

И. В. Дёмин Семиотика истории и герменевтика исторического опыта

Илья Дёмин

Семиотика истории и герменевтика исторического опыта



И. В. Дёмин

**СЕМИОТИКА ИСТОРИИ
И ГЕРМЕНЕВТИКА
ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА**

Монография

Самара
2017

УДК 111
ББК 87 + 87.21
Д 30

Рецензенты:

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

Дёмин, И. В.

Д 30 Семиотика истории и герменевтика исторического опыта: монография / И. В. Дёмин. – Самара : Самар. гуманит. акад., 2017. – 273 с.

ISBN 978-5-98996-195-5

В монографии проясняются онтологические основания семиотического подхода к истории, очерчивается общий философский контекст, позволяющий продуктивно обсуждать методологические проблемы исторического познания в терминах общей семиотики. Рассматриваются некоторые семиотические модели истории и культуры, представленные в работах Э. Кассирера, У. Эко, Ф. Анкерсмита, Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского.

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

УДК 111
ББК 87 + 87.21

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 17-13-63001 «Философские основания семиотики истории» (Региональный конкурс «Волжские земли в истории и культуре России» 2017 года).

ISBN 978-5-98996-195-5

© Дёмин И. В., 2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
ГЛАВА I. ПРИНЦИП ИСТОРИЗМА И СТРАТЕГИИ ЕГО КРИТИКИ В КЛАССИЧЕСКОЙ И НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ.....	11
1. Основные трактовки принципа историзма в европейской философии истории XIX-XX вв.	11
1.1. «Романтический» историзм	12
1.2. Гегелевский историзм	17
1.3. Марксистский историзм.....	21
1.4. «Абсолютный историзм». Бенедетто Кроче	25
1.5. Герменевтический историзм. Ханс-Георг Гадамер	31
1.6. Неоисторизм Германа Люббе	34
2. Критика историзма в классической и неклассической философии XX века.....	40
2.1. Критика историзма в контексте неокантианской философии. Генрих Риккерт.....	42
2.2. Критика историзма (историцизма) с позиций критического рационализма и методологического номинализма. Фридрих фон Хайек и Карл Поппер	69
2.3. Историзм и интегральный традиционализм. Рене Генон и Юлиус Эвола.....	76
2.4. Принцип историзма в контексте русской метафизики всеединства. С. Л. Франк	81
2.5. Критика историзма с позиций классической философской традиции. Лео Штраус	87
ГЛАВА II. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ КАК ГЕРМЕНЕВТИКА ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА	102

1. Исторический опыт как опыт историописания. Робин Джордж Коллингвуд.....	102
2. Прошлое как «жизненный опыт». Хосе Ортега-и-Гассет.....	111
3. Трактовка исторического опыта в философии Майкла Оукшотта	136
4. Исторический опыт как опыт герменевтический (Мартин Хайдеггер и Ханс-Георг Гадамер).....	151
5. «Возвышенный исторический опыт» (Франклин Рудольф Анкерсмит).....	162
6. Концепция исторического опыта В. Н. Сырова.....	173
ГЛАВА III. СЕМИОТИКА КУЛЬТУРЫ КАК МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ: ОСНОВНЫЕ КОНЦЕПЦИИ И НАПРАВЛЕНИЯ	178
1. Исторический мир как «символический универсум». Эрнст Кассирер.....	178
2. Семиотика культуры Умберто Эко: между структурализмом и постструктурализмом	192
3. Франклин Анкерсмит: семантический анализ языка историописания.....	200
4. Трактовка исторического познания в семиотических концепциях Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского.....	205
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	218
ПРИЛОЖЕНИЕ. О ГРАНИЦАХ КОНСЕРВАТИЗМА И КОНСЕРВАТИЗМЕ ГРАНИЦ.....	220
БИБЛИОГРАФИЯ	244

ВВЕДЕНИЕ

Социально-гуманитарные науки в XX веке во многом развивались под влиянием семиотики и философии языка. Историю социально-гуманитарных дисциплин невозможно отделить от истории семиотики и лингвистически ориентированной философии. Родоначальники семиотики позиционировали её в качестве общей методологии социально-гуманитарных наук или даже нового органа научного познания вообще (Ч. У. Моррис). Кроме того, некоторые значительные семиотические концепции XX в. разрабатывались на материале таких наук, как лингвистика, литературоведение, культурология, этнография.

Исследования в области семиотики в XX веке можно с некоторой долей условности разделить на два направления: логическое и лингвистическое. Логическое направление восходит к работам Г. Фреге¹, Ч. С. Пирса² и Ч. У. Морриса³. Главным предметом анализа в рамках логического направления выступает знак, который рассматривается по преимуществу безотносительно к акту коммуникации. Родоначальником лингвистического направления является швейцарский лингвист Ф. де Соссюр⁴. Здесь на первый план выходит не отдельный знак, но язык, под которым понимается семиотическая система, определяющая характер и границы коммуникативной деятельности. Лингвистическая ветвь семиотики с самого начала была теснейшим образом связана с языкознанием (прежде всего, с таким направлением в языкознании, как структурализм). Все последующие концепции в истории семиотической мысли тяготеют либо к логическому направлению («семиотике знака»), либо к направлению лингвистическому («семиотике языка»). В контексте разработки семиотической модели исторического познания и прояснения структуры и онтологических границ исторического семи-

¹ *Фреге Г.* Логика и логическая семантика: Сборник трудов. М.: Аспект Пресс, 2000.

² *Пирс Ч. С.* Логические основания теории знаков. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000.

³ *Моррис Ч. У.* Основания теории знаков // Семиотика: Антология. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001. С. 45-97.

⁴ *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики. М.: Editorial URSS, 2004.

озиса значимыми представляются оба направления семиотики, однако соотношение между ними нуждается в детальном исследовании и прояснении.

Актуальность обращения к философским основаниям семиотики истории обусловлена ситуацией, сложившейся в современной (неклассической) историософии и философии науки.

Философия истории включает в себя два основных аспекта: теорию исторического процесса и теорию (методологию) исторического познания. Иногда для различения этих аспектов говорят об онтологии (метафизике) истории и исторической эпистемологии¹, или об историософском и критическом подходах в философии истории². Современная историческая эпистемология, позиционирующая себя в качестве одного из ответвлений философии науки, ориентирована по преимуществу на философские течения, возникшие под влиянием «лингвистического поворота» (аналитическая философия, постструктурализм, философская герменевтика), тогда как в теориях исторического процесса опыт лингвистического поворота либо вообще не учитывается, либо учитывается далеко не в полной мере.

В современном философско-историческом знании образовался концептуальный разрыв между традиционной философией истории (теорией исторического процесса), для которой характерен классический тип рациональности и метафизический (спекулятивный) способ философствования, и исторической эпистемологией, ориентированной по преимуществу на неклассические и постнеклассические стратегии исследований (в области философии истории это теория нарратива, концептуализация феноменов исторической памяти и исторического опыта и т. д.). В философско-онтологическом плане этот разрыв может быть преодолён в ходе разработки феноменолого-герменевтического направления в философии истории. В методологическом плане разрыв между классической философией истории и неклассической исторической эпистемологией может

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

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

быть преодолен через обращение к понятийному аппарату и эвристическим возможностям общей семиотики.

В философской и методологической литературе (особенно в рамках таких направлений, как философская герменевтика, структурализм, постструктурализм, аналитическая философия) семиотика вполне обоснованно рассматривается в качестве инструмента демистификации и деидеологизации социально-гуманитарного знания. Эта особенность семиотики, её метамировоззренческий, метаидеологический характер, оказывается наиболее значимой именно для исторической науки, которая не без оснований считается самой идеологизированной и «политизированной» сферой социально-гуманитарного знания.

Рассмотрение истории (в обоих смыслах этого слова – как исторической событийности и как историописания) *sub specie semioticae* (под углом зрения семиотики) и разработка семиотической модели исторического познания позволит наметить конкретные пути деидеологизации и демифологизации как широкомасштабных исторических построений (глобальных теорий исторического процесса), запрос на которые в современной культуре по-прежнему существует, так и конкретно-исторических исследований.

Важнейшей методологической проблемой исторического познания является проблема *исторического семиозиса*. Под «семиозисом» в контексте общей семиотики понимается процесс, в котором нечто (текст, явление, материальный артефакт) *означивается*, то есть выступает и функционирует в качестве знака, знакового средства. Исторический семиозис следует определить как процесс, в котором тот или иной текст (артефакт) раскрывается в качестве *исторического источника*, в качестве знака прошлого (исторической реальности).

Проблеме оснований и границ исторического семиозиса в философско-методологической литературе до сих пор не уделялось должного внимания. А между тем, именно здесь следует искать ключ к пониманию сущности и специфики исторического как такового. До тех пор, пока тот или иной текст или предмет используется субъектом *прагматически*, он, несмотря на свою «древность», не является историческим источником, не вызывает специфически *исторического* интереса. Эстетическое созерцание само по себе также

не способно высветить специфически историческое измерение бытия текста или артефакта. Почему тот или иной артефакт, тот или иной текст начинает вызывать у субъекта специфически *исторический* (а не только прагматический или эстетический) интерес? Ответ на этот вопрос предполагает прояснение структуры исторического семиозиса и обращение к его онтологическим основаниям.

Начиная с Чарльза Уильяма Морриса, в семиотике принято различать три аспекта (измерения) семиозиса – семантический, синтаксический и прагматический. Данные аспекты могут быть выделены и применительно к историческому семиозису. В области историописания семантика исследует отношения между историческим текстом (источником) и тем, на что этот источник указывает, тем, что в нём обозначается (условно говоря, «исторической реальностью»). Синтактика исследует связь текста с другими текстами, рассматривая всякий исторический источник в контексте культурно-исторического универсума, который представляет собой целостный семиотический континуум («семиосферу»). Наконец, прагматика исторического текста включает в себя установление и исследование связи исторического источника с контекстом современности. Прагматический аспект исторического семиозиса предполагает, что историк всякий раз прочитывает и интерпретирует текст источника в перспективе настоящего, в горизонте современной культуры, в контексте духовно-исторической ситуации *своего* времени.

Традиционная «объективистская» историография, представленная историческим позитивизмом и марксизмом, делала преимущественный акцент на семантическом измерении исторического семиозиса в ущерб двум другим его измерениям. В противоположность этому в отдельных направлениях современной (неклассической) философии истории и теории историописания (речь идёт, прежде всего, о нарративной историософии) акцент смещается в сторону либо синтаксического, либо прагматического измерений исторического семиозиса, тогда как историческая семантика отходит на задний план. С этим связан характерный для нарративной философии истории радикальный пересмотр самого понятия исторической реальности, отказ от идеи исторической истины и требо-

вания исторической объективности¹. Игнорирование (или недооценка) семантического аспекта исторического семиозиса чревато размыванием границ между историей и вымыслом, между научным историописанием и художественной литературой, что на сегодняшний день представляет главную опасность для исторической науки и рационалистически ориентированной исторической эпистемологии.

Предостерегая от крайностей презентизма и релятивизма в историописании, связанных с абсолютизацией прагматического и/или синтаксического аспектов исторического семиозиса, семиотика, в то же время, позволяет преодолеть методологическую ограниченность традиционной «позитивистской» историографии.

Разработка методологии истории, адекватной требованиям неклассической рациональности и современному культурно-мировоззренческому контексту, предполагает не только равное внимание к каждому из трёх аспектов (измерений) исторического семиозиса, но также и прояснение соотношения между семантикой, синтактикой и прагматикой в горизонте историописания.

Разработка семиотической модели историописания и прояснение онтологических оснований исторического семиозиса будет способствовать продуктивному разрешению традиционных методологических дилемм исторического познания и философии истории («реализм – конструктивизм», «презентизм – антикваризм», «интернализм – экстернализм»), а также преодолению пресловутой теории «отражения», оказавшей столь сильное и неоднозначное влияние на отечественную историческую науку и методологию истории.

В данной монографии проясняются философские основания семиотического подхода к истории. Также очерчивается общий философский контекст, позволяющий продуктивно обсуждать методологические проблемы исторического познания в терминах общей

¹ См. об этом: *Стрелков В. И.* Философия истории Ф. Анкерсмита // *Одиссей.* 2001. № 6. С. 10-20; *Рузанкина Е. А.* Неклассический идеал научности в исторической науке. Дисс. ... канд. филос. наук. Новосибирск, 2005; *Кукарцева М. А.* Лингвистический поворот в историописании: эволюция, сущность и основные принципы // *Вопросы философии.* 2006. № 4. С. 44-55; *Дёмин И. В.* Проблема истинности исторического знания в нарративной философии истории // *Вестник Самарского государственного университета. Гуманитарная серия.* 2008. № 1. С. 3-10.

семиотики. Для обозначения этого контекста используются выражения «неклассическая философия истории» и «постметафизическая философия истории». Решающее значение для понимания специфики неклассической (постметафизической) философии истории имеет переосмысление принципа историзма и понимание истории как исторического опыта. Этому посвящены две первых главы монографии. В третьей главе рассматриваются некоторые семиотические модели истории и культуры, представленные в работах Э. Кассирера, У. Эко, Ф. Анкерсмита, Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского.

ГЛАВА I.

ПРИНЦИП ИСТОРИЗМА И СТРАТЕГИИ ЕГО КРИТИКИ В КЛАССИЧЕСКОЙ И НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Основные трактовки принципа историзма в европейской философии истории XIX-XX вв.

«Историзм» – крайне многозначное понятие, вбирающее в себя самые различные (а зачастую даже и взаимоисключающие) трактовки истории. В самом общем и «усреднённом» смысле историзм означает «принципиальную историзацию нашего мышления о человеке, его культуре и его ценностях»¹. Однако такая предельно общая формулировка допускает существенные разночтения в трактовке значения и сущности историзма.

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

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

¹ Трёльч Э. Историзм и его проблемы. М.: Юрист, 1994. С. 82.

в противоречие с другими фундаментальными принципами европейской философии и науки – субстанциализмом, телеологизмом, детерминизмом, объективизмом, редукционизмом, универсализмом, презентизмом. Своеобразие той или иной конкретной трактовки принципа историзма обусловлено не только тем, что в ней *утверждается*, но и тем, что в ней *отрицается*.

Далее мы остановимся на основных трактовках и смыслах принципа историзма в европейской философии последних двух веков. Мы рассмотрим шесть основных трактовок принципа историзма. Первые три из них можно отнести к *классической* (метафизической) философии истории. Это «романтический» историзм, гегелевский историзм и марксистский историзм («исторический материализм»). Три других трактовки историзма уже явно не укладываются в парадигму метафизической историософии и предполагают отказ от построения единой модели всемирной истории. Речь идёт о трактовках принципа историзма в неогегельянстве (Б. Кроче), в философской герменевтике Хайдеггера и Гадамера, а также о «неоисторизме» Германа Люббе.

1.1. «Романтический» историзм

Наиболее раннее и, пожалуй, самое устойчивое значение историзма сложилось в интеллектуальном контексте немецкого романтизма. Мысль о том, что принцип историзма стал открытием эпохи романтизма, начиная с работы Фридриха Мейнеке¹, стала общепризнанной. Этот первый тип историзма можно условно обозначить как «романтический историзм».

«Возникновение историзма, – писал Мейнеке, – было одной из величайших духовных революций, пережитых европейской мыслью»². На рубеже XVIII-XIX вв. историзм в большей или меньшей степени затронул все основные отрасли философского знания. Как показывает Р. М. Габитова, историзм менее всего был развит в гносеологии, так как ключевой для немецкого романтизма «принцип непосредственного эстетического восприятия препятствовал ос-

¹ Мейнеке Ф. Возникновение историзма. М.: РОССПЭН, 2004.

² Там же. С. 5

мыслению самого процесса (истории) развития знания»¹, в большей степени принцип историзма был разработан романтиками (прежде всего, Гёльдерлином, Авг. и Фр. Шлегелями, Новалисом и др.) в области натурфилософии, социальной философии, философии истории и культуры².

В идейном контексте немецкого романтизма происходит дисциплинарное оформление исторической науки и профессионализация исторического знания (прежде всего, благодаря работам Л. фон Ранке, Б. Нибура, Т. Моммзена, Я. Буркхардта и др.)³. Как отмечает Н. Я. Берковский, «романтики – призванные, убежденные историки, историки в общем смысле и в смысле специальном, историки культуры, историки искусств, историки литературы»⁴. В миросозерцании романтиков историзм был существенной силой, «они-то по преимуществу его и узаконили, сделали обязательным для последующих поколений»⁵.

Значение немецкого романтизма для европейской философии истории заключается в открытии *идеи развития*. Как отмечают И. М. Савельева и А. В. Полетаев, «в романтизме идея развития становится центральным философским понятием и интеллектуальным стержнем и искусства, и общественной мысли, и историографии»⁶. Идея исторического развития и понимание истории как целостного процесса развития будут играть ключевую роль в философии истории материального типа.

Особую роль в становлении принципа историзма, как известно, сыграла немецкая историческая школа права. Историческая школа права, родоначальником которой был Фридрих фон Савиньи, сложилась в ходе полемики с доктриной *естественного права* (Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтескье), господствовавшей в эпоху

¹ Габитова Р. М. Философия немецкого романтизма: Гельдерлин, Шлейермахер. М.: Наука, 1989. С. 141.

² Там же.

³ См.: Филатов В. П., Вышегородцева О. В., Малахов В. С., Смирнова Н. М., Кукарцева М. А. Обсуждаем статьи об историзме // Эпистемология и философия науки. 2007. Т. 12. № 2. С. 150.

⁴ Берковский Н. Я. Романтизм в Германии. СПб.: Азбука-классика, 2001. С. 49.

⁵ Там же. С. 49.

⁶ Савельева И. М., Полетаев А. В. История и интуиция: наследие романтиков. М.: ГУ ВШЭ, 2003. С. 30.

Просвещения¹. Савиньи рассматривал право как одно из проявлений «народного духа» (*Volksgeist*), а развитие (историю) права сравнивал с развитием языка². Историческая школа права тяготела к консерватизму и противостояла либеральным и революционным проектам общественного переустройства.

В политико-идеологической плоскости романтическая реакция на Просвещение выразилась в противостоянии либерализма и консерватизма. Заслуживает внимания тот факт, что принцип историзма, по крайней мере, в ранний период своего становления, в немецком романтизме (Ф. Шлегель, Ф. Ю. Шталь), был тесно связан с консервативной идеологией и консервативным стилем мышления³. Историзм был открытием именно консервативной общественной мысли, что, впрочем, само по себе не могло исключить возможности развития на почве историзма иных – отличных от консерватизма и даже враждебных ему – идейных течений (например, марксистского историзма).

¹ В этом же ряду – борьба историзма с просвещенческими идеями «естественной религии» (Д. Юм) и «естественной морали» (П. Гольбах). «Естественное» во всех указанных случаях означает: *внеисторическое*, изначальное, укоренённое в вечной и неизменной «субстанции», обусловленное самой «природой человека». Как отмечает Ю. В. Перов, общая тенденция, характерная для осмысления истории в эпоху просвещения, выразилась в «максимальном смысловом сближении “естественного”, “разумного” и “должного”, которому противостоит все не-естественное и противоестественное, неразумное и недолжное» (Перов Ю. В. Историчность и историческая реальность. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 25). Такая позиция задала свойственную философии истории эпохи Просвещения «нормативность в отношении к исторической действительности, когда главной целью и содержанием философского отношения к истории, к прошлому и настоящему стал суд над историей с позиций разума, критика и ниспровержение всего того, что было и есть, но быть не должно» (Там же).

² См.: Савиньи Фр. К. фон. Обязательственное право. М.: Юридический центр Пресс, 2004.

³ Связь принципа историзма с консервативной мыслью и структурами консервативного политического сознания прослеживает Карл Манхейм. В работе «Идеология и утопия» он прямо говорит о «консервативном историзме» как значимом идейном течении XIX в. (Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 101), а в статье «Консервативная мысль» констатирует, что «“историзм” как метод и как философское воззрение вытекает, из немецкой консервативной мысли» (Мангейм К. Консервативная мысль // Социологические исследования. 1993. № 1. С. 131). Подробнее об этом см.: Милюев В. А. Немецкий романтизм и формирование консервативной идеи. Дисс. ... канд. филос. наук. Мурманск, 2006.

Идейная направленность романтического историзма почти всецело определяется противостоянием базовым презумпциям и принципам философии Просвещения. В этой связи можно выделить три важнейших аспекта «романтического» историзма: 1) критика универсализма и просвещенческого рационализма; 2) критика социального утопизма¹; 3) идея органического развития и критика механистической теории общества и истории.

1. Философы французского Просвещения руководствовались постулатами о вечном вневременном Разуме и универсальной «разумной» «природе человека». Отправная точка философии и идеологии Просвещения и классического европейского либерализма (Дж. Локк, Дж. С. Милль) – абстрактный индивид, носитель универсальной и внеисторичной рациональности. Абстрактному человеку «естественного права» *консерваторы-романтики* противопоставили «народный дух» и «исторического индивида». В немецком романтизме происходит «замена общечеловеческого, абстрактного носителя представлений о мире (сознания вообще) значительно более конкретным субъектом, национально дифференцированным “народным духом”»². Одним из главных философских «открытий» немецкого романтизма стало понимание того, что человек всегда укоренён в истории и выступает в качестве наследника той или иной исторической традиции. Человек есть то, что он есть благодаря истории, традиции, историческому контексту, народу, сословию. На место Разума, который *абстрактен* и *универсален*, консервативная мысль ставит историю/традицию, которая всегда *конкретна*³. Основанием всякого суждения и действия в контексте консервативного миропонимания выступает не абстрактный надисторический Разум, но *традиция*, под которой понимается живая и действенная связь человека или народа со своим прошлым, со своими истоками.

¹ Термин «утопия» в данном случае должен прочитываться буквально: как отрицание «топоса», пространственной локализации, специфического географического и/или исторического контекста. Под «утопизмом» мы понимаем мировоззренческую и идеологическую установку, согласно которой тот или иной абстрактно сконструированный социальный идеал может быть реализован безотносительно к конкретной специфике того или иного социума.

² Манхейм К. Диагноз нашего времени. С. 63

³ См.: Ионин Л. Г. Апдейт консерватизма. М.: Изд. дом ВШЭ, 2010. С. 85.

2. Социальный идеал в эпоху Просвещения понимался как *вневременный* и *универсальный*. Из этого вытекала идея революционного преобразования общества, предполагающая возможность и необходимость радикального разрыва с прошлым и отрицание ценности традиции. Для немецкого романтизма и «консервативного историзма», напротив, характерно осознание преемственности по отношению к прошлому, отстаивание идеи «исторического континуитета»¹. В оптике классического либерализма эпохи Просвещения конкретная социальная действительность оценивалась с позиций абстрактного, безусловного и всеобщего Идеала. Для немецкого романтизма с его обострённым «чувством» истории такая абстрактно-утопическая установка была неприемлема. Консервативный историзм исходил из презумпции социально-исторической обусловленности всякого общественного идеала и всякой социальной утопии, их укоренённости в социальном бытии. Здесь, скорее, идеи и идеалы оцениваются с точки зрения конкретной социально-исторической действительности, рассматриваются в контексте наличного социального бытия. Консервативное сознание, как было убедительно показано Карлом Манхеймом², по своей природе антиутопично.

3. Ключевой историософской идеей эпохи Просвещения была *идея прогресса*. Эта идея легла в основу философско-исторической концепции Просвещения, наиболее полно представленной в известной работе Кондорсе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума»³. Представители просвещенческого рационализма видели в истории только *отражение современности*, а по-

¹ См.: Мусихин Г. И. Россия в немецком зеркале (сравнительный анализ германского и российского консерватизма). СПб.: Алетейя, 2002. С. 64.

² «Для консерватизма, – писал К. Манхейм, – все существующее положительно и плодотворно лишь потому, что оно формировалось в медленном и постепенном становлении. Тем самым взор не только простирается на прошлое, спасая его от забвения, но непосредственно переживается и присутствие в настоящем всего прошлого» (Манхейм К. Диагноз нашего времени. С. 197). Утверждение принципа историзма в немецком романтизме меняет сам способ видения исторических явлений и событий, выявляет значимость прошлого для настоящего. Тем самым открывается возможность для изучения прошлого во всей его инаковости и самобытности, в его принципиальной несводимости к настоящему.

³ Кондорсе Ж. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М.: Либроком, 2011. 280 с.

