКСТ, КОНТЕКСТ .....	178
§ 3. ОБЪЯСНЕНИЕ, ОПИСАНИЕ, ПОНИМАНИЕ.....	190
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	<b>196</b>
<b>БИБЛИОГРАФИЯ</b> .....	<b>197</b>

Заказное издание

Останина Ольга Александровна

**ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТИВНОГО  
В ИСТОРИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ**

Монография

Редактор Л. Ф. Нуждина  
Корректор Зубкова Е.А.  
Компьютерный набор Голуб В. О.  
Лицензия N 020457 от 22.06.97 г.

Сдано в набор 15.09.97. Подписано в печать 8. 10.97.  
Формат 60x90/16 Тираж 500 экз. Бумага типографическая.  
Гарнитура таймс. Уч.-изд. л.                      Заказ N

Издательство "Прометей" МПГУ 129278 г.Москва, ул. Кибальчича, 6  
Типография