следняя оценивалась с точки зрения абстрактного и универсального Разума. В этом проявился своеобразный *антиисторизм* философии истории эпохи Просвещения¹. Прогрессистские схемы исторического процесса опирались на характерное для эпохи Просвещения *механистическое* понимание общества и человека (Ламетри, Гольбах)². Представители немецкого романтизма, напротив, стремились осмыслить общество как *органическую целостность*, рассматривали современность как результат *органического* исторического развития. Как отмечает Г. И. Мусихин, «Просвещению было принципиально недоступно осознание истории как органического единства»³. Такое понимание истории впервые формируется в контексте немецкого романтизма. Наряду с идеей органического развития утверждается и представление о принципиальной *инаковости* прошлого по сравнению с современностью, несводимости прошлого к настоящему, выдвигается требование познавать прошлое в его собственных категориях, что стало важнейшим фактором становления исторического метода в социально-гуманитарном познании.

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

1.2. Гегелевский историзм

В европейской философии конца XVIII – первой половины XIX вв. развитие принципа историзма осуществлялось по преимуществу в форме спекулятивной философии истории, представлен-

¹ «В философии истории XVIII в., – писал М. А. Барг, – ещё полностью отсутствовало понятие развития, ставшее фундаментальным для исторической мысли XIX в.» (Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма. М.: Мысль, 1987. С. 329).

² Суть механицизма заключается в «ограничении всего многообразия общественных связей связями причинно-следственными» (Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма. М.: Мысль, 1987. С. 329).

³ Мусихин Г. И. Россия в немецком зеркале. С. 67.

ной различными теориями исторического процесса. Ключевая роль в конституировании этого типа историософской рефлексии, несомненно, принадлежит Георгу Вильгельму Фридриху Гегелю.

Один из наиболее важных мотивов историзма, присутствующий (в различной степени) во всех версиях европейской философии истории, – это *антисубстанциализм*. В исследовательской литературе неоднократно отмечался тот факт, что последовательный субстанциализм, представленный различными метафизическими системами (от Платона до Декарта и Спинозы), делал философию истории не только излишней, но и попросту *невозможной*. Философское осмысление истории, оснований исторического познания и исторического бытия не могло утвердиться на почве эссенциалистского и субстанциалистского типа философской рефлексии. В оптике классического субстанциализма исторические изменения представлялись чем-то несущественным, недостойным философского осмысления. Это, разумеется, не означает, что в рамках субстанциалистского типа мышления вообще невозможна концептуализация историчности (соотнесённости человека со своим прошлым) и изучение истории. Исторические факты и события в горизонте субстанциализма описывались и оценивались с точки зрения универсальной и внеисторической «природы человека». В этом смысле французское Просвещение, несмотря на характерный для него специфический интерес к истории и появление самого выражения «философия истории» (у Вольтера), унаследовало идеи внеисторического субстанциализма Декарта и Спинозы.

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

Гегель, как известно, стремился преодолеть характерный для новоевропейской философии дуализм «субстанции» и «субъекта». Субстанция в системе гегелевского абсолютного идеализма «становится самодвижущейся, саморазвивающейся в процессе, т. е. “исторической” субстанцией»¹. Субстанция утрачивает качества самотождественности и неизменности. Разум (дух) развёртывается в историческом времени, «отбрасывая и оставляя прежние формы позади

¹ Перов Ю. В. Историчность и историческая реальность. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 26.

себя, т.е. он имеет историю»¹. «Исторические формы существенны для духа, они входят в его содержание, обогащают его и, даже будучи преодоленными и отброшенными, сохраняются в нем в снятом виде»². Тем самым в системе гегелевской философии впервые онтологически обосновывается возможность и необходимость такой области знания, как *философия истории*³.

Было бы неправильно игнорировать субстанциалистский пласт гегелевской философии истории. Фундаментом гегелевской теории всемирной истории, как известно, является *идеалистический панлогизм*. Зависимость Гегеля от классического субстанциализма наиболее ярко проступает в исходном положении его историософской концепции: «Разум господствовал и господствует в мире, а также и во всемирной истории»⁴. Представление о разумном характере исторического процесса определяет общий характер и направленность гегелевской историософии и с неизбежностью превращает разработанную им теорию всемирной истории в *прикладную логику*. Примечательно, что та модель историософской рефлексии, которая получила своё наиболее полное выражение в гегелевской теории всемирной истории, впоследствии будет названа *субстанциальной* или *субстанциалистской* философией истории⁵. Переход от субстанциализма к историзму в гегелевской философии истории только намечается, и в этом смысле Гегель занимает как бы промежуточное положение между французскими просветителями (Вольтером, Тюрго, Кондорсе) и представителями исторически ориентированной «философии жизни» (Дильтеем, Шпенглером, Зиммелем).

Влияние субстанциализма прослеживается не только в гегелевской историософии, но и в других версиях философии истории

¹ Перов Ю. В. Историчность и историческая реальность. С. 26.

² Там же.

³ История понимается у Гегеля как шествие во времени Мирового разума. «Именно и только потому, что история разумна «в себе», в своем бытийном основании, она может разумно (философски) познаваться». Благодаря этому возможна и философия истории. «Философия истории познает лишь определенный срез фактической истории – только ее разумное содержание. Неразумное, иррациональное, случайное, не несущее в себе необходимости, хотя и существует в истории, не интересует философию — нельзя разумно познавать то, в чем нет разума» (Перов Ю. В. Лекции по истории классической немецкой философии. СПб.: Наука, 2010. С. 523).

⁴ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 66.

⁵ См.: Данто А. Аналитическая философия истории. М.: Идея-Пресс, 2002.

XIX и XX вв. – как идеалистических (О. Шпенглер, Л. П. Карсавин, О. Шпанн), так и натуралистических и материалистических (эволюционизм, марксизм). Тем не менее, именно в антисубстанциалистской и антиэссенциалистской направленности принципа историзма следует искать истоки распространённой трактовки историзма как *исторического релятивизма*. В этой связи необходимо привести интересное высказывание Франклина Анкерсмита: «Историзм <...> есть своего рода дом, расположенный на полдороге между эссенциализмом спекулятивных философий, с одной стороны, и постмодернизмом – с другой, <...> постмодернизм является последовательным и радикальным историзмом, который больше не остановится на полпути»¹. Принцип историзма, согласно Анкерсмиту, уже с самого начала своего возникновения (в немецком романтизме и в немецкой классической философии) заключал в себе возможность *радикальной трансформации* западноевропейской метафизики. Историзм изначально уже содержал в себе зачатки того, что впоследствии будем названо «философским постмодернизмом».

С одной стороны, «философский постмодернизм» (М. Фуко, Ж. Делёз, Р. Рорти, Ж. Бодрийяр) представляет собой последовательный и доведённый до своего логического предела *историзм*, с другой стороны, История (с большой буквы) здесь разоблачается в качестве *мифа*², а для характеристики культуры постмодерна и господствующего культурно-исторического типа сознания используется термин «постистория»³. Философский постмодернизм (исторический релятивизм) есть не что иное, как последовательное проведение принципа историзма, реализация изначально присутствующей в историзме антисубстанциалистской, антиэссенциалистской интенции. Философский постмодернизм есть *логическое завершение* и в

¹ Анкерсмит Ф.-Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 363.

² «История, – пишет Бодрийяр, – была могучим мифом, возможно, последним великим мифом наряду с бессознательным. Это тот самый миф, который поддерживал одновременно возможность “объективной” связности причин и событий и возможность нарративной связности дискурса» (Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. Тула, 2013. С. 69).

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

то же время *самоотрицание, саморазрушение* классического (гегелевского) историзма и соответствующего ему типа историософской рефлексии.

1.3. Марксистский историзм

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

Преимственность марксистской социальной философии и философии истории по отношению к гегелевской диалектике хорошо известна и неоднократно отмечалась в исследовательской литературе¹. Тем не менее, марксистский историзм существенно отличается от гегелевского не только своей материалистической направленностью, но и попыткой окончательного устранения из философии истории и исторической науки элементов телеологизма и провиденциализма.

В «Советской исторической энциклопедии» историзм определяется как «принцип научного мышления, рассматривающий все явления как развивающиеся на основе определённых объективных закономерностей»². Определяющей для марксистского понимания истории и принципа историзма выступает презумпция наличия в социально-историческом бытии «объективных закономерностей». В

¹ См.: *Каримский А. М.* Философия истории Гегеля. М.: Изд-во МГУ, 1988. Гегелевская историософская концепция традиционно удостоивалась высокой оценки в марксистской философии и историографии. К «сильным» сторонам гегелевского учения относили то, что оно «сочетает идею специфичности каждой исторической эпохи с признанием общей поступательности общественного развития в целом» (*Кон И. С.* Историзм // Советская историческая энциклопедия. Т. 6. М.: Советская энциклопедия, 1965. С. 453). При этом в марксистской литературе неизменной оставалась тенденция прочитывать Гегеля «через Маркса» (См.: *Перов Ю. В., Сергеев К. А.* «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности // *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 7-8).

² *Кон И. С.* Историзм. С. 453

отличие от французских просветителей, которые рассматривали человеческую историю как процесс реализации *надысторических* идей и принципов, Маркс, Энгельс и их последователи видели в истории *закономерный процесс развития*, присущий как природе, так и обществу. «Историю, – писал Маркс, – можно рассматривать с двух сторон, её можно разделить на историю природы и историю людей. Однако обе эти стороны неразрывно связаны; до тех пор, пока существуют люди, история природы и история людей взаимно обуславливают друг друга»¹. В отличие от большинства идеалистических историософских концепций, отождествляющих историю с *историей духа* (духовной культуры), Маркс признаёт неразрывную связь собственно человеческой (социальной) истории с историей (эволюцией) природы.

Детальное описание марксистского понимания принципа историзма даёт И. Д. Ковальченко: «Историзм как методологический принцип марксистской науки любое явление общественной жизни требует изучать: во-первых, в его возникновении, изменении и развитии, т.е. с учетом основных этапов этого развития и их качественного своеобразия, закономерностей и движущих сил процесса; во-вторых, в связи с другими явлениями и условиями эпохи, т.е. с учетом того, что всякое явление и процесс представляют собой лишь элементы общественной структуры и ее динамики; в-третьих, в связи с конкретным опытом истории, т.е. с учетом единства, преемственности общественного развития, в котором прошедшее и будущее тесно связаны»². В этом описании историзма наиболее показателен третий пункт, в котором речь идёт о необходимости рассматривать любое явление в контексте *целостного общественного развития*, другими словами, в контексте марксистской схемы «всемирной истории»³.

Марксистский историзм направлен, с одной стороны, против абстрактного рационализма французских просветителей, с другой

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 16.

² Ковальченко И. Д. Марксистский историзм и его воплощение в современной советской исторической науке // И. Д. Ковальченко. Научные труды, письма, воспоминания (из личного архива академика): Сб. материалов. М., 2004. С. 82.

³ Поскольку говорить об истории как *целостности* можно только в рамках той или иной историософской концепции.

стороны, против телеологических и провиденциалистских версий всемирной истории. Марксистская философия истории, в отличие от историософских построений эпохи Просвещения, ориентирована на поиск *имманентных* законов исторического развития и запрещает приписывание истории трансцендентных целей и смыслов.

В контексте марксистской историософской концепции существенное значение придаётся *прогностической* функции социально-исторического познания¹. Историческое познание, направляемое принципом марксистского историзма, способно не только *объяснить* события прошлого, но и *заглянуть* в будущее: «Исторический подход к явлениям общественной жизни позволяет не только правильно понять прошлое и настоящее, но и научно предвидеть будущее»². В марксистской философии неоднократно подчёркивалась связь принципа историзма с *научным* постижением истории и общества. «Научное предвидение будущего» в рамках марксистского историзма противопоставлялось «ненаучным» провиденциалистским и телеологическим схемам всемирной истории³.

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

Поскольку в марксизме признаётся обусловленность настоящего прошлым (историей, процессом развития), марксистский ис-

¹ Философия истории материального типа претендует на то, чтобы дать картину *всей истории*, в том числе и тех событий, которые «должны» произойти в будущем. Впоследствии Поппер назовёт такой тип историософской рефлексии *историцизмом* (Поппер К. Нищета историцизма. М.: Прогресс, 1993). Конститутивная черта историцизма – вера в возможность предвидеть будущее на основании знания социально-исторических «закономерностей».

² Кон И. С. Историзм. С. 454.

³ Провиденциалистская трактовка исторического процесса, намеченная уже у Блаженного Августина, в XIX в. находит продолжение в трудах Ж. де Местра, Ф. фон Шлегеля, Л. фон Ранке. Провиденциалистская схема всемирной истории (прежде всего, христианская эсхатология в различных её вариациях) отвергалась в марксизме как «ненаучная».

торизм может быть охарактеризован как *исторический детерминизм*. Принцип детерминизма традиционно противопоставляется телеологии, а детерминистские (материалистические, натуралистические) версии философии истории – идеалистическим (провиденциалистским). Однако при ближайшем и внимательном рассмотрении такое противопоставление утрачивает свою очевидность.

Единство и взаимообусловленность телеологического и детерминистского способов объяснения истории в различных теориях общественного прогресса неоднократно отмечалась уже в русской религиозной философии начала XX в.¹ В современной исследовательской литературе структурное единство детерминистских и телеологических схем всемирной истории убедительно показывает Б. Г. Соколов. В пользу такой трактовки свидетельствует тот факт, что в марксизме признаётся наличие не только *закономерностей* общественно-исторического развития, но и *цели* истории. «Эта цель – построение бесклассового общества, коммунизма, переходным этапом которого является социализм»².

Сходство марксизма с традиционной христианской (провиденциалистской) историософией проявляется не только в допущении

¹ С. Н. Булгаков основную идею всякой (в том числе и марксистской) теории прогресса видит в тождестве, совпадении «естественной необходимости» и «долженствования», детерминизма и телеологии: «будущее, наступающее с естественной необходимостью и подлежащее закону причинности, является вместе с тем и идеалом деятельности, т. е. долженствованием, нравственным приказом, обращенным к воле» (Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса // Манифесты русского идеализма. М.: Астрель, 2009. С. 45-46). Всякая теория прогресса предполагает «конечное тождество причинной закономерности и разумной целесообразности» (Там же. С. 48). Сходные мысли высказывал другой русский религиозный мыслитель В. Ф. Эрн (См.: Эрн В. Ф. Идея катастрофического прогресса // Эрн В. Ф. Борьба за логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 222-247). Э. Трельч, один из крупнейших исследователей историзма в философии XX в., также отмечает телеологический характер *всякой* материальной философии истории (теории исторического процесса): «Материальная философия истории по своей природе телеологична» (Трельч Э. Историзм и его проблемы. М.: Юрист, 1994. С. 102). При это он отмечает и различия в телеологических построениях христианской историософии и в философии нового времени (Гегель, Маркс). Относительно последней он замечает, что «это не телеология объективно конструируемого, рассмотренного, исходя из последней вечной цели, мирового процесса, а телеология формирующей и конструирующей свое будущее из прошлого, исходя из данного момента, воли» (Там же).

² Соколов Б. Г. Генезис истории. СПб.: Алетейя, 2003. С. 230.

нии (пусть и неявном) цели истории, но и в трактовке роли личности в истории. В марксизме, отмечает Соколов, «индивид не может отменить действие всеобщих законов развития»¹ подобно тому, как в христианской модели всемирной истории индивид не может изменить замысел Бога. На место априорно постигаемого «замысла Бога» в марксизме ставятся столь же априорные «законы всемирно-исторического развития». Антитеза историзма (исторического детерминизма) и телеологизма является мнимой. Детерминизм в марксистской философии истории с самого начала представляет собой «финалистский детерминизм»².

Одним из важных достижений критической историософской мысли XX века стало разоблачение претензий на научность глобальных схем всемирной истории (прежде всего, марксистской теории общественно-экономических формаций). В марксистской социальной философии были обнаружены элементы «ненаучной» эсхатологии и телеологизма, из чего следовал вывод о том, что марксистскую версию историзма нельзя рассматривать в качестве *альтернативы* традиционного провиденциализма, но следует интерпретировать как одну из его *модификаций*.

1.4. «Абсолютный историзм». Бенедетто Кроче

Оригинальная трактовка принципа историзма была предложена в историософской концепции Бенедетто Кроче. Кроче традиционно относят к неогегельянству, тем самым подчёркивая его преемственность по отношению к гегелевской системе абсолютного идеализма. Помимо Гегеля существенное влияние на Кроче оказали Дж. Вико и И. Кант³. Это, однако, не должно ставить под сомнение *неклассический* характер философской концепции Кроче, в которой ощущается сильное влияние философии жизни, прежде всего, В.

¹ Соколов Б. Г. Генезис истории. С. 230.

² О «финалистском детерминизме» метафизической философии истории см.: Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. М.: Политиздат, 1991. С. 353.

³ См.: Родичева Е. А. Эволюция взглядов Бенедетто Кроче на человеческую историю и историческое познание в процессе становления его социально-философской концепции. Автореф. ... канд. филос. наук. Краснодар, 2006.

Дильтея. У Кроче, как и у Дильтея, антитезой историзма (исторически ориентированной философии) выступает спекулятивная метафизика с характерным для неё априорным конструированием смысла истории. Не меньшее значение в концепции Кроче придаётся критике редуccionистских стратегий в философии истории, характерных для позитивизма и натурализма.

В историософской концепции Бенедетто Кроче последовательно реализуется характерная для неклассического историзма¹ антинатуралистическая и антипозитивистская направленность.

Как и Дильтей, Кроче исходит из нерасторжимого единства истории и жизни, причём под «жизнью» он понимает преимущественно (если не исключительно) *жизнь духа*. При таком подходе интерес к истории, к прошлому рассматривается как неотъемлемое проявление жизни духа. Историческое знание здесь решает проблемы самой жизни, является одним из «эффектов» жизни, а потому ставить отдельный вопрос о «пользе истории» для жизни, как это делает Ницше в «Несвоевременных размышлениях», едва ли уместно. «Если утверждается нерасторжимая связь жизни и мысли в истории, то сразу бесследно и невозвратно исчезают сомнения относительно правдоподобия и пользы истории. Может ли быть неправдоподобным то, что сейчас рождено нашим духом? Может ли быть бесполезным знание, разрешающее проблемы самой жизни?»².

Метафизическим основанием историософской концепции Кроче становится отказ от идеи вещи-в-себе (различения вещи-в-себе и явления), фундировавшей трактовку истории в немецкой классической философии. Кроче отказывается от презумпции различия исторической реальности, какой она была «сама по себе» (прошлое как «вещь в себе») и теми образами и репрезентациями исторической реальности, которые вырисовываются в ходе нашего изучения прошлого в той или иной конкретной жизненной ситуации. Представление об истории (исторической реальности) как о «вещи в себе» (в противоположность всем её – как действительным, так и возможным – историографическим репрезентациям) являлось

¹ См.: Дёмин И. В. Философия истории в постметафизическом контексте. Самара: Самар. гуманитар. акад., 2015. С. 36-55.

² Кроче Б. Теория и история историографии. М.: Языки русской культуры, 1998. С. 11.

важнейшей онтологической предпосылкой философии истории классического типа.

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

1. Всякая история есть *современная* история, прошлое живёт лишь в настоящем. История представляет собой живую связь прошлого и настоящего. Разрыв этой связи превращает живую историю в мёртвую *хронику*.

Оппозиция «история – хроника» играет ключевую роль в концепции Кроче. Хроника – это выхолощенная, «мёртвая» история, повествование (а точнее эклектичный набор сведений), утратившее связь с настоящим, с актуальным человеческим бытием. История – это всегда живой акт, тогда как хроника – совокупность «мёртвых вещей», набор знаков, которые ничего нам не говорят (а потому, строго говоря, и не являются *знаками*). История (историописание) первична по отношению к хронике, подобно тому, как живой человек первичен по отношению к трупу, которым он становится в момент смерти. «История» и «хроника» в понимании Кроче – это не столько реальные способы упорядочивания исторической событийности, сколько «идеальные типы» (в веберовском смысле). Это означает, что всякое конкретное повествование совмещает в себе черты как «истории», так и «хроники».

Хроника в чистом виде невозможна, «ибо ничто внешнее, постороннее духу, не обладает существованием»¹. В любом «мёртвом документе», в любом артефакте ещё теплится «жизнь духа», и при определённых условиях она может разгореться. Мысль высвечивает (актуализирует) имеющиеся документы и артефакты, всякий раз представляя их в новом свете. Исторические факты, даже и непонятные, «закрытые» от субъекта, всё равно являются *продуктом духа*. Однако история как прошлое, запечатлённое в совокупности источников (документов), может утратить живую связь с настоящим и превратиться в хронику. В некотором смысле хроника представляет собой попытку взглянуть на историю глазами естествоиспытателя, попытку свести исторические факты к фактам естественнонаучным. Хроника, в отличие от истории, оторвана от актуальной жизни духа.

¹ Кроче Б. Теория и история историографии. С. 14

Впрочем, этот разрыв никогда не бывает полным и окончательным: поскольку хроника вообще может быть понята и осмыслена, она сохраняет и связь с настоящим.

История вырождается в хронику, если она всякий раз не переосмысливается, не оживляется, не актуализируется в жизни духа: «История жива, хроника мертва, история всегда современна, хроника уходит в прошлое, история – преимущественно мыслительный, хроника – волевой акт. Всякая история превращается в хронику, если не подлежит осмыслению, а лишь регистрируется с помощью абстрактных слов, некогда служивших конкретным средством ее выражения»¹. Возможен и обратный процесс: хроника может «ожить», обрести новую жизнь в настоящем, превратиться в полноценную историю.

2. Переписывание истории, переосмысление прошлого *в свете настоящего* – не досадное недоразумение, но естественный и неизбежный процесс, составляющий внутреннее содержание самой жизни духа: «Нет истории, которая бы нас полностью удовлетворяла, поскольку всякое наше построение порождает новые факты, новые проблемы и требует новых решений. Поэтому мы всякий раз по-новому излагаем и по-иному освещаем историю Рима и Греции, христианства и Реформации, Французской революции, философии, литературы и прочих материй»². Вот почему мы знаем (и соответственно, *имеем*) всегда ту историю, которую нам важно знать *в данный момент и в данной ситуации*.

3. Философское и историческое познание в концепции Кроче принципиальным образом совпадают. Тождество философии и истории (историографии, историописания) становится возможным благодаря тому, что и философия, и историография отказываются от ложных идей и претензий. И философия, и историография должны, согласно Кроче, освободиться от призрака «вещи в себе», отказавшись от презумпции наличия какой-то внешней по отношению к духу (актуальной жизни) действительности. «История, ставшая актуальной историей, освободилась от боязни не познать всего: оно не познано только потому, что уже было или еще будет познано, а философия, ставшая исторической философией, избавилась от от-

¹ Кроче Б. Теория и история историографии. С. 13

² Там же. С. 29.

чаяния перед лицом вечно недостижимой, конечной истины. То есть обе освободились от призрака “вещи в себе”¹.

В трактовке соотношения истории и природы Кроче последовательно отстаивает *монистическую* позицию, суть которой заключается в том, что *всё есть история*, а всякое знание есть знание историческое. Монизм Кроче противоположен материалистическому монизму и существенно отличается от монизма гегелевской философии. У Гегеля дихотомия истории и природы хотя и присутствует, но не имеет *изначального* смысла (история и природа рассматриваются как самостоятельные, онтологически различные способы самопроявления духа), Кроче же стремится окончательно преодолеть онтологический и методологический дуализм: «Не может быть у мысли двойного объекта – человека и природы, не может быть применительно к ним двух разных методов, не может один быть познаваем, а второй как чистая абстракция – нет»².

Мысль, согласно Кроче, всегда направлена на историю, а история едина, её нельзя ограничить лишь человеческой областью. Природный объект, вырванный из контекста истории, «есть не более чем миф, а в реальности своей он не что иное, как все тот же человеческий дух, который налагает свои схемы на прожитую и осмысленную историю или на оставленные ею следы»³. Природа как «произведение разума» и «абстрактная конструкция» действительно не имеет истории, но только потому, что она является ничем, «в ней нет ничего реального»⁴. В той же степени, в которой природа *реальна*, она есть «историческое образование и историческая жизнь»⁵, часть единой *исторической* действительности. Разделение истории и природы («человеческой истории» и «естественной истории») может быть лишь абстрактным и условным.

Утверждая единство действительности как действительности *исторической*, Кроче тем не менее не отрицает своеобразия человеческой истории по сравнению с историей природы. Однако источник этого своеобразия заключается не в онтологической специфике

¹ Кроче Б. Теория и история историографии. С. 39.

² Там же. С. 80.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

человеческого мира по сравнению с миром природы, но в способности субъекта понять и актуализировать («оживить») прошлое. Показателен в этом отношении следующий фрагмент: «Желаете понять подлинную историю травинки? Прежде всего попытайтесь перевоплотиться в эту травинку, а если не удастся – довольствуйтесь анализом ее частей и при желании сочиняйте их псевдоисторию»¹. Неспособность субъекта сделать тот или иной фрагмент прошлого (не важно, природного или человеческого) предметом *своей* мысли не следует рассматривать в качестве подтверждения изначального онтологического дуализма природы и истории.

Никаких чётких границ между «человеческой историей» и «историей природы» («естественной историей»), с точки зрения Кроче, быть не может: «В так называемой “человеческой истории” тоже есть “история естественная”, а так называемая “естественная история” тоже была когда-то “человеческой”, то есть историей духа, хотя теперь, отодвинувшись от нас на такое расстояние, она предстает пред нашим не способным проникнуть внутрь ее взором как мумия, как механизм»².

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

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

¹ Кроче Б. Теория и история историографии. С. 81.

² Там же. С. 80.

ская философия игнорировала или недооценивала специфику исторической реальности и переносила естественнонаучную методологию на изучение истории и культуры, то Кроче в своей борьбе с натурализмом, детерминизмом и «метафизикой» впадает в другую крайность, полностью отождествляя понятия «жизнь», «история» и «действительность».

1.5. Герменевтический историзм. Ханс-Георг Гадамер

Позиция Гадамера в области философии истории определяется противостоянием методологизму и объективизму позитивистски ориентированной философии истории и исторической науки.

В работе «Истина и метод» Гадамер понимает под «историзмом» по преимуществу немецкий романтизм и историческую школу права. По отношению к так понятому историзму он занимает критическую позицию. Немецкий романтизм и «романтический» историзм Гадамер квалифицирует как негативную реакцию на абстрактный рационализм Просвещения. «Историзм вопреки всей его критике рационализма и естественноправового мышления сам стоит на почве современного Просвещения и неосознанно разделяет все его предрассудки»¹. Парадоксальным образом романтическая критика Просвещения закрепляет и укореняет фундаментальный предрассудок эпохи Просвещения – идею о том, что содержанием европейской (всемирной) истории является процесс постепенного «расколдовывания» мира. Не так важно, что романтизм оценивает этот процесс и его результаты *отрицательно*, гораздо важнее, что он «принимает такую схему как некую самоочевидность»². «Стремясь возродить старое в его прежнем качестве: “готическое” средневековье, христианскую государственность Европы, сословное построение общества, но вместе с тем и простоту крестьянской жизни, и близость к природе, – романтизм разделяет с Просвещением саму предпосылку и лишь меняет оценки и акценты»³. Таким образом,

¹ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 322.

² Там же. С. 325.

³ Там же.

романтическая критика «играет на руку» Просвещению, способствует укоренению характерных для этой эпохи презумпций и предрассудков.

Несмотря на критику романтического историзма, Гадамер уделяет существенное внимание философским проблемам, которые были им поставлены, так называемым «апориям историзма». Гадамер порицает романтический историзм за то, что тот забывает о своей собственной историчности, в то время как «подлинно историческое мышление должно мыслить также и свою собственную историчность»¹. Какой смысл вкладывает Гадамер в это требования мыслить историчность самого исторического мышления? Другими словами, какой *новый* смысл стремится придать Гадамер принципу историзма, коль скоро классический «романтический» историзм явно обнаружил своё бессилие и несостоятельность перед лицом исторического объективизма и редукционизма?

В исторической герменевтике Гадамера центральными становятся близкие по своему значению понятия *исторического опыта* (*geschichtliche Erfahrung*) и *действенно-исторического сознания* (*wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*). Под «историческим опытом» Гадамер понимает, прежде всего, опыт *герменевтический*, то есть опыт понимания и истолкования текстов предания. Гадамер исходит из хайдеггеровской экзистенциальной аналитики, в контексте которой под «историчностью» понимается не столько изменчивость во времени (историческая обусловленность) тех или иных форм человеческого существования, сколько изначальная соотнесённость человеческой экзистенции со своим прошлым, осмысленным как *предание, наследие*². Историчность в герменевтике Гадамера означает изначальную включённость человеческого существования (соответственно, всех его производных модусов: актов познания, понимания, интерпретации и т.д.) в историю, традицию. При этом ис-

¹ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. 354-355.

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

тория (традиция) осмысливается *событийно*: история есть *свершающееся событие*.

В своей трактовке исторического опыта Гадамер стремится избежать двух крайностей: *исторического объективизма*, полагающего прошлое в качестве «объективной» и самодовлеющей реальности, которая может более или менее адекватно репрезентироваться в исторических текстах (текстах источников и текстах исторических исследований)¹ и *исторического релятивизма*, отождествляющего историю и историописание, историческую реальность и историческое сознание. В этой связи принцип историзма трансформируется в экзистенциально-герменевтическом ключе: исторический опыт, охватывающий всё многообразие способов и форм актуализации/репрезентации прошлого, с самого начала включён в структуру *герменевтического круга*, который в концепции Гадамера имеет не столько *эпистемологическую и методологическую*, сколько *онтологическую* природу. Герменевтический круг есть «круг» самого человеческого *бытия*, сущностной характеристикой которого является историчность². История (традиция, предание) свершается не иначе, как в конкретных актах «действенно-исторического сознания» (в актах интерпретации, переинтерпретации текстов Предания), а последние всегда включаются в событие Истории, в Историю-как-событие. Нет никакого «прошлого-в-себе», никакой «объективной исторической реальности», о которой могли бы спорить историки разных поколений, принадлежащие к различным историческим традициям (в этом пункте Гадамер следует за Дильтеем и Кроче). Но из критики исторического объективизма Гадамер не делает презентистских и релятивистских выводов.

¹ Исторический объективизм, по Гадамеру, неотделим от идеи «правильного» научного метода, призванного обеспечить достоверность исторического знания. Гадамер показывает несостоятельность методологически ориентированных версий философии истории (в том числе и философской герменевтики Дильтея). Задачу собственной исторической герменевтики он усматривает не в обосновании методологии исторического познания (постановка такой задачи уже предполагает переход на позиции исторического объективизма), но в экспликации структуры исторического опыта как опыта герменевтического.

² См.: Дёмин И. В. Соотношение понимания и истолкования в контексте герменевтической философии // Аспирантский вестник Поволжья. 2014. № 3-4. С. 10-14.

1.6. Неоисторизм Германа Люббе

Ещё одно направление в понимании историзма в современной философской литературе связано с работами немецкого философа Германа Люббе. Вопрос об историзме поднимается Люббе в контексте обсуждения проблемы *социокультурной идентичности* субъекта.

Всё многообразие конкретных трактовок исторической идентичности в современной философской литературе может быть локализовано между двумя противоположными идейными полюсами: *субстанциализмом* (метафизическим реализмом, эссенциализмом) и *конструктивизмом* (антиэссенциализмом, релятивизмом)¹. Позиция историзма по вопросу о социокультурной идентичности не совпадает ни с субстанциализмом, ни с конструктивизмом. Если в контексте конструктивистской парадигмы исторические суждения (высказывания о прошлом) рассматриваются как *перформативные высказывания*, как суждения-действия² (они не столько отсылают к фактам *прошлого*, сколько производят факты *настоящего*), то в рамках историзма высказывания о будущем полагаются в качестве высказываний *дескриптивных*, в том смысле, что они характеризуют нас самих как носителей определённой традиции, нашу историческую идентичность (здесь действует презумпция, которую можно выразить так: «скажи мне, каким ты видишь или хотел бы видеть своё будущее, и я скажу тебе, кто ты»).

Идентичность субъекта в концепции Германа Люббе не может быть сведена к проекту и к действиям по реализации проекта, идентичность вообще не является результатом действий и волевых усилий субъекта, она – «результат истории»³.

Сам по себе тезис о том, что всякая социокультурная идентичность *исторична* и является результатом истории, не только не отвергается в конструктивистски ориентированной философии ис-

¹ См. об этом: Дёмин И. В. Проблема исторической идентичности в постметафизической философии истории // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2015. № 2 (18). С. 3-18.

² См.: Пермяков Ю. Е. История в контексте правового мышления // Проблемы методологии и философии права: сб. ст. международного круглого стола. Самара: Самар. гуманит. акад., 2014. С. 121.

³ Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 110.

тории, но является для неё основополагающим. Всё дело в том, *что именно* мы понимаем под «историей» в данном контексте. Представители конструктивизма справедливо обращают внимание на тот факт, что всякая история есть *рассказываемая кем-то история*¹. Рассказ о прошлом предполагает интерпретацию событий прошлого, а последняя всегда опосредована нашим видением настоящего и нашими проектами будущего.

В каком смысле используется термин «история» в контексте утверждения о том, что «идентичность субъекта есть результат его истории»? Идёт ли речь об истории как об «объективном процессе развития/изменения во времени» или об истории как совокупности повествований/нарративов? Г. Люббе явно склоняется к первому варианту. Однако однозначный выбор одного из этих двух вариантов и связанное с ним противопоставление двух основных смыслов слова «история» в контексте постметафизической философии истории представляется уже невозможным².

Термин «история» используется Люббе в самом широком смысле, он применяется для характеристики не только социальных, но также технических и биологических систем³. История определяется как процесс «индивидуализации систем»⁴. История есть то, чем одна система отличается от другой системы, и на основании чего мы можем их идентифицировать и различать. Согласно Люббе, идентификация и самоидентификация субъектов происходит благодаря их *историям*: «Ответом на вопрос об идентичности субъекта,

¹ Горюнов А. В., Потанина Л. Е., Шабалкина Е. Е. Социокультурная идентичность как проект // Власть. 2013. № 12. С. 143.

² История в исходном смысле слова, не есть ни «реальный процесс развития во времени», ни «совокупность повествований о прошлом», история есть *структурный момент (аспект)* человеческого бытия как такового. История есть *традиция*, которая открывается и становится понятной нам только в ходе наших исторических интерпретаций, но которая *не сводится* ни к той или иной её интерпретации, ни к совокупности всех имеющихся и даже всех возможных её интерпретаций. Только отказавшись от противопоставления истории как «реального процесса» и истории как нарратива мы сможем приблизиться к адекватному пониманию феномена исторической идентичности. Продуктивное концептуальное осмысление проблемы исторической идентичности возможно только на почве преодоления дилеммы «реализм – конструктивизм» в философии истории.

³ Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 108.

⁴ Там же.

т. е. ответом на вопрос, кто он такой, является история»¹. В этом смысле имена людей (а также названия и обозначения любых рефлексивных систем²) являются *названиями их историй*³.

Фундаментальной предпосылкой понимания идентичности как *исторической* идентичности у Люббе выступает сформулированное ещё Гегелем положение о том, что единство субъекта (его самость, самоидентичность) – это не формальное условие деятельности, а историческое образование⁴. Быть историчным – значит (вольно или невольно) «опираться в своих поступках на совокупность прошлого опыта, лишь частично реализуемую в момент актуального действия»⁵. Такое понимание историчности во многом созвучно консервативному «романтическому» историзму.

Существенно, что Люббе в своей концепции не проводит принципиальных различий между *индивидуальной* и *коллективной* формами исторической идентичности. Тезисы о том, что «субъекты обретают свою неповторимую идентичность среди им подобных через истории» и что «доступ к идентичности открывается посредством истории» в равной мере относятся и к индивидам, и к социальным группам, и к организациям⁶.

Идентичность субъекта, поскольку она всегда является *исторической* идентичностью, невозможно свести к *проекту* и к *действиям* субъекта по реализации проекта: «То, каков субъект в действительности, не основано на постоянстве его стремления быть таковым»⁷. Идентичность вообще не является результатом действий и волевых усилий субъекта, она – «результат истории»⁸.

Таким образом, разрабатываемая Германом Люббе трактовка историзма противостоит многочисленным конструктивистским и

¹ Люббе Г. Историческая идентичность. С. 110.

² «Идентичностью обладают <...> не только личности, но вообще все рефлексивные системы» (Люббе Г. Историческая идентичность. С. 110).

³ Люббе Г. Историческая идентичность. С. 110.

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

⁵ Плотников Н. С. Реабилитация историзма. С. 90.

⁶ Люббе Г. Историческая идентичность. С. 110

⁷ Там же. С. 111.

⁸ Там же.

презентистским социально-философским и историософским концепциям.

Каковы основные сходства и различия двух типов историзма (классического и неклассического)?

Общими чертами как классического, так и неклассического историзма являются: 1) антисубстанциализм и антиэссенциализм (отказ от презумпции наличия вечной и неизменной сущности человека и общества), 2) антитрансцендентализм (критика априоризма, утверждающего внеисторический характер идей, принципов, ценностей), 3) антиредукционизм (признание несводимости исторического знания к естественнонаучному, отстаивание онтологической специфики истории и культуры по сравнению с «природой»). Однако в рамках классической (спекулятивной) философии эти характеристики проявляются лишь частично и в урезанном виде.

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

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

Если в классическом историзме делался акцент на обусловленности настоящего прошлым и/или будущим (соответственно, господствовала установка детерминизма и/или телеологизма), то в некоторых версиях *неклассической* философии истории (неогегельянство Кроче и Коллингвуда), напротив, утверждается определен-

ность прошлого и будущего настоящим. В этом случае историзм оборачивается своей противоположностью – *презентизмом*¹.

Принципиальное различие двух типов историзма заключается в том, что в классическом историзме историзируются лишь *формы воплощения* различных «инстанций» или «сущностей», которые сами по себе были выведены за пределы исторического времени («Бог», «идеи», «ценности», «трансцендентальный субъект», «бессознательное»), тогда как в неклассическом историзме историзируются и релятивизируются не только явления (*проявления*), но и сами сущности: всё исторично, ничто не существует вне истории, бытие редуцируется к *становлению*, а становление отождествляется с историей как таковой. Неклассический историзм тяготеет к окончательному стиранию грани между «историческим» и «внеисторическим»².

Согласно Ю. В. Перову, определяющей для неклассической философии истории становится «констатация того, что у всего: у человека, общества, культуры, сознания есть история и что все затронуту историческими изменениями»³. История занимает то место, которое в рамках классической европейской метафизики принадлежало субстанции: «Если реален только исторический процесс, а помимо и позади него нет ничего, если все “исторично”, то только сам процесс и в состоянии выполнять роль скрепы, того основания, на чем “все держится”»⁴. Неклассический историзм, таким образом, есть историзм *универсальный*. Он представляет собой последовательное изгнание идеи субстанции из философской рефлексии, последовательную замену субстанции «историчностью».

¹ Во всех своих основных вариациях историзм связан с *презумпцией инаковости прошлого по отношению к современности*. Установка историзма предполагает, что даже в тех случаях, когда прошлое «внешне» похоже на настоящее, мы должны за этой схожестью усмотреть глубинные отличия.

² Установление границы между «историческим» и «неисторическим» является одной из приоритетных задач всякой историософской рефлексии. Эта граница в определённом смысле является *конститутивной* как для философии истории, так и для практики историописания. Там, где эта граница отрицается, более невозможны ни *философия истории* (в некоторых современных концепциях она заменяется *теорией нарратива*), ни *историография*, претендующая на то, чтобы быть *знанием* и *наукой*, а не просто «интересным рассказом о прошлом».

³ Перов Ю. В. Историчность и историческая реальность. С. 31.

⁴ Там же. С. 32.

Здесь мы сталкиваемся с одним из наиболее значимых парадоксов постметафизической философии истории: последовательная историзация всего и всякого сущего (природы, ценностей, идей, смыслов) приводит к исчезновению *специфически исторического измерения бытия*, к исчезновению истории как таковой. Обратной стороной и парадоксальным следствием историзации всех аспектов и регионов бытия становится господство *аисторического* типа культурного сознания¹. Так рождается парадигмальная для философского постмодернизма идея «конца истории» и «*постистории*»². Разрешить этот парадокс без фундаментального переосмысления исходных онтологических оснований философии истории не представляется возможным.

¹ Ю. А. Кимелев характеризует этот тип сознания следующим образом: «Угасание живого интереса к историческому прошлому как хранилищу полезного или назидательного, причем интереса не музейного, не эрудитско-эстетического, а такого, который стремится мобилизовать прошлое в качестве ценностно-нормативного ресурса или стремится утвердить настоящее как достойный итог прошлого развития, образует содержание того аисторизма, который можно зафиксировать как примечательную черту нынешнего западного культурного сознания» (Кимелев Ю. А. Западная философия истории на рубеже XX–XXI вв.: Аналитический обзор. М., 2009. С. 43). Утрата живого интереса к прошлому в культуре постмодерна не является, впрочем, единственным показателем аисторизма современного сознания. В современном культурно-историческом контексте «прошлое» утрачивает свою жизненность и действительность, перестаёт быть нашей *возможностью*, *источником* «вдохновения» и развития. Прошлое «растворяется» в настоящем.

² См. об этом: Дёмин И. В. Идея «конца истории» в постметафизическом контексте // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 5-3. С. 48-50.

2. Критика историзма в классической и неклассической философии XX века

Наряду с теми философами, которых можно отнести к сторонникам историзма (Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс, В. Дильтей, О. Шпенглер, Б. Кроче, Дж. Джентиле, К. Манхейм, Х.-Г. Гадамер, Г. Люббе), история философии XX века знает и немало его противников. Речь идёт о таких мыслителях, как Э. Гуссерль, Г. Риккерт, С. Л. Франк, К. Поппер, Ф. Хайек, Л. Штраус. Эти философы подвергли принцип историзма всесторонней критике, отмечая негативные последствия внедрения историзма в практику социально-гуманитарного познания. Для понимания сущности историзма и конститутивного значения этого принципа для неклассической философии истории существенное значение имеют не только аргументы его сторонников, но и доводы его критиков. В этой связи несомненный исследовательский интерес представляют различные стратегии критики историзма (историцизма), реализованные в европейской и русской философии XX в.

Множественность стратегий критики историзма связана, во-первых, с многогранностью данного явления, а во-вторых, с наличием нескольких различных трактовок принципа историзма («романтический» историзм, гегелевский историзм, марксистский историзм, неклассический историзм Б. Кроче и Р. Дж. Коллингвуда, герменевтический историзм М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера).

Критика историзма велась с позиций неокантианского трансцендентализма (Г. Риккерт), феноменологии как строгой науки (Э. Гуссерль), критического рационализма (К. Поппер, Ф. фон Хайек), русской философии всеединства (Л. П. Карсавин, С. Л. Франк). Стратегии критики историзма, представленные в различных философских течениях XX в., направлены на выявление общего знаменателя основных трактовок историзма.

Прежде чем перейти к анализу основных стратегий критики историзма, кратко остановимся на проблеме различения понятий «историзм» (нем. «Historismus») и «историцизм» (нем. «Historizismus»).

Существует несколько подходов к разграничению этих терминов. Один из них представлен в советской философии. Термин

«историзм» использовался советскими исследователями для обозначения марксистского видения общества и истории, тогда как термин «историцизм» применялся по отношению к «буржуазным» концепциям истории неклассического типа (В. Дильтей, О. Шпенглер, Б. Кроче, Р. Дж. Коллингвуд).

В отличие от «историзма», термин «историцизм» в философии XX века имеет почти исключительно негативную смысловую нагрузку¹, однако, чёткое разграничение этих терминов так и не было проведено не только в английской и французской, но и в немецкой философии. Так, например, Эдмунд Гуссерль, один из первых критиков историзма, в работе «Философия как строгая наука» (1911) использует термин *историцизм* для обозначения методологической установки, согласно которой философские и научные истины рассматриваются как *всецело* исторически и культурно обусловленные². Наиболее последовательное выражение данной позиции Гуссерль усматривал в философии жизни Дильтея. Генрих Риккерт в работе «Философия истории» (1907) определяет философскую позицию Дильтея не как *историцизм*, но как *историзм*³. Это же относится и к фундаментальному исследованию Эрнста Трёльча («Историзм и его проблемы», 1922⁴). Семён Людвигович Франк в работе «Духовные основы общества» (1930) также использует термин «историзм» (в качестве синонима *исторического релятивизма*)⁵.

Термин «историзм» обладает гораздо более широким спектром значений, нежели «историцизм». Всё многообразие вариантов употребления последнего, в конечном счёте, укладывается в две основные схемы: одна из них была намечена Гуссерлем в программной статье «Философия как строгая наука», другая – Поппером в работах «Нищета историцизма» (1957) и «Открытое общество и его враги» (1945). Примечательно, что эти две стратегии критики историцизма являются *диаметрально противоположными* по своей направленности. Если у Гуссерля мишенью критики становится реля-

¹ Филатов В. П., Вышегородцева О. В., Малахов В. С., Смирнова Н. М., Кукарцева М. А. Обсуждаем статьи об историзме // Эпистемология и философия науки. 2007. Т. 12. № 2. С. 156.

² Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005.

³ Риккерт Г. Философия жизни. Киев: Ника-Центр, 1998.

⁴ Трёльч Э. Историзм и его проблемы. М.: Юрист, 1994.

⁵ Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.

тивизм и скептицизм, то Поппер, напротив, разоблачает универсалистские притязания историцизма. Если историцизм в гуссерлевской его интерпретации является констатацией невозможности общезначимой истины, то в концепции Поппера историцизм порицается за его необоснованные претензии дать целостную и завершённую картину человеческой истории, включающую в себя знание о прошлом, настоящем и будущем всего человечества. Если Гуссерль в качестве философского основания историцизма рассматривает антисубстанциализм и антиплатонизм, то Поппер, напротив, отождествляет историцизм с эссенциализмом и холизмом и обвиняет в «историцизме» не только Гегеля и Маркса, но и Платона. Как видим, термин «историцизм» используется для обозначения двух противоположных философских позиций. В марксистской традиции то, что Поппер обозначал как «историцизм», именовалось *историзмом*. Учитывая всё сказанное, в ходе дальнейшего изложения мы будем использовать термины «историзм» и «историцизм» в качестве синонимов.

2.1. Критика историзма в контексте неокантианской философии. Генрих Риккерт

Генрих Риккерт, наряду с Дильтеем, Шпенглером и Зиммелем, по праву считается одним из родоначальников неклассической философии истории. Общим знаменателем всех неклассических (постметафизических) историософских концепций является критика спекулятивной философии истории гегелевского типа, однако мотивы и основания этой критики в различных философских направлениях неодинаковы¹. В рамках неокантианской философии именно Риккерт принадлежит заслуга разработки философского учения об истории, которое впоследствии будет названо «критической философией истории»².

¹ См.: Дёмин И. В. Философия истории в постметафизическом контексте. Самара: Самар. гуманит. акад., 2015. С. 12-36.

² См.: Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000.

Риккерт различает три аспекта философии истории, соответственно, три основных смысла этого термина: 1) теория всемирной истории; 2) учение о принципах исторической жизни; 3) логика и методология исторической науки¹. В ходе анализа ключевых историко-философских проблем Риккерт приходит к необходимости переосмысления каждого из этих трёх аспектов. Первые два аспекта философско-исторической рефлексии тесно связаны и трудноразличимы. В европейской философии XVIII-XIX вв. под «философией истории» понималась по преимуществу спекулятивная теория всемирной истории, тогда как методология исторического познания долгое время развивалась автономно, не испытывая существенного влияния со стороны философской мысли.

Отправным пунктом для Риккерта становится *логика истории*, которая составляет основу методологии исторического познания: «Логика истории является исходным пунктом и основой всех философско-исторических исследований вообще»². Что понимает Риккерт под «логикой истории»? Речь идёт о философской дисциплине, выявляющей логическую структуру исторической науки, и вырабатывающей логическое понятие истории и исторического метода.

Заслуживает внимания тот факт, что история для Риккерта – это с самого начала *история историков*, никакого иного доступа к историческому прошлому, помимо того, который открывает историческая наука, не существует. Способ написания истории, с которым мы сталкиваемся в деятельности историков, не проблематизируется Риккертом, но рассматривается как нечто *безальтернативное* и само собой разумеющееся. Это, разумеется, не означает, что разрабатываемая Риккертом логическая модель истории не содержит в себе нормативных требований относительно того, как *нужно* писать историю. Здесь важно именно *намерение* философа выявить логическую структуру *реально существующей* исторической науки. Риккерт исходит из того, что история как *область исторического* не предшествует деятельности историка, но конституируется в самой этой деятельности, поэтому вопрос о донаучных и вненаучных способах соотнесённости человека с историей, с историческим

¹ Риккерт Г. Философия жизни. Киев: Ника-Центр, 1998. С. 178.

² Там же. С. 179.

прошлым, в философской концепции Риккерта ещё не может быть поставлен¹.

Позиция Риккерта в области философско-исторического знания определяется критическим дистанцированием от трёх методологических установок, характерных для различных направлений европейской философии второй половины XIX в. Речь идёт о 1) спекулятивной метафизике гегелевского типа, 2) натурализме и позитивизме², 3) историческом релятивизме.

Противостояние Риккерта спекулятивной философии истории обусловлено унаследованным от кантовского критицизма запретом на высказывания об исторической реальности самой по себе. Так, знаменитый гегелевский тезис о том, что всемирная история есть прогресс в осознании свободы, Риккерт рассматривает как *метафизический*, поскольку в нём содержится логически недопустимое высказывание о вещи-в-себе.

Что же касается критики *натурализма* и *историзма*³ в философско-исторической концепции Риккерта, то мотивы и основания здесь иные. Обе эти позиции неприемлемы потому, что делают историческое познание невозможным и ненужным. «Философия должна одинаково бороться как с натурализмом, так и с историзмом, а для того, чтобы борьба эта увенчалась успехом, ей необходимо понять сущность и значение исторического мышления»⁴. И в натурализме, и в историзме Риккерт усматривает одновременно и (ошибочные) *методологические установки* и *типы мировоззрения*. Натурализму и историзму Риккерт противопоставляет кантовский критицизм и трансцендентальную философию ценностей.

Суть натурализма как методологической установки и типа мировоззрения заключается в отождествлении действительности с природой и постулировании единой научной методологии. Натурализм в обеих его разновидностях (материализм и психологизм), согласно Риккерту, несовместим с идеей истории и историческим ме-

¹ Именно вопрос о *донаучном* опыте исторического, вопрос об историчности, станет ключевым в контексте феноменолого-герменевтического направления.

² Сюда же следует отнести и эволюционизм.

³ Развёрнутая критика натурализма и историзма содержится в работе Риккерта «Философия жизни» (1920).

⁴ Риккерт Г. Философия жизни. С. 182.

тодом: «там, где действительность отождествляется с природой, для истории нет места»¹. Принятие натуралистической установки делает невозможным обоснование научного исторического познания, а «признание за историей научного характера означало бы потрясение основных натуралистических понятий»².

Методологический натурализм, нашедший наиболее яркое воплощение в различных направлениях позитивизма, исходит из идеи универсального научного метода. Таким методом объявляется генерализирующий метод естественных наук. Суть возражения Риккерта против натурализма сводится к следующему: из того, что вся действительность *может* быть подчинена генерализирующему методу, не следует, что этот метод совпадает с общенаучным, универсальным, единственно возможным. Позиция методологического натурализма несостоятельна не потому, что исторические события и факты *нельзя* подводить под общие понятия (это как раз возможно, «логически ничто не мешает рассматривать феномены культуры с точки зрения естественного метода»³), а потому, что главная задача исторического познания заключается не в обобщении, но в *индивидуализирующем описании* исторических целостностей. Дело не в том, что историк *не может* подводить исторические события под общие понятия, а в том, что он *вовсе и не стремится* этого делать. В работе «Науки о природе и науки о культуре» Риккерт пишет: «История *не хочет* генерализировать так, как это делают естественные науки. И обстоятельство это является для логики решающим»⁴ (курсив Риккерта – И. Д.). Отправным пунктом для Риккерта здесь, опять-таки, становится *наличная практика историописания*.

Не меньшее значение Риккерт придаёт борьбе с методологическим антиподом натурализма – *историзмом*. Историзм как мировоззрение «возводит в принцип совершенную беспринципность, почему философия истории и должна бороться с ним самым решительным образом»⁵. В историзме Риккерт видит угрозу релятивизма и отрицание возможности научной истины. Критика историзма как

¹ Риккерт Г. Философия жизни. С. 182.

² Там же.

³ Арон Р. Избранное. С. 101.

⁴ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 74.

⁵ Риккерт Г. Философия жизни. С. 249.

формы релятивизма и скептицизма у Риккерта весьма типична для рационалистически ориентированной философии начала XX в. Историзм, согласно Риккерту, может избежать релятивизма и нигилизма только в одном случае: если вопреки собственной интенции станет приписывать исключительный статус той или иной «исторической комбинации», иными словами, рассматривать ту или иную систему ценностей в качестве *универсальной*¹. Последовательный историзм делает невозможной не только философию истории, но и историческую науку².

К числу наиболее значимых моментов философии истории Риккерта следует отнести: 1) методологический номинализм; 2) единство логики и методологии, утверждение независимости методологии научного познания от онтологических (метафизических) предпосылок; 3) противопоставление двух способов понимания действительности – генерализирующего и индивидуализирующего; 4) конститутивный характер ценностей в историческом познании и историописании.

Рассмотрим подробнее каждый из этих аспектов.

1) Решающее значение для неклассической философии истории имеет дилемма «реализма – конструктивизма» («реализма – номинализма»)³. Спор реализма с номинализмом и конструктивизмом имеет многовековую историю и в области философско-исторической рефлексии сводится к вопросу: что представляют собой исторические целостности, которые описывают историки в своих сочинениях, – *реконструкцию* или *конструкцию*? Обладает ли историческая целостность (будь то событие, народ или государство) собственным («реальным») бытием или же она представляет собой исследовательский конструкт? Риккерт отвечает на этот вопрос в рамках *логики и философии ценностей*, тогда как лингвистически ориентированная философия истории второй половины XX в.

¹ Риккерт Г. Философия жизни. С. 249.

² Важно отметить, что именно ориентация на науку, научную рациональность и эпистемологию, заставляло Риккерта и Гуссерля видеть в историзме угрозу. Совсем иная трактовка историзма содержится, например, в трудах Анкерсмита (См.: Анкерсмит Ф.-Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 364).

³ См.: Дёмин И. В. Метафизика и постметафизическое мышление в зеркале историософии: монография. Самара: Самар. гуманит. акад., 2016. С. 5.

(Хейден Уайт, Ханс Келлнер, Франк Анкерсмит) станет отвечать на него уже в рамках *философии языка* и *теории нарратива*¹. Однако общим для Риккерта и представителей нарративной философии истории является установка *методологического номинализма*. Суть её в том, что всякая историческая целостность *конструируется* исследователем с помощью тех или иных *апприорных* структур (лингвистических или аксиологических).

Следует, однако, обратить внимание, что в философско-исторической концепции Риккерта номинализм как *методологическая* установка не всегда отличается от номинализма как *онтологической* позиции. Одно дело констатировать, что историк работает с разрозненными, единичными историческими свидетельствами и событиями, в ходе интерпретации которых он создаёт повествование о той или иной исторической целостности (такова позиция *методологического* номинализма); и совсем другое дело – утверждать, что *в самом прошлом* никаких исторических целостностей *нет* (это позиция *онтологического* номинализма) и что историческая целостность – это *продукт историописания*. В последнем случае мы выходим за методологические пределы, обозначенные кантовским критицизмом, и выносим содержательные (метафизические) суждения об исторической реальности как «вещи-в-себе» (не имеет значения, что это суждение по своей форме является отрицательным, а не утвердительным).

Оставляя в стороне вопрос о том, возможен ли вообще номинализм как методологическая установка, независимая от каких-либо высказываний о действительности «самой по себе», о вещи-в-себе, отметим, что Риккерту явно не удаётся удержаться в рамках *методологического* номинализма. Это проявляется, в частности, в следующем фрагменте: «Существуют вообще лишь индивидуальные, а никоим образом не общие объекты, существует лишь единичное (*Einmaliges*) и никогда не существует ничего, что бы в действительности повторялось – ввиду того, что истина эта, по-видимому, все еще часто забывается, ее не мешает вновь и вновь повторять»².

¹ См.: Дёмин И. В. Проблема единства истории в контексте метафизической и постметафизической философии // XXI век: итоги прошлого и проблемы настоящего плюс. 2015. № 6 (28). Т. 2. С. 44-50.

² Риккерт Г. Философия жизни. С. 187.

Данный фрагмент свидетельствует о том, что логика образования понятий и методология научного познания в концепции Риккерта всё же предполагают некие онтологические («метафизические») допущения, то есть опираются на суждения о вещи-в-себе, о реальности самой по себе¹.

Выход Риккерта за пределы методологического номинализма проявляется также в проводимом им различении двух смыслов индивидуальности. С одной стороны, он говорит об индивидуальности, которая присуща *любой* вещи, об индивидуальности как характеристике *реальности самой по себе*. С другой стороны, Риккерт видит в индивидуальности *продукт* индивидуализирующего понимания действительности. Результатом индивидуализации является не индивидуальность вообще, но *значимая для нас* индивидуальность. *В самой действительности*, подчёркивает Риккерт, не существует значимых индивидуальностей. Значимую индивидуальность Риккерт чётко отличает от «нумерической» индивидуальности, приписываемой (вопреки кантовскому критицизму) «вещи-в-себе».

Если всерьёз принять тезис онтологического номинализма о том, что существует лишь индивидуальное, то необходимо будет также согласиться, что единственной подлинной наукой является *история*, которая выстраивает индивидуальные ряды событий и конструирует уникальные исторические целостности, и что *всякое* познание (в том числе и естественнонаучное) по своей природе является историческим². Нетрудно заметить, что в такой трактовке проявляется всё та же идея единой науки и общенаучного метода, только на этот раз универсальным объявляется метод *истории*, а не метод естествознания. Риккерт стремится сохранить методологический *дуализм* и избежать двух равно неприемлемых форм редукционизма – натуралистического и историцистского.

¹ Номинализм – это *онтологическая позиция*, а не отсутствие таковой.

² Именно к таким выводам придёт Бенедетто Кроче в своей работе «Теория и история историографии» (см. об этом: *Дёмин И. В.* Проблема соотношения истории и природы в историософских концепциях Кроче и Коллингвуда // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2016. № 1 (19). С. 113-125). Однако для Риккерта, который стремится удержаться в рамках логики и методологии, такой вывод, чреватый релятивизацией научной истины, представляется неприемлемым.

К основополагающему различению индивидуализирующего и генерализирующего методов научного познания Риккерт подходит через анализ *донаучных* способов понимания мира. Действительность, которую изучает наука, уже понятна нам на донаучном уровне, уже «оформлена» при помощи донаучных понятий: «Еще до того, как наука приступает к своей работе, уже повсюду находит она само собой возникшее до нее образование понятий, и продукты этого *донаучного образования понятий*, а не свободная от всякого понимания действительность, являются, собственно, материалом науки»¹ (курсив Риккерта – И. Д.). Получается, что не только история, но и естествознание имеет дело с действительностью *уже понятой* определённым образом². В таком случае наука перестаёт быть единственным (или привилегированным) модусом познания и возникает вопрос о происхождении самой науки из донаучного, повседневного опыта мира. Этот вопрос, разумеется, уже не может обсуждаться формально-логически, он предполагает совершенно иной концептуальный контекст³.

Как видим, тезис Риккерта о первичности донаучного образования понятий содержит в себе возможность принципиально новой онтологической модели, связанной с аналитикой донаучных способов соотнесённости человека с действительностью и преодолевающей ограниченность неокантианского методологизма. Впоследствии это станет отправным пунктом для феноменологических (Э. Гуссерль, М. Мерло-Понти), феноменолого-герменевтических

¹ Риккерт Г. Философия жизни. С. 186.

² Вопрос о соотношении двух уровней (донаучного и научного) понятийного «расчленения» и упорядочивания действительности будет иметь существенное значение в контексте феноменологической и герменевтической философии. В неокантианской философии этот вопрос не получает детальной проработки. Риккерт ограничивается лишь кратким замечанием на этот счёт: «Всякая научная работа примыкает к донаучным процессам и их результатам; мало того, на неё можно даже смотреть, как на планомерное продолжение и развитие уже раньше бессознательно начатого умственного процесса» (Риккерт Г. Философия жизни. С. 187). Тезис о том, что научное познание является *продолжением* донаучного понимания мало что проясняет и может быть истолкован по-разному. Так, в философии науки XX века утвердилось представление о том, что наука, хотя и имеет корни в «жизненном мире» человека, но представляет, скорее, *разрыв* с повседневным опытом и донаучным пониманием мира, нежели продолжение его.

³ Речь идёт, прежде всего, о контексте феноменологической философии.

(М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер) и экзистенциалистских (Ж.-П. Сартр, О. Ф. Больнов) концепций. В философии Риккерта *до*-научное понимание действительности ещё не имеет самостоятельного значения, не представляет философского интереса и с самого начала понимается как *пред*-научное¹.

Итак, уже на донаучном уровне мы имеем дело с двумя различными способами понимания действительности, которые в то же время являются способами её понятийного «расчленения» и упорядочивания. С одной стороны, мы можем обращать внимание на то, что является *общим* для различных явлений. Отдельные объекты здесь предстают в качестве *экземпляров* общих понятий, которые всегда могут быть заменены другими экземплярами. Генерализация в данном случае выступает не в качестве *метода научного познания*, но в качестве донаучного упорядочивания действительности. С другой стороны, мы можем сконцентрировать внимание на *индивидуальном* и особенном, обозначая интересующие нас целостности и событийные ряды не с помощью *родовых понятий*, но с помощью *имён собственных*. В этом случае речь будет идти об *индивидуализации*, опять-таки, пока ещё не в качестве научного метода, но в качестве донаучного способа упорядочивания действительности. Когда нечто значимо для нас лишь постольку, поскольку оно имеет нечто общее с другими вещами и событиями, – мы имеем дело с генерализацией; когда нечто значимо для нас в его особенности, в его отличии от всего остального, мы имеем дело с индивидуализацией.

Различие индивидуализации и генерализации (и на уровне донаучного понимания и на уровне научного познания) является сугубо формальным: *любой* объект может рассматриваться как с точки зрения генерализирующего метода, так и с точки зрения метода ин-

¹ В данном случае терминологическое размежевание между «донаучным» и «преднаучным» представляется важным. Риккерт видит задачу философии в логическом обосновании науки, поэтому донаучное понимание действительности для него лишено самостоятельного значения, оно с самого начала рассматривается как нечто *предваряющее* науку, как *преднаучное*. Одна из главных новаций *герменевтической феноменологии*, в значительной степени оформившейся в полемике с неокантианским методологизмом, будет заключаться в том, чтобы увидеть в донаучном опыте и донаучном способе образования понятий самостоятельный и позитивный феномен.

дивидуализирующего¹. Выбор метода не может определяться спецификой объекта. В таком случае, следовало бы признать, что выбор метода является *произвольным*: «Действительность становится природой, если рассматривать ее с точки зрения общего, и историей – с точки зрения индивидуального»². В зависимости от того, каким методом мы пользуемся, действительность предстаёт либо в качестве истории, либо в качестве природы.

Различие индивидуализации и генерализации, с точки зрения Риккерта, «представляет из себя *наибольшее* различие, которое только вообще мыслимо с логической точки зрения»³ (курсив Риккерта – И. Д.). Между этими двумя крайними полюсами «должны поместиться все виды образования понятий так, чтобы каждый из них занимал известное место в ряду, который таким образом получится»⁴.

Вслед за Кантом, Риккерт видит в познании не столько *отражение* действительности, сколько её понятийное *упорядочивание* и *преобразование*. «Ошибочно было бы утверждать, что знания являются отображением действительности, такой, какой она есть на самом деле»⁵. Данный тезис в равной степени относится как к научному, так и к донаучному знанию. Он сохраняет силу и применительно к естествознанию, и применительно к истории. Если бы познание было простым «отражением» действительности, а не её преобразованием, «пришлось бы говорить о единстве метода, т.к. копия должна быть одной»⁶.

2) Риккерт рассматривает логику преимущественно как *учение о методе*. Полного совпадения между *логикой истории* и *методологией исторического познания*, однако, не происходит. Если понимать под методологией истории научную дисциплину, изучающую

¹ Это уязвимый тезис. Если это различие является исключительно формально-логическим и не зависит от материала, почему в таком случае одни объекты мы изучаем *преимущественно* с помощью индивидуализирующего метода, а другие – с помощью генерализирующего?

² Губин В. Д., Стрелков В. И. Власть истории. Очерки по истории философии истории. М.: РГГУ, 2007. С. 229.

³ Риккерт Г. Философия жизни. С. 187.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 185.

⁶ Сыров В. Н. Расцвет и закат европейской философии истории (От Бэкона к Шпенглеру). Томск: Курсив. 1997. С. 331.

методы, *фактически применяемые* историками, то логика истории не сводится к методологии, но *предшествует* ей. Однако если понимать под историей всякое индивидуализирующее описание действительности, то логика истории как дисциплина будет совпадать с прояснением специфики и установлением границ идеографического (индивидуализирующего) метода. При этом важно помнить, что возможности применения этого метода не зависят от «материальной» специфики изучаемого объекта (с помощью индивидуализирующего метода может изучаться не только «история», но и «природа») ¹. «Как учение о методе, логика <...> имеет сначала дело лишь с формами мышления, и, только по выяснении этих форм, она может приступить к вопросу о применении их к различному материалу отдельных наук» ².

Примат логики над онтологией (метафизикой ³) обосновывается Риккертом следующим образом: «Уже одна та мысль, что исторические события суть простые “явления” лежащего за ними метафизического бытия, мало способна увеличить в глазах историка значение его работы. Скорее наоборот, она должна охладить весь его пыл» ⁴. Если в исторических явлениях мы будем видеть всего лишь *проявление* глубинных метафизических оснований (метафизического бытия, абсолютной реальности и т.д.), историческое познание утратит не только свою значимость, оно вообще окажется невозможным. Таким образом, критика метафизической историософии и отстаивание первенства логики над «метафизикой» происте-

¹ Уже в работе «Границы естественнонаучного образования понятий» (1896-1902) Риккерт различает четыре типа наук: 1) генерализирующие и не оценивающие (физика), 2) индивидуализирующие и не оценивающие (биология, геология), 3) генерализирующие и оценивающие (социология, экономика), 3) индивидуализирующие и оценивающие (история) (См.: *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. СПб.: Наука, 1997).

² *Риккерт Г.* Философия жизни. С. 185.

³ Риккерт не проводит принципиальных различий между *онтологией* и *метафизикой*. Под «метафизикой» он понимает спекулятивное учение об абсолютной реальности (абсолютном бытии). Риккерт исходит из того, что метафизика (в указанном значении) вполне преодолевается кантовским критицизмом. При таком подходе под подозрением в «метафизичности» оказывается не только вся докантовская классическая философская традиция, но и гегелевская философия истории.

⁴ *Риккерт Г.* Философия жизни. С. 259.

кают из стремления обосновать необходимость эмпирического историописания.

3) Фундаментальное различие между генерализацией и индивидуализацией, как было показано, проводится Риккертом уже в рамках донаучного понимания мира. На уровне научного познания оно трансформируется в различие двух методов познания.

В контексте генерализирующей методологии целью познания становится обобщение и выявление законов. Генерализирующий метод игнорирует единичное, индивидуальное здесь рассматривается в качестве *экземпляра* родового понятия, проявления общего закона. Научный закон определяется Риккертом как «безусловно общее понятие» и «совершенная форма общего понятия вообще»¹. Риккерт не отрицает возможности применения генерализирующего метода в том числе и в сфере гуманитарных наук, однако, он допускает, что в некоторых областях «познание таких безусловно общих понятий недостижимо для человека, и что, в таком случае, стало быть придется довольствоваться чисто эмпирическими и нумерически общими понятиями»².

Если главной задачей генерализирующего естествознания выступает обобщение, то конечной целью истории (историописания) становится *индивидуализация*, то есть изображение объекта во всей его целостности и уникальности. Историческая наука, поэтому, «не может пользоваться генерализирующим методом, ибо последний, игнорируя единичное, как таковое, и отвлекаясь от всего индивидуального, ведет к прямой логической противоположности того, к чему стремится история»³. В этом смысле единство научного метода может быть восстановлено лишь тогда, когда историки перестанут заниматься историей⁴.

Риккерт особенно настаивает на том, что отождествление истории с индивидуализирующим описанием является сугубо логическим и *само по себе* ещё не предполагает никаких «метафизических» допущений относительно природы исторической реальности: «Пока еще решительно все равно, принадлежит ли исторический

¹ Риккерт Г. Философия жизни. С. 189.

² Там же.

³ Там же. С. 191.

⁴ Там же. С. 193.

объект к миру духовного или телесного, является ли он продуктом культуры или естественным процессом, важно лишь одно: если какая-нибудь часть действительности возбуждает вообще к себе исторический интерес, то значит требуется изображение какого-нибудь единичного объекта, обладающего *индивидуальным* содержанием, ибо только такого рода изображение в состоянии разрешить данную историческую задачу»¹ (курсив Риккерта – И. Д.). Индивидуализирующий метод, таким образом, составляет сущность всякого исторического исследования.

Основное внимание Риккерт уделяет различию между естественнонаучными и историческими понятиями. Прежде всего, он отмечает, что исторические понятия обозначаются *именами собственными*, а естественнонаучные понятия – *родовыми именами*. Риккерт подчёркивает, что «отношение части к целому не одно и то же, что отношение экземпляра к родовому понятию, по отношению к которому экземпляр этот является подчиненным». Экземпляр не является «частью» родового понятия, тогда как всякая историческая целостность, обозначаемая каким-либо именем собственным, состоит из частей. Родовое понятие естествознания по своему содержанию всегда шире по объёму и беднее по содержанию, чем отдельный экземпляр. В истории всё обстоит прямо противоположным образом: «В сравнении с понятиями своих частей понятие общего *целого*, с которым имеет дело история, *богаче содержанием*» (курсив Риккерта – И. Д.).

В истории целое по содержанию всегда богаче своих частей², в естествознании же общее понятие беднее по сравнению с более

¹ Риккерт Г. Философия жизни. С. 191.

² Предложенная Риккертом трактовка исторических понятий впоследствии станет основой для историософской концепции Отмара Шпанна. В работе «Философия истории» (1932) Шпанн рассматривает историю как *иерархию реструктурирующихся целостностей*. Всякое историческое понятие обозначает некую *целостность*, при этом более общее понятие обозначает целостность более высокого порядка в общей иерархии целостностей. Более общее понятие обозначает не множество отдельных вещей, но «одну-единственную целостность, вид или род, занимающий определенное положение в иерархии целостностей» (Шпанн О. Философия истории. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005. С. 127). Так, например, понятие «народ» указывает на более высокую целостность, нежели та, которая обозначается понятием «индивид». «Народ» – это не более абстрактное и «бедное» понятие по отношению к понятию «индивид», это иной (более высокий) уровень целостности.

частными понятиями. Так, из двух исторических понятий – «эпоха наполеоновских войн» и «битва при Ватерлоо» – первое является более богатым по содержанию. В истории чем более общим является понятие, тем *богаче* его объём, в естествознании – всё наоборот: «Если содержание естественнонаучного родового понятия с возрастанием его объема в общем *уменьшается*, то, наоборот, вопреки обычному правилу логики, содержание понятия исторического целого *увеличивается* с увеличением частей, обнимаемых этим целым»¹.

Проясняя логическую структуру исторического познания, Риккерт отмечает, что объектом исторического познания всегда выступает тот или иной *событийный ряд*. Не всякий ряд, однако, составляет предмет исторического интереса. Историка интересуют только *единичные* и *индивидуальные* ряды развития. Предметом истории является индивидуальное и в то же время развивающееся целое: «Объектами истории являются не ряды развития вообще, но единичные и индивидуальные ряды развития. Поэтому совершенно неправильно видеть отличительную черту истории в противоположность другим наукам в том, что предмет ее составляет не индивидуальное, но развивающееся»².

Общие понятия, которые используются историками, всегда направлены на индивидуализирующее описание какой-либо конкретной исторической целостности. Историописание не может обойтись без общих родовых понятий, однако, их использование всегда подчинено задаче индивидуализирующего изображения исторической действительности. Общие понятия и законы – лишь средства, используемые историком для достижения своих целей. «Риккерт видит различие истории и естествознания в том, что общее в первом случае используется как средство, а во втором – как

Всякое единичное понятие должно рассматриваться как целостность и, в то же время, как структурный элемент более высокой целостности (подробнее об этом см.: Дёмин И. В. Логика образования исторических понятий в историософской концепции О. Шпанна // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2015. № 4 (18). С. 130-136).

¹ Риккерт Г. Философия жизни. С. 196.

² Там же. С. 197.

цель»¹. В истории, то есть в рамках индивидуализирующего подхода к действительности, общие (групповые) понятия не обобщают, но *изображают*, высвечивают индивидуальность исторического целого. В отличие от генерализирующих наук, история не *формирует* общих понятий, она *находит* их уже готовыми. Историк обнаруживает их либо в донаучном понимании действительности, либо в генерализирующих науках. Историк использует общие понятия, обозначаемые родовыми именами, но формирование этих общих понятий не является задачей исторического познания. Задача историка принципиально иная – индивидуализирующее описание той или иной исторической целостности, обозначаемой *именем собственным*.

Выявив «логическую структуру фактически существующей исторической науки»², Риккерт обращается к некоторым традиционным историософским темам: историческим законам, каузальному объяснению в истории, идее прогресса, роли личности в истории.

Рассматривая вопрос о возможности каузального объяснения в истории, Риккерт подчёркивает, что логически корректно можно говорить лишь о конкретных (индивидуальных) причинах конкретного исторического события, но не о всеобщих и универсальных причинах исторических изменений вообще. «Учение о методе должно быть <...> свободно от метафизических предпосылок, и потому оно может иметь дело лишь с индивидуальными причинными связями, как частями эмпирической действительности»³ (курсив Риккерта – И. Д.).

Разбирая традиционный для метафизической историософии вопрос о «законах» всемирной истории, Риккерт обращает внимание на логическую несоизмеримость и несовместимость понятий «закон» и «развитие». Если термин «развитие» означает возникновение нового, ранее не бывшего, а понятие закона предполагает повторение одного и того же неограниченное число раз, то выражение «законы исторического развития» оказывается абсурдным, внутренне противоречивым. И лишь вследствие расплывчатости и мно-

¹ Марков Б. В. Своеобразие исторического // Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб.: Наука, 1997. С. 15.

² Риккерт Г. Философия жизни. С. 213.

³ Там же. С. 197.

гозначности термина «развитие» стало возможным объединить вместе эволюционно-исторический и «закономерно-научный» (*gesetzes-wissenschaftlich*) методы и говорить о «законах развития»¹.

Историк, который стремится отыскать общие (универсальные) законы в истории, согласно Риккерт, перестаёт быть историком, так как пользуется не индивидуализирующим, а генерализирующим методом.

4) Следующим важным моментом в прояснении логической структуры исторического познания становится утверждение неразрывной связи между индивидуализирующим методом и *ценностями*.

Понятие ценности в философско-исторической концепции Риккерта имеет тройное значение. Во-первых, речь идёт о ценностях самой исторической науки, задающих цели познавательной деятельности историка. Важнейшей из них является ценность *истины/объективности*. Стремление историка к объективности, с точки зрения Риккерта, не противоречит индивидуализирующему рассмотрению действительности. Во-вторых, под ценностями понимаются принципы (начала) самой исторической жизни, которые структурируют исторический универсум и придают ему целостность (эти ценности Риккерт называет «формальными», к ним относятся политические, эстетические, религиозные ценности и т.д.). Наконец, в-третьих, под ценностями понимаются цели и ориентиры, которыми руководствовались в прошлом субъекты исторической деятельности (индивиды, народы, социальные группы).

В процессе индивидуализирующего понимания действительности мы не только представляем тот или иной объект, но также «ставим его в известного рода отношение к нашей воле», связываем его с нашими *оценками*². Способность видеть в объекте значимую для нас индивидуальность уже предполагает соотнесение этого объекта с ценностью (ценностями). Ценность является априорным условием дифференциации индивидуальностей.

Под «индивидуальностью» Риккерт (вопреки исходному значению слова «индивид» – атом, неделимый) понимает не онтологически первичное начало исторического мира, но «единство много-

¹ Риккерт Г. Философия жизни. С. 196.

² Там же. С. 203.

образия, образованное из уникальных элементов»¹. Это единство конструируется историком в процессе соотнесения исторических данных с миром ценностей. «Из потока индивидуальностей выделяется то, что должно быть сохранено как индивидуальность в отличие от остальных, которые могут быть расчленены на однородные элементы»². Логическая возможность исторического познания как познания научного коренится в понимании объекта одновременно как *единого* и *единственного* (уникального).

Исторические объекты (целостности) конституируются благодаря соотнесению фактов с ценностями. Именно точка зрения ценности позволяет определять историческое как историческое (то есть *существенное*). «Связывание с ценностью, – пишет Риккерт, – составляет одну из самых существенных сторон исторического метода»³. Поскольку же ценности неотделимы от телеологического способа объяснения, постольку исторический индивидуум «может быть охарактеризован как телеологическое единство, а историческое образование понятий – как телеологическое»⁴.

Ценности одновременно сообщают смысл историческому процессу и расчленяют, структурируют его⁵. Уничтожение связи объекта с ценностью приводит к уничтожению также исторического интереса и самой истории⁶. Вот почему историческое сознание с самого начала есть сознание *аксиологическое*, ценностно ориентированное.

Процедура отнесения к ценности, соотнесения с ценностью, таким образом, оказывается конститутивной для историописания. «История, – пишет Риккерт, – вообще может иметь смысл только для оценивающих существ»⁷. Всякая историческая целостность является результатом работы историка, в ходе которой совокупность

¹ Марков Б. В. Своеобразие исторического. С. 16.

² Сыров В. Н. Расцвет и закат европейской философии истории. С. 330.

³ Риккерт Г. Философия жизни. С. 206.

⁴ Куприянов В. А. Генрих Риккерт о телеологии в историческом познании // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2015. Т. 2. № 1. С. 30.

⁵ Риккерт Г. Философия жизни. С. 206.

⁶ Там же. С. 206.

⁷ Там же. С. 213.

исторических свидетельств и фактов упорядочиваются благодаря «точке зрения ценности».

Риккерт подчёркивает, что отнесение к ценности является *теоретической* и *логической* процедурой, которую следует отличать от *практического* акта оценки. «С логической точки зрения чисто теоретическое отнесение к ценности принципиально отличается от акта оценки и ничуть не противоречит научному познанию»¹. Отнесение к ценности, с которым мы имеем дело в процессе исторического познания, не совпадает с практическим отношением субъекта к объекту. Отнесение к ценности логически предшествует положительной или отрицательной оценке (сначала *отнесение к ценности*, то есть *понимание значимости* объекта, потом – оценка). Предпосылкой всякой оценки является индивидуализирующее понимание действительности, возможность понимать действительность индивидуализирующим способом, а последнее предполагает процедуру отнесения к ценности.

Проводя различие между *теоретическим* актом отнесения к ценности и *практическим* актом оценки, Риккерт не противопоставляет их и не рассматривает как взаимоисключающие процедуры. Напротив, он склонен полагать, что *психологически* акты оценки и отнесения к ценности неразделимы, их можно различить только *логически*. Так, политические ценности всегда соотносятся с нашими (положительными или отрицательными) *оценками* (в противном случае мы не могли бы понимать сами ценности). «Логическое исследование, – подчёркивает Риккерт, – никогда не может запретить историку, не ограничиваясь теоретическим отнесением к ценности, подходить с той или иной оценкой к своим объектам. Да и вряд ли действительно найдется такой исторический труд, в котором бы совершенно не было положительной или отрицательной оценки объектов»². Данный аспект философско-исторической концепции Риккерта неоднократно рассматривался и обсуждался в исследовательской литературе³, поэтому нет смысла останавливаться на нём подробнее.

¹ Риккерт Г. Философия жизни. С. 208.

² Там же. С. 211.

³ Семенов В. Е. Трансцендентальные основы понимания (И. Кант и неокантианство). Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2008. С. 204-209; Русакова О. Ф. Неокан-

Сформулировав тезис о том, что ценности всякий раз уже включены в логическую структуру исторического (индивидуализирующего) познания, Риккерт вновь обращается к проблеме специфики *объекта* исторического исследования. Он пишет: «Потребность в индивидуализирующем понимании действительности должна прежде всего находиться там, где объекты теснее всего связаны с ценностями»¹. Область, в которой объекты теснее всего связаны с ценностями, – это *область культуры*². «Если процесс реализации всеобщих социальных ценностей в течение исторического развития мы назовем *культурой*, то тогда мы сможем сказать, что главным предметом истории является изображение частей и целого культурной жизни человека, и что всякий с исторической точки зрения важный материал должен стоять в какой-нибудь связи с культурной жизнью человека, ибо только в таком случае мы будем иметь возможность относить его к всеобщим ценностям, исследуя его во всей его особенности и индивидуальности»³ (курсив Риккерта – И. Д.).

Признавая известную правоту тезиса о том, что всякая история есть *история культуры*⁴, Риккерт тем не менее настаивает, что главное в истории – то, что это *индивидуализирующее познание*, а не то, что это наука о духе или культуре. Последняя характеристика в логическом отношении является хотя и существенной, но всё же *вторичной*. Тезис о том, что история занимается изучением духовно-душевных явлений (является «наукой о духе»), Риккерт считает ошибочным.

Начав с логики истории и выявив логическую структуру эмпирической исторической науки, Риккерт приходит к необходимости философского (синтетического) взгляда на историю. На новом

тианская модель философии и методологии истории // Политический вектор-PRO. Комплексные проблемы современной политики. 2015. № 1. С. 107-126.

¹ Риккерт Г. Философия жизни. С. 214.

² Оба региона действительности – природа и культура (история) – определяются Риккертом, исходя из понятия *ценности*: природа – это действительность, утратившая связь с ценностями, история – это действительность в её неразрывной связи с ценностями.

³ Риккерт Г. Философия жизни. С. 215.

⁴ В той степени, в которой историческая жизнь совпадает с деятельностью по созданию культурных ценностей, история может быть сведена к *истории культуры*.

этапе «проблема переносится из плоскости анализа эмпирического исследования в сферу условий определения исторического универсума»¹. Под «философией истории» Риккерт понимает учение о принципах (началах) исторической жизни, которые позволяют рассматривать исторический универсум в качестве целостности. Такое понимание является вполне «метафизическим», однако, новизна (по сравнению с классической историософией) здесь заключается в том, что построению модели всемирной истории у Риккерта предшествует «критика исторического разума», логический анализ историописания. Конструирование модели всеобщей истории, постижение истории как целостности, очевидно, не входит в круг задач историка, это задача философии истории.

Следуя основополагающему различению двух типов мышления и отождествляя историю с индивидуализирующим описанием, Риккерт отвергает все попытки трактовать философию историю в качестве генерализирующей науки. В частности, Риккерт показывает, что теоретическая социология, претендующая на выявление «законов» общественной жизни, не может рассматриваться в качестве философии истории. Философия истории не должна пользоваться генерализирующим методом, в противном случае она просто перестанет быть философией *истории*².

Искомые принципы, структурирующие историю и позволяющие рассматривать исторический универсум в качестве целостности, Риккерт находит в универсальных общезначимых культурных ценностях. Философия истории как учение о принципах исторической жизни, таким образом, совпадает с философией культуры, а последняя – с учением о ценностях, аксиологией. Важно подчеркнуть, что Риккерт не ставит вопрос о *реальном* единстве исторического процесса³, целое истории для него – не более чем полезная «идея» (в кантовском смысле этого слова). «Отвергая саму мысль о существовании объективной целостности событий истории, Риккерт тем не менее допускал необходимость философского конст-

¹ Сыров В. Н. Расцвет и закат европейской философии истории. С. 331.

² Напомним, что, согласно Риккерту, конститутивным для истории выступает именно *метод*, способ образования понятий, а не «материал».

³ Такая постановка проблемы целостности истории отвергается Риккертом как «метафизическая».

руирования ее смысла. В историческое целое, создаваемое философом, по его мысли, должно входить все то индивидуальное, что существенно по отношению к миру надэмпирических, трансцендентных культурных ценностей»¹.

Риккерт показывает, что философия истории в каждом из трёх своих измерений имеет дело с *ценностями*. Философия истории как логика образования исторических понятий имеет дело с ценностями, на которых основывается научное познание вообще и историческая наука в частности. Философия истории как учение о принципах исторической жизни имеет дело с ценностями, которые конституируют ту или иную историческую целостность и исторический универсум как таковой. Наконец, философия истории как теория всемирной истории имеет дело с ценностями, которые реализуются людьми в самом процессе исторического развития.

Последний момент, на котором мы остановимся, прежде чем перейдём к критике философско-исторической концепции Риккерта, – это трактовка идеи прогресса. В рамках классической философии истории, представленной концепциями Кондорсе, Гегеля, Канта, Маркса, идея прогресса играла исключительно важную роль. Не будет преувеличением сказать, что философия истории спекулятивного типа в целом совпадает с *учением о прогрессе*². Все перечисленные философы стремились обосновать *необходимость, «объективность»* прогрессивного исторического развития. В рамках спекулятивных философско-исторических концепций всемирная история представляет собой последовательную и необходимую реализацию некоей внеисторической цели. Наиболее завершённую форму такой способ понимания исторического прогресса приобретает в гегелевской и марксистской историософских системах. Как справедливо отмечает Б. В. Марков, «протест Риккерта против гегелевской телеологии и связанной с ним идеи прогресса вызван тем, что в этой модели поглощается индивидуальность»³. Однако, критикуя

¹ Губман Б. Л. Смысл истории: Очерки современных западных концепций. М.: Наука, 1991. С. 51.

² См.: Дёмин И. В. Соотношение категорий «идеал» и «прогресс» в философии истории Л. П. Карсавина // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2015. № 2 (34). С. 61-66.

³ Марков Б. В. Своеобразие исторического. С. 19.

гегелевскую трактовку всемирной истории, Риккерт не отбрасывает саму идею прогресса, так как по-прежнему рассматривает её в качестве конститутивной для философии истории.

Какую интерпретацию получает идея прогресса в контексте философии истории Риккерта? «Прогресс» и «регресс» не являются понятиями эмпирической исторической науки, однако, из этого не следует, что этими категориями не может оперировать *философия истории*. «Прогресс и регресс, – пишет Риккерт – суть *понятия ценности*, точнее говоря, понятия о возрастании либо уменьшении ценности, и поэтому о прогрессе можно говорить лишь тогда, когда уже предварительно имеется “критерий ценности” (Wertmassfab)»¹. Любые суждения о прогрессе/регрессе в истории и общественной жизни предполагают точку зрения ценности. Из этого следует принципиальный вывод: понятия «прогресс» и «регресс» неуместны в контексте натуралистического миропонимания, принцип прогресса нельзя вывести из «естественных законов». Там где мы описываем и объясняем действительность с помощью естественнонаучных законов, не остаётся места для прогресса или регресса. Из естественнонаучных понятий нельзя вывести никаких ценностей. «Характерным отличием всех попыток найти естественный закон исторического универсума, – пишет Риккерт, – является то обстоятельство, что все они хотят, чтобы закон их был вместе с тем и формулой исторического *прогресса*»² (курсив Риккерта – И. Д.). В рамках спекулятивной философии совмещаются два несоединимых способа структурирования всемирной истории: *детерминистский*, предполагающий выявление «законов», и *телеологический*, заключающийся в навязывании истории трансцендентной цели.

Однозначно отвергая детерминизм и саму идею «всеобщих исторических законов», Риккерт склоняется к телеологической модели объяснения. Суждения о прогрессе / регрессе в контексте всемирной истории предполагают не просто точку зрения ценности, они опираются на точку зрения *абсолютной* ценности (абсолютного идеала и цели). То, что материалистическая философия истории полагала в качестве «исторических законов», с точки зрения Риккерта,

¹ Риккерт Г. Философия жизни. С. 232.

² Там же. С. 231.

не что иное, как завуалированные «формулы ценности»¹, в них имплицитно уже содержится представление об абсолютном идеале.

Философия истории (как теория всемирной истории), в отличие от исторической науки, полагает Риккерт, должна *судить* прошлое, то есть «мерить его ценность с точки зрения идеала»². Именно в этом и заключается её основная задача. «Что касается понимания исторического универсума, то, в противоположность к историзму, философия истории покидает исторический метод чисто теоретического отнесения к ценности, заменяя его *критической оценкой*»³ (курсив Риккерта – И. Д.). По словам Б. Л. Губмана, «Риккерт отверг реальный прогресс в истории, но лишь для того, чтобы спасти эту идею в царстве “чистой мысли”, где признания поступательного совершенствования человечества требуют надисторические ценности»⁴. Категория прогресса необходима философии истории для того, чтобы «подняться над нигилизмом историзма»⁵. Иных способов преодоления исторического релятивизма разработанная Риккертом философско-историческая концепция не предполагает.

Заметим, что философия истории не столько *обнаруживает* «прогресс» в самой эмпирической исторической действительности, сколько *накладывает* идею прогресса на исторический материал. Для того чтобы судить о прогрессе в истории и структурировать исторический материал в соответствии с этой идеей, необходимо уже иметь *иерархию общезначимых универсальных трансцендентных ценностей*. Построение этой иерархии является задачей философии как науки о ценностях. Таким образом, возможность построения философии истории как теории всемирной истории, учения об историческом универсуме⁶, напрямую связывается у Риккерта с двумя другими дисциплинами: логикой истории и аксиологией. Философ-

¹ Риккерт Г. Философия жизни. С. 232.

² Там же. С. 250.

³ Там же. С. 208.

⁴ Губман Б. Л. Смысл истории. С. 52.

⁵ Риккерт Г. Философия жизни. С. 250.

⁶ «Если философия истории как наука о принципах, вообще имеет *raison d'être*, то она должна быть учением о *ценностях*, сообщающих единство историческому универсуму и вместе с тем расчленяющих его» (Риккерт Г. Философия жизни. С. 235).

ская теория всемирной истории становится возможной на пересечении этих двух областей философского знания.

Философско-историческая концепция Риккерта основывается на постулировании универсальных и внеисторических ценностей. «Универсум ценностей не выводится из конкретных условий исторического развития, а как бы предлагается социальной жизни свыше как средство преодоления ее противоречий»¹. Сфера ценностей является «априорным условие исторического познания»², ценности лишь *обнаруживаются* в истории, но сами они *внеисторичны*. Внеисторический характер ценностей у Риккерта является условием возможности индивидуализирующего понимания действительности и, следовательно, исторического познания. В историзации ценностей Риккерт видел угрозу релятивизма и все его возражения против историзма, в конечном счёте, сводятся к постулату о том, что всеобщие ценности не могут быть историзированы. Преодолеть историзм можно только путём «сортировки ценностей на случайные и необходимые»³, а для этого необходимо иметь философскую теорию ценностей. Оставляя в стороне вопросы о том, насколько философия истории как логика и теория ценностей действительно преодолевает «метафизику» (философию истории гегелевского типа), избегая при этом исторического релятивизма, отметим некоторые трудности и противоречия, с которыми сталкивается данная теория.

1. До конца непроясненным остаётся вопрос о том, что же является исходно историческим: *метод* науки или её *материал*? С одной стороны, Риккерт подчёркивает *первичность* логического анализа исторического познания по сравнению со всеми рассуждениями о специфике исторической реальности и рассматривает «природу» и «культуру» как «логические формы организации объекта познания»⁴. С другой стороны, тезис о первичности логики и вторичности «онтологии» в значительной мере остаётся декларативным, поскольку на определённом этапе исследования Риккерт *постулирует* различие между двумя типами объектов, тем самым

¹ Губман Б. Л. Смысл истории. С. 52.

² Сыров В. Н. Расцвет и закат европейской философии истории. С. 336.

³ Там же.

⁴ Там же.

возвращая привычное разделение действительности на два *онтологических региона* – «природу» и «культуру». Специфика объектов исторического познания по сравнению с объектами естественных наук в том, что они тесно связаны с ценностями: «Именно потребность в индивидуализирующем понимании действительности должна прежде всего находиться там, где объекты теснее всего связаны с ценностями»¹. В. Н. Сыров усматривает в такой трактовке специфики исторического материала наследие идей Дильтея². Так или иначе, разделение мира на культуру («значимую реальность») и природу (область повторяющихся процессов) не может быть всецело *выведено* из логического различения индивидуализирующего и генерализирующего методов. Формальных отличий в способе образования понятий недостаточно для конституирования двух типов познания³. Суть этого возражение с предельной точностью было сформулировано Раймоном Ароном: «Если в истории (в отличие от естественнонаучного познания – И. Д.) мы улавливаем только неповторимые последовательности, то это потому, что мы преследуем разные цели, или потому, что исторический мир существенно отличается от природы?»⁴.

2. Если всякая историческая целостность конструируется историком посредством соотнесения исторических фактов с ценностями, не означает ли это, что с изменением системы ценностей конфигурация исторических целостностей также будет меняться? Единственной возможностью избежать релятивизма становится постулирование универсальных внеисторических ценностей, задача

¹ Риккерт Г. *Философия жизни*. С. 214.

² Сыров В. Н. *Расцвет и закат европейской философии истории*. С. 338.

³ Не следует ли в этом случае признать правоту Л. П. Карсавина, который утверждал, что метафизика истории неизбежно «всплывает во всех попытках ограничить себя пределами теории исторического знания» (*Карсавин Л. П. Философия истории*. СПб.: АО Комплект, 1993. С. 17). Замысел неокантианства ограничить философию историю вопросами «общей методологии» исторических наук оценивается Карсавиным как *принципиально нереализуемый*. Методология «отнесения к ценностям» не может обойтись без «онтологии», то есть без представлений «о самой природе исторического бытия и о стыдливо скрываемом за понятием “системы ценностей” Абсолютном» (Там же. С. 16). Неокантианская методология «отнесения к ценности», с точки зрения Карсавина, имплицитно содержит в себе «метафизику».

⁴ Арон Р. *Избранное: Введение в философию истории*. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 97.

систематизации которых приписывается философии¹. Однако нельзя не отметить, что соотношение таких политических ценностей, как, например, свобода и равенство (пусть даже мы признаём их универсальный характер), определяется *идеологией*, а не философией, и в контексте разных идеологий трактуется по-разному. Не следует ли из этого, что историки, придерживающиеся различных идеологических позиций, станут структурировать политическую историю по-разному и, соответственно, будут иметь дело с разными фактами? Заметим, что именно к таким выводам придут представители нарративной философии, приняв радикально перспективистскую точку зрения, согласно которой не существует правильного, «объективного» способа упорядочивания и структурирования исторических событий².

3. Какими ценностями должен руководствоваться историк в процессе индивидуализирующего описания исторических целостностей: ценностями эпохи, которую он изучает, или своими собственными? Может ли историк абстрагироваться от ценностей собственной культуры и всецело «погрузиться» в изучаемый период истории?³ В философско-исторической концепции Риккерта негласно допускается возможность разрешения противоречий между «ценностями прошлого» и «ценностями настоящего» путём сопоставления их с универсальной системой ценностей. Нельзя не заметить, что такое решение ставит историческое познание в полную зависимость от философии как теории ценностей.

4. Признавая необходимость идеи прогресса для философии истории, Риккерт навлекает на собственную философско-историческую концепцию те же упрёки, которые неоднократно выдвигались в адрес гегелевской историософии. Как известно, исто-

¹ «Предоставив всю область эмпирического бытия специальным наукам и подчинившись необходимости отречься от желания проникнуть в метафизическую сущность мира, философия оставляет себе царство ценностей, в котором она видит свой истинный домен. Целью ее является исследовать эти ценности *как* ценности, подвергнуть вопросу их значимость и включить их в общую телеологическую связь всех ценностей» (Риккерт Г. Философия жизни. С. 265).

² См.: Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. М.: Научный мир, 2003.

³ В этом вопросе сформулирована главная антиномия исторического познания. «Научному требованию понять общество само по себе противопоставляется такая же научная необходимость оживить прошлое *для нас*» (Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. С. 104).

рики упрекали Гегеля в том, что он обнаружил в истории не больше истин, чем сам же туда и привнёс. Не сталкиваемся ли мы с аналогичной ситуацией и в философии Риккерта? Что нового может сообщить нам эмпирическое историописание по сравнению с философией вообще и философией истории в частности? Не превращаются ли исторические описания и исторические факты в простые *иллюстрации* априорных ценностей и их различных конфигураций?

Все эти вопросы не находят однозначного решения в философско-исторической концепции Генриха Риккерта. Несмотря на это, необходимо отметить, что философия истории Риккерта стала одной из первых попыток преодолеть ту модель философско-исторической рефлексии, наиболее ярким примером которой стала спекулятивная историософия Гегеля. Дистанцируясь от гегелевской метафизики, Риккерт стремился избежать двух крайностей в понимании истории: натурализма и историзма. Однако, если натурализм действительно преодолевается постулированием двух несводимых друг к другу способов понимания действительности, то избежать исторического релятивизма Риккерту удаётся только через возвращение к онтологической модели гегелевского типа.

Опыт философского осмысления истории в рамках неокантианства показывает, что логический анализ структуры исторического познания, даже дополненный философской теорией ценностей, не позволяет решить наиболее важные вопросы неклассической философии истории. Это ни в коей мере не умаляет заслуг Риккерта в деле разработки неклассической, неметафизической теории истории. Вся последующая философско-историческая мысль XX в. в значительной мере будет ориентироваться на задачи, сформулированные Риккертом. Представители таких направлений, как неогегельянство (Б. Кроче), философская герменевтика (Г.-Г. Гадамер), аналитическая философия (А. Данто), будут стремиться ответить на вопросы, которые были поставлены, но не решены в философии истории Риккерта.

2.2. Критика историзма (историцизма) с позиций критического рационализма и методологического номинализма. Фридрих фон Хайек и Карл Поппер

Фридрих Август фон Хайек широко известен как экономист и социальный философ, а также как непримиримый противник всех форм социализма и коллективизма. Экономические и социально-философские взгляды Хайека уже более полувека находятся в эпицентре политико-идеологических дискуссий. Рецепцией социально-философских идей Хайека была инспирирована плодотворная дискуссия в отечественной и зарубежной литературе о содержательных трансформациях и критериях размежевания либерализма и консерватизма¹. Этим, однако, не исчерпывается вклад Хайека в современную философию. Работы Хайека по теории и методологии социального познания и философии науки не пользуются такой широкой известностью, но они представляют для исследователей ничуть не меньший интерес, чем его экономические и социально-философские труды. Главной философско-методологической работой Хайека является книга «Контрреволюция науки. Этюды о злоупотреблениях разумом»², впервые опубликованная в 1952 году в США.

Вопрос об историзме (Хайек предпочитает использовать термин «историцизм») ставится в контексте обсуждения и критики *сциентизма*. Под «сциентизмом» в самом общем смысле понимается вера в возможность перенесения естественнонаучной методологии на изучение общества, истории и культуры. «Историцизм» представляет собой одно из проявлений сциентистского подхода к изучению общества и истории.

В своей критике философии истории спекулятивного типа Хайек предвосхищает многие идеи Карла Поппера, высказанные в работе «Нищета историцизма» (1957)³. В основании историцизма, согласно Хайеку, лежат те же самые допущения и предрассудки, на

¹ Рахимир П. Ю. Свой среди чужих, чужой среди своих: Ф. А. Хайек и консерватизм // Вестник Пермского университета. Серия: Политология. 2012. № 3. С. 54-66.

² Хайек Ф. Контрреволюция науки. Этюды о злоупотреблениях разумом. М.: ОГИ, 2003.

³ Поппер К. Нищета историцизма. М.: Прогресс, 1993.

которых основываются другие значимые аспекты сциентизма: объективизм и методологический коллективизм. Историзм – не противоположность сциентизма, но одна из его форм.

Далее мы постараемся ответить на два взаимосвязанных вопроса: 1) что понимает Хайек под «историзмом»? 2) каковы основания критики историзма в философско-методологической концепции Хайека?

1. Термин «историзм» в философии XX века использовался в двух основных значениях, которые, на первый взгляд, являются несовместимыми и взаимоисключающими. Под «историзмом», во-первых, может пониматься такой тип историософской рефлексии, который основывается на презумпции единства человеческой истории и ориентирован на выявление всемирно-исторических закономерностей и универсальных стадий исторического процесса. Такая трактовка историзма характерна для историософских построений Августина, Гегеля, Маркса, Конта.

В рамках другой трактовки, связанной с именами В. Дильтея, Г. Зиммеля, О. Шпенглера, К. Манхейма, фактически, ставится знак равенства между «историзмом» и культурно-историческим *релятивизмом*. При таком подходе внимание акцентируется на аксиологической, гносеологической и лингвистической *несоизмеримости* различных культур и эпох. В седьмом очерке своей книги («Историзм сциентистского подхода») Хайек критически анализирует каждую из этих трактовок историзма, показывая, что обе они происходят из *общих* заблуждений и методологических ошибок.

Термином «историзм» у Хайека обозначается парадоксальное единство двух, на первый взгляд взаимоисключающих, но на самом деле *дополняющих* друг друга, подходов к пониманию исторической событийности и специфики исторического (социально-исторического) познания.

Историзм, будучи одним из аспектов сциентизма, предполагает макроскопический («телескопический») взгляд на общество и историю, для него характерно «стремление охватить социальные явления целиком»¹. В основании всех глобальных истористских схем всемирной истории (будь то гегелевская, марксистская или

¹ Хайек Ф. Контрреволюция науки. С. 83.

контовская) лежит стремление «обрести такой подход, каким предположительно руководствовался бы некто, человеком не являющийся, но занимающий по отношению к человеку то же положение, какое мы занимаем по отношению к внешнему миру»¹. Все попытки постижения единства истории предполагают взгляд на общество, при котором «элементарными единицами» анализа и акторами выступают не отдельные человеческие существа, но коллективы («государство», «буржуазия», «пролетариат» и т.д.).

Человек лишён возможности созерцать такие «метафизические сущности», как «человечество» или «всемирная история», а потому все попытки разработать теорию всемирной истории заведомо обречены на неудачу. Они проистекают из методологически некорректного применения естественнонаучной методологии к анализу общества и культуры².

Аргумент Хайека против философии истории спекулятивного типа заключается в том, что даже если бы в человеческой истории и существовало нечто напоминающее «всемирно-исторические законы» или «универсальные стадии», человек никогда не смог бы их выявить и установить, поскольку он не способен занять по отношению к культурно-историческому миру, частью которого он является, позицию *внешнего наблюдателя*³.

Обратимся теперь ко второму значению термина «историцизм».

К проблеме исторического релятивизма Хайек подходит через анализ значения и функций *теории* в историческом познании. Он опровергает широко распространённое мнение, согласно которому какая-либо социологическая или экономическая теория может применяться для объяснения одной исторической эпохи и теряет свою объяснительную силу применительно к другой. Представление о несоизмеримости исторических эпох и культур составляет сердцевину всех «плюралистических» (релятивистских) трактовок истории. «Последовательный историцизм, – отмечает Хайек, – неизбеж-

¹ Хайек Ф. Контрреволюция науки. С. 83.

² Там же. С. 93.

³ Дёмин И. В. Проблема единства истории в контексте метафизической и постметафизической философии // XXI век: итоги прошлого и проблемы настоящего плюс. 2015. № 6 (28). Т. 2. С. 44-50.

но приводит к представлению, что человеческий ум сам по себе переменчив, что в большинстве своем (если не все) проявления человеческого ума вне соответствующего исторического контекста вообще не могут быть поняты»¹. Последовательный историцизм неизбежно оборачивается историческим релятивизмом, поскольку приводит к представлению об изменчивости человеческого разума, к идее о том, что всякое конкретное историческое явление может быть понято лишь изнутри того культурно-исторического контекста, который это явление и породил.

Возражения Хайека против исторического релятивизма в общих чертах сводятся к следующему: «Считать нечто “разумом”, значит считать, что это есть нечто, похожее на наш собственный ум, и что мы считаем это разумом лишь постольку, поскольку он похож на наш собственный»². Бессмысленно предполагать существование разума, имеющего структуру, принципиально отличную от структуры нашей познавательной способности. Именно в этом пункте обнаруживается концептуальная связь между двумя выявленными трактовками историцизма. Историцист не только констатирует изменчивость человеческого разума и множественность несводимых друг к другу форм рациональности, он также претендует на то, чтобы проследить «историю» человеческого разума и сопоставить различные формы рациональности. Тем самым историцист незаметно для себя переходит на позиции спекулятивной философии истории гегелевского типа, в основании которой лежит презумпция возможности *внеисторического* взгляда на историю и «внешнего», *внечеловеческого* взгляда на человека. Однако, как убедительно показывает Хайек, «заявлять, что мы способны наблюдать изменения базовых структур человеческого ума, значит не просто претендовать на невозможное: такое высказывание бессмысленно»³.

Релятивистская идея «изменчивости разума» (вплоть до отрицания универсальности и постулирования культурно-исторической обусловленности принципов формальной логики) парадоксальным образом согласуется с метафизической претензией постичь исторический процесс как ход событий, подчинённый единой формуле,

¹ Хайек Ф. Контрреволюция науки. С. 102.

² Там же. С. 103.

³ Там же.

выявить всемирные исторические закономерности, обнаружить «цель и смысл» всемирной истории.

На основании сказанного можно заключить, что такие теоретики историцизма, как Гегель и Маркс, «повинны» в двух, казалось бы, несовместимых друг с другом и взаимоисключающих «грехах» – *релятивизме* и *объективизме*. В познании общества и культуры релятивизм, утверждающий историчность человеческого разума, парадоксальным образом смыкается и идёт рука об руку со сциентизмом, претендующим на «объективное» описание и осмысление истории.

2. Теперь перейдём к рассмотрению тех философских принципов и исходных презумпций, которые лежат в основании критики историцизма.

Критика историцизма у Хайека осуществляется с позиций методологического индивидуализма и номинализма, составляющих основу «компаративной» теории общества. Остановимся на этом подробнее.

Методологический индивидуализм и номинализм социально-философской концепции Хайека заключается в том, что единственным действующим началом в ней признаётся отдельный человек, индивид. Различные социальные группы и институты, составляющие общество как социальный порядок, при таком подходе должны рассматриваться как *непреднамеренный* и *незапланированный* результат разрозненных действий отдельных людей.

Разрабатываемая Хайеком «компаративная» теория общества базируется на понимании социального порядка как самопорождающегося, стихийного, эндогенного¹. Следуя античной традиции словоупотребления, Хайек обозначает так понятый порядок термином «космос», тогда как искусственно устроенный, экзогенный порядок (порядок как результат сознательной и целенаправленной деятельности *упорядочивания*) обозначается терминами «таксис» и «организация»². При этом Хайек подчёркивает, что социальная теория в строгом смысле слова возможна лишь там, где общество понимается как *спонтанный* порядок, возникший в результате дейст-

¹ Хайек Ф. Право, законодательство и свобода. М.: ИРИСЭН, 2006. С. 55.

² Там же.

вий людей, но не созданный по чьему-либо замыслу¹. Теоретическая задача социальных наук состоит в «анализе не планируемых следствий из сознательных действий людей»².

С социологическим номинализмом и трактовкой общества как спонтанного социального порядка неразрывно связан *методологический конструктивизм*: всякий объект социально-исторического познания не дан нам заранее, но *конструируется* в самом процессе исследовательской деятельности. Социальные целостности, согласно Хайеку, не даны исследователю в виде «естественных единиц», в виде *вещей*. «Охотно используемые нами собирательные понятия, – пишет Хайек, – не обозначают никаких определенных вещей»³. Понятия, которыми оперируют все социальные науки, включая историческую науку («государство», «армия», «бюрократия», «средний класс» и т.д.), указывают не на естественные объекты, подлежащие внешнему и объективному наблюдению и описанию, «они обозначают устойчивую структуру, порядок, в котором разные вещи могут быть соотнесены друг с другом»⁴.

Ни один исторический процесс (или период) не является «единичным четко определенным объектом мышления»⁵, он становится таковым лишь благодаря вопросу, который мы задаем. «В зависимости от вопроса то, что мы привыкли считать отдельным историческим событием, может превращаться в неограниченное количество разных объектов мысли»⁶. Всякий исторический период, любая историческая общность – не «естественный объект», но объект *сконструированный*. Важно отметить то обстоятельство, что в области социально-исторического познания исследователи всегда будут иметь дело с различными объектами, в зависимости от того, какую познавательную задачу они перед собой поставят, как сформулируют свой вопрос.

Хайек предостерегает от сциентистского и наивно-реалистического соблазна принять данные человеком *названия*

¹ Хайек Ф. Право, законодательство и свобода. С. 55.

² Коневрин Ю. Учёный против тирании науки // Хайек Ф. Контрреволюция науки. Этюды о злоупотреблениях разумом. М.: ОГИ, 2003. С. 19.

³ Хайек Ф. Контрреволюция науки. С. 78.

⁴ Там же. С. 79.

⁵ Там же. С. 95.

⁶ Там же.

(«феодализм», «гражданская война в России», «Французская революция», «Персидская империя») за «естественные» объекты, то есть объекты чётко определённые и естественным образом отделённые от других объектов. В социально-историческом познании вообще нет никаких естественных объектов (за исключением, может быть, самого индивида), все объекты являются сконструированными. В такой трактовке специфики исторического познания Хайек предвосхищает многие ключевые идеи исторической эпистемологии Поля Вена¹ и нарративной философии истории.

Главная заслуга Хайека не только как социального теоретика, но и как методолога и философа науки заключается в том, что ему удалось показать связь, взаимообусловленность и взаимодополнительность двух основных трактовок историцизма, лежащих в основании двух версий философии истории. Историцизм как вера в закономерное, целесообразное, поступательное движение истории, лежащий в основании спекулятивного типа историософской рефлексии, и историцизм, утверждающий культурно-историческую обусловленность всех истин, ценностей и принципов (историцизм как исторический релятивизм, фундирующий многие неклассические версии философии истории) произрастают на одной и той же почве, имеют одно и то же основание. Этим основанием является сциентизм, вера в то, что объекты социально-исторического познания существуют и могут быть даны нам в том же смысле, что и объекты естествознания.

Карл Раймунд Поппер во многом придерживался той же трактовки историцизма, что и Хайек, однако, акценты в «Нищете историцизма» расставлены иначе. Если Хайека в равной мере интересуют оба аспекта данного принципа (историцизм как «макроскопический» взгляд на общество и историцизм как исторический релятивизм), то Поппер отождествляет историцизм с теориями всемирной истории спекулятивного типа, суть которых он усматривает в возможности глобальных социальных прогнозов.

Поппер рассматривает «историцизм» не столько как *философскую*, сколько как *идеологическую* позицию, соответственно, и критика историцизма у него – это, в первую очередь, критика *истори-*

¹ Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. М.: Научный мир, 2003.

цистской идеологии. Сущность историцизма, согласно Попперу, составляет вера в «историческую необходимость», закономерный ход всемирной истории и принципиальную возможность предсказывать будущее на основании знания «всемирно-исторических законов»¹. Поппер показывает, что «историческая необходимость» и «всемирно-исторические законы» являются предметом *веры*, а не *социального знания*.

Философия истории традиционного типа, которую Поппер называет «теоретической историей», разоблачается им как логически и эпистемологически несостоятельная. Её несостоятельность связана с тем, что в масштабе всемирной истории предсказать течение событий на основании «знания» «исторических законов» невозможно². Всякая теория всемирно-исторического процесса представляет собой искусственную, спекулятивную рационализацию, игнорирующую значимые исторические факторы (развитие человеческого знания, социальное творчество и др.).

Следует отметить, что классическая философия истории гегелевского типа вовсе не исчерпывается тем, что Поппер критикует под вывеской «историцизма». Историцизм – это, скорее, *следствие* того понимания человека, истории и времени, которое утвердилось и стало господствующим в классической западноевропейской метафизике. Поппер не ставит под вопрос базовые онтологические принципы классической историософии, не проблематизирует само понимание истории как «исторического процесса», а потому его спор с «историцизмом» – это спор по частным вопросам, не затрагивающим сути метафизического понимания истории.

2.3. Историзм и интегральный традиционализм. Рене Генон и Юлиус Эвола

Интегральный традиционализм представляет собой результат последовательного проведения антиисторической, антиисторицистской точки зрения на человека и мир. Под «традиционализмом» в данном случае понимается не столько идеология, сложившаяся в

¹ Поппер К. Нищета историцизма. М.: Прогресс, 1993. С. 4-5.

² Там же. С. 5.

Европе в 20-30-х гг. XX в., сколько философская позиция, имеющая свои истоки в европейской метафизике, в частности, в немецком романтизме¹.

Позиция традиционалистов в области философии истории определяется принципиальным различием (растождествлением) понятий «традиция» и «культура», «традиция» и «история», «традиция» и «человек». Так, основоположник философского традиционализма Рене Генон в «Очерках о традиции и метафизике»² порывает с утвердившимся «расхожим» пониманием традиции как «традиции чего-то». Он отмечает, что в повседневном словоупотреблении «традиция» смешивается с «обычаем» и «привычкой», то есть с вещами, «принадлежащими самому низкому уровню человеческого существования и поэтому совершенно лишенными какого-либо глубокого смысла»³. Традиция подменяется чем-то таким, что принципиально не может иметь традиции и составлять содержание традиции. Однако искажение подлинного смысла традиции характерно не только для обыденного словоупотребления и сферы повседневности, но и для философских учений, которые «низводят традицию до чисто человеческого уровня»⁴. К традиции, с точки зрения Генона, имеет отношение только то, что включает в себя элементы сверхчеловеческого порядка⁵.

В традиционализме последовательно различаются «чисто человеческий» («профанный») уровень существования и *сакральное* измерение первоначальной Традиции. «Вещи, берущие свое начало на чисто человеческом уровне существования»⁶, не могут квалифицироваться как «традиционные» и, следовательно, невозможно всерьёз говорить о «философской», «научной» или «политической» традициях. Изначальная традиция имеет *сакральный* характер и

¹ См.: Макаров А. И. Традиция против истории в философии современного европейского традиционализма // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2001. Вып. 6. С. 275-283.

² Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. СПб.: Азбука, 2000.

³ Там же. С. 56

⁴ Там же. С. 57.

⁵ Подробнее об это см.: Дёмин И. В. Принцип «онтологической дифференции» в феноменологии М. Хайдеггера и в метафизике интегрального традиционализма Р. Генона // Философская мысль. 2015. № 7. С. 1-19.

⁶ Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. С. 57.

«все, к чему применимо понятие “традиция”, в сущности, осталось таким же, каким и было изначально; имеется в виду то, что было передано от предыдущего состояния человечества до наших дней»¹.

Генон и его последователи чётко различают изначальную, «примордиальную» (от лат. «primordialis» – *изначальный, исконный*) Традицию и производные исторические, культурные и религиозные традиции.

Не касаясь вопроса о содержании «Примордиальной традиции» и не затрагивая саму метафизику традиционализма², посмотрим, какие следствия может иметь данная точка зрения для философии истории.

Позицию традиционалистов в области философии истории можно обозначить как последовательный *антиисторизм*. Наибольшее внимание критике принципа историзма в контексте традиционалистской философии уделял ученик Генона Юлиус Эвола. «Историзм», согласно Эволе, представляет собой специфический продукт новоевропейской цивилизации: «Первостепенная значимость, придаваемая понятию “история”, есть чисто современное явление, чуждое всякой нормальной цивилизации; в еще большей степени это относится к персонификации истории в виде своеобразной мистической сущности, превратившейся в предмет суеверного поклонения настолько, что многие начали писать это слово с заглавной буквы, как раньше писали имя Бога»³.

Острые критики традиционализма направлено против классического историзма, в котором понятие истории (как всемирно-исторического процесса) связывалось с идеями прогресса и эволюции. Классический историзм был «неотъемлемой частью прогрессистского и просветительского оптимизма, характерного для всего XIX века и заложившего основы рационалистической научно-технической цивилизации»⁴. В этом смысле для философов-традиционалистов, ориентированных подчеркнута антипрогресси-

¹ Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. С. 58.

² Ключевые идеи историософии интегрального традиционализма выявлены в статье А. В. Филипповича (см.: Филиппович А. В. Историософия интегрального традиционализма // Антро. 2014. № 2 (15). С. 51-62.)

³ Эвола Ю. Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. С. 96.

⁴ Там же.

стски и антирационалистически, на первый план выходит задача развенчать «миф “Истории” с большой буквы»¹. «Традиционалисты – отмечает А. И. Макаров, – объявляют историзм любого вида главной причиной всех бед современной европейской цивилизации, выстраивая следующую линию распространения во времени “этой заразы человечества”: сакрализация Истории в иудаизме и христианстве – историцизм XIX века – исторический метод всей современной историографии»².

Особое неприятие у традиционалистски ориентированных мыслителей вызывал исторический детерминизм любого толка, «идея, согласно которой прошлое есть нечто механически определяющее настоящее»³. Эвола утверждает необходимость отстоять активную позицию по отношению к тому, что уже было, «возможность нормативно и выборочно оценить в любом историческом моменте то, что относится к надвременным ценностям»⁴.

Традиционалистская установка в области философии истории, в сущности, представляет собой *перевёрнутый вариант классического историзма*, в котором каждый тезис заменён антитезисом. Так, понимание истории как *прогресса* заменяется трактовкой исторического времени как *регресса* и *деградации*, а на смену *линейному* видению времени приходит *циклическое*⁵.

Традиционализм, претендующий на *преодоление* историзма во всех его модификациях, фактически является его *отрицанием* и *переворачиванием*. Нельзя не усмотреть парадоксальное сходство между традиционализмом и неклассическим историзмом⁶. В обоих

¹ Эвола Ю. Люди и руины. С. 99.

² Макаров А. И. Традиция против истории в философии современного европейского традиционализма. С. 278.

³ Эвола Ю. Люди и руины. С. 100

⁴ Там же.

⁵ «В традиционалистской перспективе, – отмечает А. В. Филиппович, – европейская история предстает как полная противоположность господствующей эволюционно-прогрессивистской модели развития от “темного прошлого” к “светлому будущему”» (Филиппович А. В. Историософия интегрального традиционализма // Антро. 2014. № 2 (15). С. 61).

⁶ Суть неклассического историзма в утверждении культурно-исторической обусловленности самой «идеи истории», исторического способа видения. В современной русскоязычной истории точка зрения неклассического историзма находит наиболее последовательное выражение в работах Б.Г. Соколова (см.: Соколов Б. Г.

случаях «история» рассматривается в качестве культурно обусловленного феномена, в качестве универсалии *западной* культуры, как специфическая особенность иудео-христианского культурно-исторического типа сознания. История с большой буквы («всемирная история» в гегелевском смысле) объявляется «мифом» европейской цивилизации. Макаров, отмечая парадоксальное сходство трактовок истории в традиционализме и в философском постмодернизме, усматривает источник этого сходства в *нигилистической* направленности этих течений современной мысли¹. Несмотря на явно выраженную противоположность исходных презумпций, традиционализм и «постмодернизм» сходятся в отрицании исторической обусловленности человеческого существования.

Следует, однако, отметить и существенные различия в трактовке соотношения истории и традиции: в неклассической философии развенчание идеи Истории проводится во имя принципа «универсальной историчности» (во имя историзации и «релятивизации» сущностей), а традиция растворяется в культуре и сводится к сугубо человеческому уровню существования; в традиционализме же «десакрализация» Истории связывается с сакрализацией традиции, с открытием измерения изначальной, примордиальной Традиции и с вынесением её за пределы исторического (и человеческого) бытия.

Таким образом, традиционализм и неклассический (универсальный) историзм представляют собой два противоположных подхода к проблеме «история и традиция». Эти противоположности, однако, имеют *общее* основание. В качестве такового выступает утвердившееся в западноевропейской метафизике понимание истории как процесса изменения и развития во времени. Постметафизиче-

Культура и традиция // Метафизические исследования. Вып. 4. Культура. СПб.: Алетейя, 1997. С. 27-49; Соколов Б. Г. Гипертекст истории. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001) и В. Н. Сырова (см.: *Сыров В. Н.* В каком историческом сознании мы нуждаемся: к методологии подхода и практике использования // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. № 1 (21). С. 183-190; *Сыров В. Н.* Введение в философию истории: Своеобразие исторической мысли. М.: Водолей Publishers, 2006).

¹ «Авангардистский девиз “Вперед к децентризму” и традиционалистский “Назад к архаизму” – две маски одного явления, которое в философской литературе получило название нигилизм» (Макаров А. И. Традиция против истории в философии современного европейского традиционализма // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2001. Вып. 6. С. 277).

ская философия истории, оставаясь в рамках негативной стратегии критики метафизики, делегитимируя «метанарративы» Истории и Прогресса, тем не менее, остаётся *негативно зависимой* от метафизики. В этой связи представляется актуальным обращение к герменевтической философии, которая разрабатывает *неметафизическое* понимание времени и истории и позволяет преодолеть крайности традиционализма и историзма (антитрадиционализма) в трактовке феномена традиции.

2.4. Принцип историзма в контексте русской метафизики всеединства. С. Л. Франк

В работе «Духовные основы общества» (1930 г.) Франк определяет место философии истории в общей системе философского знания и указывает на необходимость преодоления принципов историзма и телеологизма в понимании истории и общества, но не разрабатывает сколько-нибудь целостное и содержательное историческое учение.

В подходе к проблеме единства истории Франк отвергает две крайних позиции. Одна из них представлена *историзмом*, другая – *телеологизмом*.

В самом общем смысле под «историзмом» понимается «представление об изменчивости, текучести всех общественных явлений, об отсутствии неизменных форм и условий социальной жизни»¹. Историзм определяется Франком как социально–философский *релятивизм*. Доля истины, содержащаяся в историзме, состоит в утверждении конкретно-исторического своеобразия и самобытности отдельных культур, эпох, исторических событий. Франк обращает внимание на тот факт, что именно сторонники историзма впервые поставили под вопрос характерное для философии Просвещения абстрактно-рационалистическое представление о «естественном праве» и «естественном состоянии». Однако, разоблачая абстрактно-рационалистический подход к пониманию общества и истории, сторонники историзма впадают в другую крайность, отрицая саму

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 26.

возможность философского постижения всемирной истории как целостности.

Поскольку историзм претендует на статус абсолютной, сверх-исторической истины и целостного мировоззрения, он оказывается внутренне противоречивой установкой: «Есть внутреннее противоречие в том, чтобы выдавать относительность всех человеческих истин за абсолютную истину, утверждать общую теорию о невозможности никакой общей теории»¹. Франк предлагает посмотреть *исторически* на принцип историзма, увидеть в нём порождение определённых культурно-исторических условий, выражение состояния умов определённой эпохи: «Исторический релятивизм есть продукт безверия, слепота к вечному и непреходящему, охватившая нашу эпоху. В нём выразилось глубокое своеобразие нашей эпохи, и притом именно ее ограниченность и бессилие в отличие от прежних эпох»².

Против принципа историзма, полагает Франк, свидетельствует не только логика, но и сам факт возможности исторического познания. При совершенной разнородности исторических эпох знание о прошлом не могло бы иметь никакого значения для понимания настоящего, «не расширяло бы наш умственный кругозор, не помогало бы нам ориентироваться в жизни»³.

Последовательный историзм делает невозможным и ненужным не только историческое познание, но и само историческое бытие. Внутренняя противоречивость историзма как исторического релятивизма заключается в том, что полное отождествление реальности как таковой с реальностью *исторической* приводит к тому, что сама история заканчивается, подходит к концу: «История есть и творится именно потому, что люди верят во что-то иное, чем сама история»⁴. История возможна благодаря соотнесённости человека с *внеисторическим*, благодаря его устремлённости к *сверхисториче-*

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 26.

² Там же. С. 27.

³ Там же.

⁴ Там же.

скому. Отказ от идеи внеисторического есть отказ и от идеи истории¹.

Исторический процесс понимается у Франка как *путь к надысторическому*. В этом можно обнаружить сходство с трактовкой истории в экзистенциальной философии Карла Ясперса². История как специфическая реальность возможна благодаря соотнесённости человека с надысторическим, сверхисторическим. Человек может творить историю и существовать в истории лишь благодаря тому, что он испытывает «неудовлетворённость историей», стремится преодолеть её, выйти за её границы.

Если историцизм отвергает возможность постижения истории как целостности, жертвуя единством ради утверждения конкретно-исторического многообразия, то в телеологически ориентированных версиях философии истории, напротив, ценность исторической конкретики нивелируется в рамках абстрактной, спекулятивной схемы всемирной истории. Наиболее последовательное своё выражение этот тип историософии находит в гегелевской системе абсолютного идеализма. Назначение философии истории Гегель усматривал в том, чтобы постичь конечную цель исторического развития человечества и соотнести с этой целью всю историческую конкретику³. Этот тип историософских построений объявляется Франком ложным на том основании, что в нём «обесценивается» историческое прошлое и делается излишним историческое познание как таковое.

Историософские построения телеологического типа, согласно Франку, опираются на веру в прогресс. Суждения о «прогрессивности» или «реакционности» тех или иных явлений общественно-исторической жизни становятся возможными благодаря постулированию *конечной цели всемирной истории*⁴, которая мыслится как «идеально-завершённое состояние», достигнутое в настоящем или достижимое в будущем. «Все сменяющиеся исторические эпохи

¹ См. об этом: Дёмин И. В. Философия истории в постметафизическом контексте. Самара: Самар. гуманит. акад., 2015. С. 39.

² Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 277.

³ Каримский А. М. Философия истории Гегеля. М.: Изд-во МГУ, 1988. С. 77.

⁴ См.: Дёмин И. В. Русский космизм в перспективе трансгуманизма. Самара: Глагол, 2014. С. 110-111.

суть лишь последовательные этапы на пути продвижения к этой цели»¹. Крайности «историзма» и телеологизма, таким образом, сходятся в отрицании возможности и необходимости исторического познания, основанием которого является осознание ценности исторически конкретного.

Телеологические версии философии истории имеют ярко выраженный спекулятивный, абстрактно-рационалистический характер. Франк справедливо замечает, что все попытки постичь конечную цель исторического развития человечества (предсказать и описать «конец истории») неизбежно остаются совершенно произвольными фантазиями². В историософских построениях такого рода выражаются либо личные симпатии авторов, либо (по большей части) стремления и упования определённой исторической эпохи, «которые – по сравнению с историческим целым – всегда относительно и преходящи»³. В телеологических историософских концепциях роль конечной цели «всемирно-исторического процесса» выполняют цели сегодняшнего дня. Франк показывает историческую обусловленность универсализма телеологических и прогрессистских версий всемирной истории.

Спекулятивной историософии телеологического типа Франк противопоставляет «конкретно–синтетическую философию истории», онтологическим основанием которой выступает *метафизика всеединства*.

Главное отличие данного типа историософии от телеологических построений классической философии истории заключается в трактовке *смысла истории*. «Если история вообще имеет смысл, то он возможен, лишь если каждая эпоха и каждое поколение имеет своеобразное собственное значение в ней, является творцом и соучастником этого смысла»⁴. Франк, вслед за Карсавиным⁵, утверждает *самоценность* каждой исторической эпохи и культуры. Идея Гегеля о «хитрости мирового разума», использующего отдельных исторических деятелей и целые народы в качестве «средства» для

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 27.

² Там же. С. 29.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 30.

⁵ Карсавин Л. П. Философия истории. СПб.: АО Комплект, 1993.

реализации своих целей, всегда была чужда русской метафизике всеединства.

Исходная презумпция конкретно-синтетической философии истории заключается в понимании истории как выражения «сверхвременного единства духовной жизни человечества»¹. Франк проводит аналогию между биографией отдельной личности и всемирной историей как «биографией» (автобиографией) всеединого человечества. Он отмечает, что задача биографического повествования не в том, чтобы показать, каким путём человек приходит к своему высшему достижению («цели жизни»), но в том, чтобы «постигнуть единый образ человеческой личности»². Чтобы писать биографию, совсем не обязательно знать, чем закончился жизненный путь той или иной личности. Написание же *автобиографии* вообще не предполагает знания финала. Аналогичным образом создание теории всемирной истории совсем не обязательно должно опираться на знание цели истории и её финала. Задача историософии как «обобщающего, синтетического понимания истории» заключается в том, чтобы «постигнуть разные эпохи жизни человечества как многообразное выражение единого духовного существа человечества»³.

Философию истории Франк определяет как «конкретное самосознание человечества», в котором оно, обзревая «все перипетии и драматические коллизии своей жизни, все свои упования и разочарования, достижения и неудачи»⁴. Так понятая философия истории представляется Франку логически вполне осуществимой, в отличие от телеологически ориентированных версий историософии, которые содержат в себе логические противоречия.

История как целостность, история в её завершённости, согласно Франку, нам никогда не дана и дана быть не может, но это не означает, что она вообще недоступна для нашего понимания и осмысления. Всё дело заключается в *характере* той целостности, которую образует общество, общественная жизнь. Под «целым» здесь понимается не просто сумма или внешняя совокупность всех частей, но «сверхвременное существо жизни». Такого рода целое

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 30.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

имплицитно присутствует в каждой своей части и проявляется на любом отрезке исторического бытия¹. Общество рассматривается Франком как соборная целостность, «сверхвременное единство человеческих поколений»². Такое понимание общества имеет существенное значение для философии истории.

История, согласно Франку, есть нечто большее, нежели временная последовательность событий, эмпирически фиксируемых и познаваемых состояний и форм социальной жизни. Если бы история была только временной последовательностью событий, философия истории была бы невозможна и не нужна. Историю в целом и всякое историческое состояние Франк предлагает рассматривать как выражение жизни «сверхвременного единства человеческого духа». Трактровка истории с позиций метафизики всеединства была детально разработана другим русским философом – Л. П. Карсавиным³.

Предметом философии истории, согласно Франку, является не исторический процесс как временная последовательность изменений, но «история как символ и выражение сверхвременного, цельного существа человеческого духа»⁴. Философия истории поэтому возможна только на почве социальной философии, а последняя должна опираться на метафизику всеединства. Взгляд на историю с точки зрения сверхвременной целостности помимо прочего предполагает, что в контексте социального бытия и в структуре историософского знания настоящее и будущее не могут обладать никаким приоритетом по сравнению с прошлым. Если телеологическая философия истории рассматривала прошлое и настоящее сквозь призму будущего (цели), то в контексте философии всеединства Франка и прошлое, и настоящее, и будущее полагаются в качестве онтологически равноправных проявлений сверхвременной целостности человеческого духа. Философское истолкование истории должно осуществляться через *отнесение* прошлого (традиций, историче-

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 31.

² Там же. С. 63.

³ См. об этом: Дёмин И. В. Обоснование методологии исторического познания в метафизике всеединства Л. П. Карсавина // Аспирантский вестник Поволжья. 2015. № 3-4. С. 87-94.

⁴ Франк С. Л. Духовные основы общества. С. 31.

ского опыта), настоящего (актуальной деятельности) и будущего (проектов и целей) к сверхвременной целостности, которая имплицитно всегда уже присутствует в каждом фрагменте общественно-исторической жизни.

Таким образом, в контексте метафизики всеединства Франка единство истории не может быть постигнуто через приписывание всем народам и культурам одной, общей для них цели. Цели всемирной истории, постулируемые философами, сами оказываются преходящими и исторически обусловленными. В метафизике Франка всемирная история мыслится как биография (автобиография) всеединого человечества. Сверхэмпирическое и сверхисторическое единство человеческого общества в метафизике всеединства выступает в качестве первичной реальности.

2.5. Критика историзма с позиций классической философской традиции. Лео Штраус

Штраус и в России, и на западе известен, главным образом, как политический мыслитель, возродивший традицию классической политической философии¹, и один из теоретиков неоконсерватизма. Философско-исторические взгляды Штрауса известны в меньшей степени, а между тем, именно трактовка истории и принципа историзма во многом определяет своеобразие его политической философии.

В чём усматривает Штраус сущность историзма? Сложность ответа на этот вопрос заключается в том, что термин «историзм» (*Historicismus*) используется в текстах Штрауса для обозначения двух различных установок. Одну из них можно условно обозначить как «наивный историзм», другую – как «критический историзм». В самом общем смысле различие между этими двумя типами историзма

¹ См.: *Janssens D.* Between Athens and Jerusalem. Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought. Albany: State University of New York Press, 2008; *Norton A.* Leo Strauss and the Politics of American Empire. Yale: Yale university press, 2004; *Pangle Thomas L.* Leo Strauss an introduction to his thought and intellectual legacy. Baltimore: JHU Press, 2006; *Smith S.* Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism. Ch.: University of Chicago press, 2006.

сводится к тому, что наивный историзм претендует на статус универсального принципа человеческого мышления, тогда как историзм критический позиционируется в качестве выражение духа определённой (современной) исторической эпохи. Первый тип историзма представлен гегелевской историософией, философией немецкого романтизма, исторической школой права. Критический историзм представлен, главным образом, в экзистенциально-герменевтической философии XX в., прежде всего, в философских построениях Хайдеггера и Гадамера. Штраус выдвигает различные критические аргументы в зависимости от того, о каком типе историзма идёт речь.

Историзм, согласно Штраусу, не является лишь одной из многочисленных философских школ современности, историзм – это «мощная движущая сила, оказывающая влияние на всю современную философскую мысль»¹. В определённом смысле историзм есть выражение духа современной эпохи: «В той степени, в которой мы вообще можем говорить о духе времени, мы с уверенностью можем утверждать, что историцизм – это дух нашего времени»². Историзм создаёт новую ситуацию для философии вообще и для политической философии в частности.

Историзм рассматривается Штраусом в качестве *вызова*, с которым столкнулась современная философия. Своей высшей точки историзм, согласно Штраусу, достигает в европейском (германском) *нигилизме*. В статье «Германский нигилизм»³ Штраус отмечает, что проистекающая из историцистской философии идея культурно-исторической обусловленности науки является *нигилистической* по своей сути: «Кто бы ни признавал, к примеру, идею нордической, германской или фаустовской науки, тем самым он, как минимум, отвергает саму ее идею. Различные “культуры” могут создавать различные виды “науки”, но лишь один из них может быть подлинным, может быть Наукой»⁴.

¹ Штраус Л. Введение в политическую философию. М.: Логос, Праксис, 2000. С. 103.

² Там же.

³ Штраус Л. Германский нигилизм // Политико-философский ежегодник. Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2013. С. 182-205.

⁴ Штраус Л. Германский нигилизм. С. 195.

Сущность историзма заключается не в том, что он ставит под вопрос ту или иную философскую систему, но в том, что он исключает возможность существования философии как таковой. Штраус исходит из наличия в истории философии фундаментальных проблем, которые «сохраняют свою идентичность при всех исторических изменениях, как бы они ни затмевались временным отрицанием их значения и как бы ни были изменчивы или предварительны все человеческие решения этих проблем»¹. Сам факт усмотрения в истории философии универсальных проблем (таких, как, например, проблема справедливости в политической философии) освобождает человеческий ум от исторической ограниченности и возвышает мыслителя над конкретно-исторической ситуацией. Тем самым Штраус возвращается к первоначальному, сократовскому пониманию философии. Философия есть *знание о незнании*, или, другими словами, осознание фундаментальных проблем и фундаментальных альтернатив их решения. В разные эпохи и разными мыслителями эти проблемы понимались и решались по-разному, осознавались с большей или меньшей ясностью. Однако возможность усмотрения «вечных» проблем философии сама по себе уже свидетельствует о том, что человеческая мысль способна преодолеть свою историческую ограниченность.

Ориентация Штрауса на классический тип философской рефлексии отчётливо просматривается в следующем фрагменте: «Философия возможна только в том случае, если существует некий абсолютный или естественный кругозор, в отличие от исторически изменяющихся кругозоров или пещер»². Примечательно обращение Штрауса к платоновской метафоре «пещеры»: философия возможна лишь в том случае, если человек *в принципе* способен выбраться из «пещеры», трансцендировать собственную историческую обусловленность. «Человек хотя не способен к постижению мудрости, или к полному пониманию целого, но способен знать, что он не знает, т. е. способен к восприятию фундаментальных проблем»³. Такое понимание философии предопределяет неприятие Штраусом истори-

¹ Штраус Л. Естественное право и история. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 37.

² Там же. С. 39.

³ Там же.

цизма, который стремится навсегда запереть человеческий разум в «пещере» исторической эпохи или культуры.

Суть историзма Штраус усматривает в невозможности сохранить различие между собственно *философскими* и *историческими* (и культурологическими) вопросами. Различие между *философией* и *историей философии* было конститутивным и основополагающим для всей классической философской традиции. Первым, кто продемонстрировал относительность этого различия, обосновав сущностное единство философии и истории философии, был Гегель. Гегель в своих историософских построениях, как известно, исходил из идеи «конца истории», рассматривая собственную историческую эпоху как «абсолютный момент, конец значимого времени»¹. Признавая историческую обусловленность всякой философской системы прошлого (каждое философское учение есть выражение духа той или иной эпохи), Гегель делал исключение для собственной философской системы. Гегель, по словам Штрауса, «примирил “открытие Истории” <...> с философией в изначальном значении слова»². Именно с Гегеля начинается триумфальное шествие историзма, хотя предпосылки для «открытия истории» в новоевропейской философии складывались, согласно Штраусу, на протяжении XVII–XVIII вв.

Штраус выделяет два исходных предположения, на которых базируется всякая историцистская доктрина: 1) несводимость исторической реальности к природному бытию и 2) отсутствие в истории «естественных» и самоотждествленных объектов, доступных для объективного познания, аналогичного познанию естественнонаучному.

1) «История» рассматривается в историзме как особый *бытийный регион*, отличный от природы. Сторонник историзма исходит из непреодолимой границы между «миром истории» и «миром природы». История понимается как универсум, несводимый к природе и необъяснимый средствами естественнонаучного познания³. Историзм открывает историю в качестве особого *измерения действ-*

¹ Штраус Л. Введение в политическую философию. С. 97.

² Там же. С. 134.

³ Там же. С. 105.

вительности, тем самым делая возможным существования такой области знания, как *философия истории*.

2) Любая сознательная реконструкция исторического события или философского учения прошлого неизбежно приводит к существенной модификации реконструируемого. Это связано с тем обстоятельством, что каждое учение сущностно соотносится с определённой исторической ситуацией и эпохой¹. В этом смысле переписывание истории мысли *имманентно* самой истории мысли и является её неотъемлемым структурным компонентом.

Сердцевину всякой историцистской концепции составляет презумпция исторической (культурно-исторической) обусловленности всякой философской системы. Так, например, в области политической философии, которая всегда приоритетно интересовала Штрауса, разнообразие противоречащих друг другу и даже взаимоисключающих концепций, с точки зрения историзма, должно рассматриваться как *следствие* разнообразия исторических и политических ситуаций. С позиций историзма та или иная конкретная версия политической философии, порождённая определёнными историческими условиями, не может претендовать на универсальную значимость.

Наиболее последовательные историцисты полагают, что универсальные вопросы традиционной философии не могут быть не только решены, но даже *поставлены*. Это связано с тем обстоятельством, что исторически обусловленными являются не только *ответы*, но и сами *вопросы*. Принцип историзма требует признать историчность не только каждого отдельно взятого философского учения, но и *философии как таковой*: «Поскольку универсальные вопросы традиционной философии не могут быть отброшены без отказа от самой философии, то она сама и сами ее универсальные вопросы “исторически обусловлены”, то есть сущностно соотносятся с определенным “историческим” типом, например, с западным человеком или с греками и их интеллектуальными приемниками»². Историзм, таким образом, неизбежно входит в противоречие с самой идеей философии. Речь идет о противоречии между претензией

¹ Штраус Л. Введение в политическую философию. С. 105.

² Там же.

философии на внеисторическое постижение истины и её неизбежной исторической обусловленностью.

Согласно историзму, ни один ответ на универсальный философский вопрос не может иметь универсальной значимости и не является окончательным. Однако, провозглашая этот тезис, сторонники историзма, как уже неоднократно отмечалось в философии XX в., впадают в противоречие, полагая невозможность разрешения философских вопросов в качестве *универсальной и внеисторической истины*. «Только при одном условии, – отмечает Штраус, – историцизм мог бы претендовать на то, что он порвал со всеми претензиями на окончательность, если бы он представил историцистский тезис не просто как истинный, но как *истинный лишь на время*»¹ (курсив мой – И. Д.). Речь идёт о том, что сторонник историзма должен осознать историческую обусловленность не только точки зрения классической (неисторической) философии, но и собственной точки зрения, иными словами, «историцизм должен быть применен к самому себе»².

Штраус подчёркивает, что «если историцистский тезис верен, то мы не сможем избежать того вывода, что этот тезис “историчен” или действителен, в силу своей многозначности, только для особой исторической ситуации»³. Наивный или догматический историзм, таким образом, трансформируется в историзм *критический*, который более не претендует на статус универсального принципа и окончательной истины. Будучи историзированным, принцип историзма оказывается соотнесенным уже не с человеческим бытием *как таковым*, но лишь с условиями существования *современного* человека. Такая трансформация историзма допускает и даже подразумевает, что «он будет заменен в свое время позицией, которая не является более историцистской»⁴. Одно из важных направлений критики историзма в философии Штрауса, таким образом, заключается в *деуниверсализации* этого принципа.

Особое внимание Штраус уделяет вопросу о происхождении принципа историзма в новоевропейской философии, генезисе «идеи

¹ Штраус Л. Введение в политическую философию. С. 116.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 117.

истории». Противопоставление двух типов философской рефлексии, классической неисторической философии и историзма нового времени, проходит красной нитью сквозь все рассуждения Штрауса о политической философии и естественном праве.

Ключевую роль в разложении классической философской традиции и становлении историцистских концепций сыграла утвердившаяся в новое время *идея прогресса*. Суть её в том, что более позднее по времени считается более зрелым и совершенным. Штраус отмечает, что поскольку историзм появляется позже, чем неисторичная политическая философия, у некоторых мыслителей складывается обманчивое впечатление, будто «сама история вынесла решение в пользу историцизма»¹. В основании этого заблуждения лежит ничем не подкреплённая вера в неизбежность и неуклонность прогресса.

Прогрессистские теории XVIII и XIX вв. (французские просветители, Гегель, Конт) рассматриваются Штраусом как важнейший этап на пути становления современного историзма. Вера в прогресс «стоит на полпути между неисторическим взглядом философской традиции и историцизмом»², а «“рационализм” XVII и XVIII столетий был в основе своей куда более “историчным”, нежели “рационализм” до-современной эпохи»³. В чём Штраус усматривает сходство прогрессистских теорий исторического развития с классической философской традицией, представленной философскими системами Платона, Аристотеля, Декарта, Спинозы? Главное сходство заключается в признании неизменных (субстанциальных) и универсально значимых критериев, не требующих и не предполагающих *исторического* и эмпирического обоснования. В то же время прогрессистские теории всемирной истории отклоняются от классической философской традиции в том, что постулируют «поступательное движение мышления и институтов по направлению к порядку, полностью согласующемуся с определенными универсальными требованиями человеческого величия»⁴. Ключевая роль в

¹ Штраус Л. Введение в политическую философию. С. 107.

² Там же. С. 111.

³ Там же. С. 114.

⁴ Там же. С. 111.

движении от классического субстанциализма к историзму принадлежит Гегелю, который осуществил «синтез» философии и истории.

Сторонники историзма, продолжая начинание французских просветителей и Гегеля, делают следующий шаг на пути дальнейшего разрыва с классической философской традицией. Представители раннего историзма (немецкая историческая школа) подвергли прогрессистские теории *исторической* (но не философской) критике. Они показали, что «прогрессистский» взгляд на историю «основывался на совершенно недостаточном понимании прошлого»¹. В контексте прогрессистских схем прошлое не может быть понято само по себе, оно может быть осмыслено лишь как *подготовка к настоящему*. В рамках такого подхода философские системы прошлого оцениваются в свете более поздних открытий и изобретение, их значения определяется их «вкладом» в современное миропонимание. «Понимать мыслителей прошлого лучше, чем они сами себя понимали» – такова господствующая установка прогрессизма.

Позитивное значение историзма Штраус усматривает в том, что вера в прогресс и идея прогресса были подвергнуты обоснованной исторической критике, главным мотивом которой было стремление к адекватному осмыслению прошлого. Однако историзм первой половины XIX вв., направленный против просвещенческой идеи прогресса, в ходе дальнейшего развития был заменен не неисторической философией, но более изощённой и радикальной формой историцизма. Штраус не приводит примеров «радикального историзма», однако, можно обоснованно предположить, что речь идёт об историцистских концепциях Дильтея, Шпенглера, Кроче, Коллингвуда и (с некоторыми оговорками) Гадамера. Историзм здесь приобретает черты *исторического релятивизма*. «Типичный историцизм XX века настаивает на том, что каждое поколение по-своему истолковывает прошлое, основываясь на своем собственном опыте и с прицелом на свое собственное будущее»². Это уже не созерцательный, но «активистский» историцизм³. Главный тезис активистского историцизма заключается в том, что история всякий

¹ Штраус Л. Введение в политическую философию. С. 111.

² Там же. С. 104.

³ Там же.

раз неизбежно переписывается в свете настоящего и в связи с проектами будущего.

Штраус полагает, что современный историцизм (исторический релятивизм), отрицая прогрессистские схемы «всемирной истории», господствовавшие в европейской философии истории XVIII и XIX вв., генетически восходит именно к этим схемам. Сторонники современного историцизма часто обвиняют представителей классической неисторической философии и носителей идеи прогресса в догматизме. Штраус отвергает это обвинение, замечая, что философ-историцист «не менее, а куда более догматичен, чем средний философ прошлого»¹.

Осознание философом-историцистом собственной исторической обусловленности само по себе не является аргументом в пользу того, что «его философская рефлексия стоит на более высоком уровне, нежели у философов, особо не озабоченных своей исторической ситуацией»². Штраус склонен полагать, что современный сторонник историцизма «куда более подвержен убеждениям и “течениям”, господствующим в его веке, и захвачен ими»³ именно в силу того, что он отказался от намерения смотреть на вещи *sub specie aeternitatis*. Таким образом, историцизм нельзя рассматривать как более высокий уровень философской рефлексии по сравнению с «наивной» классической неисторической философией.

Остановимся теперь на основных аргументах Штрауса против историцизма, понятого как исторический релятивизм. О некоторых возражениях мы уже упоминали в ходе рассмотрения трактовки сущности и генезиса историцизма в политической философии Штрауса. Все возражения Штрауса против историцизма можно условно разделить на две группы. К первой можно отнести те аргументы, которые оспаривают не само содержание принципа историцизма, но приписываемое этому принципу значение в контексте философского и научного познания. Ко второй группе можно отнести содержательные возражения против историцизма.

¹ Штраус Л. Введение в политическую философию. С. 115.

² Там же.

³ Там же.

1.1. Первое и наиболее формальное возражение заключается в том, что *историзм не может приниматься как нечто само собой разумеющееся, самоочевидное, не нуждающееся в обосновании.*

Признавая относительную правоту *критического* историзма, Штраус полагает, что так называемое «открытие Истории» в европейской философии нового времени было не столько *открытием*, сколько *изобретением*. Если исходить из того, что история (историчность) является исходным и фундаментальным измерением человеческого бытия, которое долгое время ускользало от внимания классической философской мысли, это неизбежно приведёт к крайнему историзму, к историческому релятивизму. Выдвинув тезис, что историзм не является чем-то само собой разумеющимся, Штраус формулирует следующий вопрос: «Не было ли то, что приветствовалось в XIX веке как открытие, на самом деле изобретением?»¹. Вопрос этот по существу является риторическим, поскольку положительный ответ на него предопределён всем ходом рассуждений Штрауса.

Окончательное утверждение принципа историзма в европейской философии, как известно, связано с критикой гегелевской трактовки философии истории и истории философии в «философии жизни» (Ницше, Дильтей). Гегелевская историософия занимала промежуточное положение между классической (субстанциалистской) философской традицией и собственно историзмом.

Штраус показывает, что отказ от гегелевского взгляда на историю и признание правомерности дильтеевской трактовки истории философии как «анархии философских систем», не является аргументом в пользу самоочевидности историзма: «Если “анархия систем”, демонстрируемая историей философии, что-нибудь и доказывает, то только лишь наше незнание самых важных тем (о незнании которых нам может быть известно и без историзма), и тем самым она доказывает необходимость философии»². «Анархия философских систем» свидетельствует не в пользу самоочевидности историзма, но (косвенным образом) в пользу признания необходимости неисторической философии, философии классического типа. Штраус показывает, что историзм представляет собой не исходную пред-

¹ Штраус Л. Естественное право и история. С. 37-38.

² Штраус Л. Введение в политическую философию. С. 107.

посылку познания общества и культуры, которую следует принимать в качестве самоочевидности, историзм представляет собой *проблему*, которую невозможно осмыслить и разрешить *исторически*. Историзм должен быть осознан как *философская* проблема и философский вызов.

1.2. Другое возражение Штрауса сводится к тому, что *историзм не является закономерным выводом из беспристрастного изучения истории философии*. Историзм вообще не может быть обоснован *исторически*, установлен с помощью исторических свидетельств в ходе исторических исследований: «Было бы ошибкой думать, что историцизм мог бы быть результатом беспристрастного изучения истории философии, и в особенности истории политической философии»¹. Тезис об историчности всех способов и форм человеческого бытия, историчности философской и научной мысли, историчности истины не может рассматриваться в качестве *исторически обоснованного* положения. Принцип исторической обусловленности философского мышления отсылает не к историческим фактам, но к определённого типа философского мышления. Исходные основания, на которые опирается историзм, оказываются ничуть не менее «спекулятивными», чем основания той или иной неисторической философской концепции.

1.3. Ещё одно возражение из этой группы заключается в том, что *понимание генезиса и исторической обусловленности того или иного философского учения не исключает возможной истинности этого учения*. Согласно историзму, главным содержанием историко-философского исследования должно стать *прояснение контекста*, исторических условий возникновения того или иного философского учения. Однако, как показывает Штраус, прояснение отношений между учением и историческим контекстом его возникновения само по себе ещё недостаточно для вынесения суждений об истинности или ложности данного учения. Понимание генезиса и историко-культурного контекста возникновения учения, на котором настаивают историцисты, само по себе ничего не может сказать в пользу истинности или ложности данного учения. Тот факт, что ка-

¹ Штраус Л. Введение в политическую философию. С. 113.

ждое учение возникает в определённом контексте, «совсем не доказывает того, что ни одно учение не может быть просто истинным»¹.

Теперь перейдём к содержательным возражениям Штрауса против историзма. Если приведённые выше «формальные» аргументы не выдают в явном виде собственных философских симпатий Штрауса, то содержательная критика историзма осуществляется им с позиций классической философской мысли, в свете сократовского понимания философии как знания о незнании.

2.1. Первое содержательное возражение против принципа историзма может быть сформулировано следующим образом: *историзм неявно опирается на идею прогресса, которую громогласно ниспровергает*. Данный аргумент направлен по преимуществу против «наивного» или догматического историзма и едва ли может быть применён к историзму критическому. Штраус подчёркивает, что «современная мысль во всех своих формах, прямо или косвенно, обусловлена идеей прогресса»². Под «современной мыслью» он понимает, прежде всего, различные формы историзма.

Историзм описывается Штраусом как «гораздо более экстремальная форма новой посюсторонности, чем был Французский радикализм XVIII века»³. Несмотря на то, что в немецком романтизме и исторической школе права просветительские схемы исторического развития, основанные на вере в прогресс, подвергаются критике с исторических и идеологических (консервативных) позиций, идея прогресса здесь продолжает подспудно определять философскую мысль. Историст убеждён в превосходстве своей точки зрения над (неисторической) точкой зрения мыслителей прошлого. В этом историзм разделяет основное заблуждение прогрессизма. Историзм является законным наследником Просвещения, несмотря на то, что отвергает идею прогресса и веру в научный разум⁴.

Признавая относительную правоту историзма, Штраус формулирует вопрос: почему современная философия (в отличие, например, от философии средневековой) нуждается в историко-

¹ Штраус Л. Введение в политическую философию. С. 109.

² Там же. С. 120.

³ Штраус Л. Естественное право и история. С. 21.

⁴ Руткевич А. М. Политическая философия Л. Штрауса // Штраус Л. О тирании. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 17.

философских и исторических исследованиях? Ответ кроется в том обстоятельстве, что вся современная философия прямо или косвенно обусловлена *идеей прогресса*. В этой связи Штраус говорит о необходимости провести различие между унаследованным знанием и знанием, полученным самостоятельно. В условиях господства прогрессивистской парадигмы, которая даёт о себе знать и в современном историзме, второй тип знания всё более утрачивает своё ключевое значение¹. Противодействие этой тенденции, требует от философа и учёного специального усилия по «преобразованию унаследованного знания в подлинное посредством оживления его исходного открытия и по распознаванию подлинных и фальшивых элементов того, что претендует быть унаследованным знанием»². Задача историко-философского исследования и философской критики философских учений прошлого, с точки зрения Штрауса, как раз и заключается в «оживлении» унаследованного знания.

2.2. Следующее возражение заключается в том, что *принцип историзма не позволяет обосновать возможность адекватного понимания прошлого*. Это возражение выдвигается Штраусом в ходе рассмотрения вопроса о критериях адекватной интерпретации философских учений прошлого. Упрёк в неадекватной интерпретации исторических событий и текстов, на первый взгляд, может вызвать недоумение, поскольку именно сторонники историзма всегда отстаивали идею самоценности прошлого и предостерегали от соблазна видеть в нём только «ступень» на пути к настоящему. Тем не менее, тезис о том, что адекватное понимание прошлого (в том числе и философских учений прошлого) возможно только на основе историзма, ставится Штраусом под сомнение.

Какая интерпретация учений прошлого может считаться адекватной? С точки зрения Штрауса ответ на данный вопрос может быть только один: «Адекватная интерпретация – это такая интерпретация, которая понимает мысль философа так же, как он понимал ее сам»³. Штраус усматривает подлинную задачу историка мысли в том, чтобы понять мыслителей прошлого *так, как они понимали сами себя*, и «оживить их мысль согласно их собственной

¹ Штраус Л. Введение в политическую философию. С. 120.

² Там же.

³ Там же. С. 111.

интерпретации»¹. В этом же заключается и единственно возможная «объективность» в историко-философском исследовании.

Историзм, вопреки первоначальному намерению сторонников этого принципа, парадоксальным образом исключает возможность исторической точности и объективности. Историзм утверждает необходимость понимания мыслителей прошлого в *исторической* манере, тогда как сами они понимали (или могли понимать) себя в *неисторическом* духе. С точки зрения историциста, они просто «не осознавали» собственной историчности. Историцист же её осознаёт и в этом смысле понимает мыслителей прошлого лучше, чем они сами себя понимали. Сторонник историзма убеждён в своём превосходстве по сравнению с мыслителями прошлого. Однако, как подчёркивает Штраус, «наше понимание мысли прошлого может быть тем более адекватным, чем менее историк убежден в превосходстве своей точки зрения или чем более он подготовлен принять возможность того, что ему придется научиться чему-то не просто о мыслителях прошлого, а от них»².

Историцисты часто ссылаются на неустранимую множественность различных (и даже несовместимых друг с другом) интерпретаций тех или иных философских учений прошлого как на аргумент в пользу безальтернативности историзма. Однако возможность различных интерпретаций любого философского учения прошлого сама по себе не свидетельствует в пользу историцизма³.

2.3. Последнее и самое фундаментальное возражение, на которое обращали внимание и другие философы XX в. (в частности Э. Гуссерль и С. Л. Франк), заключается в указании на *самопротиворечивый* характер историзма. Историзм, будучи отрицанием универсалистских притязаний классической философии, оказывается внутренне противоречивой установкой в той степени, в которой он претендует на статус универсального принципа познания и практической деятельности.

Историзм, претендующий на статус универсального принципа, основан на *транс-исторической* точке зрения, как и любая доктрина естественного права, которую он отвергает: «Утверждая, что

¹ Штраус Л. Введение в политическую философию. С. 112.

² Там же.

³ Там же.

всякая человеческая мысль или, по крайней мере, всякая значимая человеческая мысль исторична, историзм признает, что человеческая мысль способна достигнуть некоего весьма важного соображения, которое универсально действенно и которое никак не будет задето никакими будущими неожиданностями»¹.

Историзируя принцип историзма, Штраус предлагает рассматривать его в качестве продукта определённых культурно-исторических условий и выражения состояния умов современной эпохи. Историзм должен быть избавлен от универсалистских притязаний, только в этом случае из инструмента разрушения философии и рациональности он станет важным аспектом критической рефлексии как таковой.

Подведём итог. Под «историзмом» в философской концепции Штрауса понимается принцип мышления, сводящий философские вопросы к вопросам историческим, и мировоззренческая установка, согласно которой признание культурно-исторической обусловленности всякой философской системы исключает возможность не только универсальных философских вопросов, но и универсальных философских ответов.

Штраус собирает воедино все основные возражения и аргументы, которые высказывались против историзма представителями различных философских течений XX в. Собственный вклад Штрауса в критику историзма заключается в том, что он убедительно показал: историзм как принцип мышления и установка в познании не может иметь *исторического* (фактического, эмпирического) обоснования. Историзм может иметь лишь философское, но не историческое обоснование. Аналогичным образом позиция историзма не может быть *опровергнута* историческими фактами, она может быть лишь *отвергнута* во имя какого-то иного (не менее фундаментального, чем историзм) философского принципа. Заслуга Штрауса заключается также в анализе и сопоставлении различных версий историцистской философии, в выявлении их общего знаменателя.

¹ Штраус Л. Естественное право и история. С. 29.

ГЛАВА II. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ КАК ГЕРМЕНЕВТИКА ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА

Наряду с лингвистическим (нарративным) поворотом одним из лейтмотивов современной философии истории оказывается обращение к понятию *исторического опыта*. «Исторический нарратив» и «исторический опыт» становятся своеобразными центрами притяжения в пространстве постметафизической философии истории и теории историописания.

Исторический опыт представляет собой относительно новый предмет изучения. Несмотря на это, данный концепт уже прочно закрепился в современной философии истории, что нашло отражение в многочисленных публикациях, посвящённых различным аспектам проблемы исторического опыта¹. В данной главе мы рассмотрим некоторые стратегии концептуализации исторического опыта в философии истории XX века.

1. Исторический опыт как опыт историописания.

Робин Джордж Коллингвуд

Одним из первых, кто обратил внимание на феномен исторического опыта в философии XX в., был английский философ и историк Робин Джордж Коллингвуд. Учитывая многозначность понятия «опыт», необходимо уточнить, что в контексте неклассической

¹ См.: Erfahrung und Geschichte: historische Sinnbildung im Pränarrativen / Ed. by Th. Breyer and D. Creutz. Berlin, N.Y.: De Gruyter, 2010. 372 p.; Гавришина О. В. «Опыт прошлого»: понятие «уникальное» в современной теории истории // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории. М., 2002. С. 328-350; Костякова Ю. Б. Исторический опыт: от понимания сущности к определению термина // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 12 (26). Ч. II. С. 98-105; Гурьянова А. В., Тихонов В. А. Социально-практический контекст функционирования исторического опыта // Вестник Самарского государственного университета. 2012. № 2.2 (93). С. 175-181; Герасимов О. В. Исторический опыт как опыт прошлого: содержание и структура // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2015. Т. 17. № 1-1. С. 188-191.

философии истории (и, в частности, у Коллингвуда) речь идёт не о непосредственном чувственном восприятии (такое применительно к прошлому невозможно), но о такой форме освоения действительности, при которой теория неотделима от практики, а познание – от деятельности¹. Однако в рамках такого (предельно широкого) понимания исторического опыта возможны различные трактовки истории и историописания.

Решающее значение для всякой философско-исторической концепции имеет вопрос о соотношении истории и природы, соответственно, исторического и естественнонаучного типов познания. В решении этого вопроса Коллингвуд стремится избежать двух крайних трактовок: натуралистической и историцистской². Первая представлена в позитивистской и эволюционистской версиях философии истории, вторая – в историософских концепциях Кроче и Джентиле³. Для натуралистических концепций характерна *внеисторическая* (естественнонаучная) точка зрения на *историю*, тогда как в историцизме представлена *историческая* (культурно-историческая) точка зрения на *природу*.

Исходный тезис и отправная точка рассуждений Коллингвуда – единство исторического бытия и исторического сознания. Согласно Коллингвуду, нет двух процессов: истории как «реального» процесса и исторического познания как «отражения» этого процесса в сознании историка. Исторический процесс изначально и есть *процесс мысли*: «Не существует особой разновидности процесса – исторического процесса и особого пути его познания – исторической мысли. Исторический процесс сам по себе есть *процесс мысли*, и он существует лишь в той мере, в какой сознание, участвующее в нем, осознает себя его частью»⁴. В своей трактовке истории Коллингвуд

¹ См.: Дёмин И. В. Проблема соотношения исторического опыта и исторического нарратива в постметафизической философии истории // Клио. 2014. № 8(92). С. 3-6.

² Под «историзмом» («историцизмом») в данном случае понимается «учение, которое провозглашает релятивность ценностей, философских теорий и исторического знания» (Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 195). Историзм близок к историческому редукционизму и релятивизму.

³ См.: Кроче Б. Теория и история историографии. М.: Языки русской культуры, 1998; Джентиле Дж. Введение в философию. СПб.: Алетейя, 2000.

⁴ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории: Автобиография. М.: Наука, 1980. С. 216.

возражает как идеалистической (гегелевской), так и натуралистической версиям философии истории. Мысль не является основанием исторического процесса, а исторический процесс нельзя рассматривать в качестве объективной предпосылки исторического познания. «Исторический процесс» и «историческое познание» – понятия соотносительные, одного нет без другого.

Из констатации единства истории как процесса и исторического познания естественным образом следует положение о том, что всякая история есть *современная* история. Поскольку история представляет собой «воспроизведение мысли прошлого в сознании историка»¹, постольку понять прошлое *исторически* – значит включить его в контекст современной мысли. Историческое прошлое никогда не является «мёртвым грузом», совокупностью непонятных и бессмысленных пережитков, оно выступает в качестве живого *наследия*. По отношению к наследию историк может и должен занять критическую позицию, однако, необходимой предпосылкой критики является помещение элементов исторического наследия в контекст современности.

Историческое познание по самой своей природе является принципиально *незавершённым*. «Каждое поколение интересуется (а потому и в состоянии изучать исторически) теми чертами и аспектами прошлого, которые для их отцов были всего лишь мертвыми реликтами, ничего не означавшими»². Принципиальная незавершённость историописания связана, однако, не только с периодически происходящими тематическими сдвигами в этой области, но и с изменениями в методологии исторического познания. Вот почему «каждое новое поколение должно переписывать историю по-своему, каждый же новый историк не удовлетворяется тем, что дает новые ответы на старые вопросы: он должен пересматривать и сами вопросы»³. История как единство исторического бытия и исторического познания – это «поток, в который нельзя вступить дважды»⁴.

В своей трактовке соотношения исторического процесса и исторического познания, а также в констатации принципиальной не-

¹ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. С. 218.

² Там же. С. 292.

³ Там же. С. 236.

⁴ Там же.

завершённости историописания, Коллингвуд следует за Кроче. Однако в трактовке соотношения истории и природы, исторического и естественнонаучного типов познания их пути расходятся.

Коллингвуд полагает, что предпринятая Кроче попытка растворить природу в истории и представить всё человеческое знание как знание *историческое* проистекает из той же самой методологической ошибки, что и стремление материалистов вывести историческую реальность из внеисторической субстанции (природы). Имя этой ошибки – *методологический редукционизм*. Коллингвуд считает необходимым «определить собственную сферу исторического знания», возражая тем, кто, «утверждая историчность всех вещей, стремится растворить всякое знание в историческом знании»¹.

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

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

Первым шагом на пути осознания онтологической границы между «миром природы» и «миром истории» становится различие понятий «изменение» (процесс) и «история». История предполагает изменение и становление, но не всякое изменение есть история: «Весь мир природы является миром “процесса”, или “станов-

¹ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории: Автобиография. М.: Наука, 1980. С. 236.

ления”’. Но не это подразумевается под историчностью объектов, ибо изменение и история не одно и то же»¹. Граница между понятиями «процесс» и «история» стало размываться в результате утверждения эволюционной концепции природы. Особенно показательны в этом отношении инспирированные эволюционным учением философские концепции Бергсона² и Уайтхеда³, в которых эволюция как «поток жизни» включает в себя и природные и собственно исторические процессы.

Эволюционизм растворяет природу в истории, а историю – в природе, стирая онтологические границы между этими регионами сущего. Тезис Коллингвуда заключается в том, что всякая история есть развитие и становление, но не всякое развитие может быть квалифицировано как история.

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

Археолог занимается интерпретацией источников, материальных артефактов, следов деятельности человека прошлого. Определяющим в работе археолога выступает понимание находок и реликтов «в качестве артефактов, служащих определенным человеческим целям»⁴. Те или иные материальные артефакты интересны археологу постольку, поскольку они выражают определенный способ мышления людей прошлого⁵. Задача археолога, как и задача историка, заключается в том, чтобы на основании анализа материальных артефактов реконструировать этот способ мышления. Археолог, как и историк, изучает не материальные артефакты сами по себе, он изу-

¹ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 200.

² Бергсон А. Творческая эволюция. М.: ТЕРРА-книжный клуб, 2001.

³ Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990.

⁴ Там же. С. 202.

⁵ Там же.

чает *прошлое* через его следы (источники)¹. Под «прошлым» в контексте историософской концепции Коллингвуда понимается, прежде всего, *образ мыслей и образ действий* людей прошлого. Геолог «действует не как историк, а только как естествоиспытатель, мыслящий в лучшем случае квазиисторически»². Объекты, с которыми имеет дело геолог, не могут рассматриваться как *артефакты*, служащие тем или иным человеческим целям и выражающие определённый тип мышления.

В историческом событии всегда различимы две стороны, внешняя и внутренняя, тогда как природные процессы такого различия не знают. Под внешней стороной исторического события Коллингвуд подразумевает всё то, что «может быть описано в терминах, относящихся к телам и их движениям»³. Под внутренней стороной события понимается то, что «может быть описано только с помощью категорий мысли»⁴. В ходе исторического познания осуществляется *перевод внешнего во внутреннее*⁵.

Единство внутренней и внешней сторон исторического события выражается в категории *действия*. Всякое историческое событие представляет собой последовательность *действий*. Действия, в свою очередь, предполагают *замысел* исторического деятеля. Реконструкция этого замысла и составляет главную задачу историка. Коллингвуд замечает, что задача историка одновременно и проще, и сложнее, чем задача естествоиспытателя. С одной стороны, историк делает нечто такое, что не обязан делать естествоиспытатель (проникновение во «внутреннюю сторону события», понимание целей исторических деятелей и их способа мышления). С другой стороны, «историк не обязан и не может (не переставая быть историком) подражать естествоиспытателю, занимаясь поиском причин и законов событий»⁶.

¹ Подробнее об этом см.: Дёмин И. В. Философия истории как региональная онтология. Самара: Самар. гуманитар. акад., 2012. С. 153-163.

² Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 202.

³ Там же. С. 203.

⁴ Там же.

⁵ См.: Блюхер Ф. Н. Философские проблемы исторической науки. М.: ИФРАН, 2004. С. 30-31.

⁶ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 204.

Решающее значение для понимания исторической концепции Коллингвуда имеет трактовка прошлого как *опыта*: «Для историка действия, историей которых он занимается, – не зрелища, данные наблюдению, но живой опыт, который он должен пережить в собственном уме»¹. Невозможность представить тот или иной фрагмент прошлого в качестве исторического опыта характеризует не само прошлое, но изучающего это прошлое историка. Так, некоторые историки «не находят в тех или иных периодах истории ничего разумного и называют их темными веками», но «такие характеристики ничего не говорят нам о самих этих веках, хотя и говорят весьма много о людях, прибегающих к подобным определениям»². Историческое познание всегда есть самопознание, оно говорит не только о прошлом, но и о самом историке: «Историческое исследование показывает историку возможности его собственного ума»³. Исторический опыт, соответственно, есть *опыт самопознания*.

Трактовка исторического прошлого как *опыта* высвечивает важный аспект в различии природы и истории: в природе прошлое *умирает*, сменяясь настоящим, историческое же прошлое *продолжает жить* в настоящем.

Если главную ошибку *историцистских* концепций Коллингвуд усматривает в абсолютизации исторического способа познания, в стирании границ между историей и природой, то основная ошибка *натуралистических* версий философии истории заключается в смешении природного процесса с процессом историческим (соответственно, прошлого *природы* и *исторического* прошлого). В этой связи представляет особый интерес культурно-историческая монадология Шпенглера. Она парадоксальным образом соединяет элементы историцистского и натуралистического подходов. Абсолютизируя уникальность, самобытность и «закрытость» культур, Шпенглер полагал, что греческая математика для человека новоевропейской культуры является не только чуждой, но и непонятной⁴. В такой трактовке Коллингвуд усматривает влияние натурализма,

¹ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 208.

² Там же.

³ Там же.

⁴ См.: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1998. С. 213-226.

который ставит знак равенства между *прошлым природных объектов* и *историческим прошлым*. В действительности же античная математика не только понятна нам, на ней основывается и математика современная. «Она не мертвое прошлое математической мысли, которой некогда оперировали лица, чьи имена и годы жизни нам неизвестны. Она живое прошлое нынешних наших математических изысканий, прошлое, которое мы все еще воспринимаем и которым пользуемся, как нашим сегодняшним богатством»¹. Этот пример Коллингвуд использует в качестве иллюстрации своего ключевого тезиса о том, что всякая история есть история *современная*, а историческое прошлое – это опыт, который мы усваиваем в ходе исторического познания.

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

Трактовка исторического прошлого как опыта, который должен быть усвоен историком, позволяет по-новому взглянуть на историописание и его значение в контексте человеческого бытия. Историческое познание, по Коллингвуду, представляет собой универсальный способ освоения прошлого. Посредством историописания чужой опыт (чужой образ мышления) переосмысливается в контексте настоящего и становится *нашим* опытом. В этом смысле человек есть существо, «способное пользоваться опытом других», поскольку «почти все операции, совершаемые нашим сознанием, суть операции, которым мы обучались у других, уже овладевших ими»².

Подведём итоги. Трактовка исторического опыта у Коллингвуда в целом укладывается в то направление историософии, родоначальником которого был Бенедетто Кроче. Сходство трактовок истории, представленных в концепциях Кроче и Коллингвуда, может быть выражено в следующих тезисах:

- Всякая история есть современная история, историческое прошлое доступно познанию и реконструкции постольку, поскольку оно живёт в настоящем;

¹ Коллингвуд Р. Дж. Указ. соч. С. 215.

² Там же.

- Всякая история есть история мысли, исторический процесс представляет собой воспроизведение мысли прошлого в сознании историка;

- Переписывание истории, переосмысление прошлого в свете настоящего является неотъемлемой характеристикой исторического способа мышления как такового, в силу чего историописание оказывается принципиально бесконечным, не знающим завершения процессом.

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

2. Прошлое как «жизненный опыт». Хосе Ортега-и-Гассет

Необходимость обращения к идейному наследию Хосе Ортеги-и-Гассета, в частности, к его трактовке истории и концепции исторического разума обусловлена ситуацией, сложившейся в области философско-исторического знания. Современная (постметафизическая) философия истории, отказавшись от спекулятивных историософских схем гегелевского типа и претензий на постижение всемирной истории как целостности, стремится сохранить собственное предметное поле и избежать превращения в методологию исторического познания (историческую эпистемологию) или теорию нарратива. В этой связи особое значение приобретают те философские концепции, в которых по-новому обосновывается возможность *онтологии исторического*. Речь идёт, прежде всего, об экзистенциальной аналитике историчности Мартина Хайдеггера, философской герменевтике Гадамера и Рикёра, теории исторического опыта Франка Анкерсмита. В этот же ряд можно поставить и концепцию исторического (жизненного) разума Ортеги-и-Гассета. Важно отметить, что необходимость новой философии истории как *онтологии исторического* была обоснована испанским философом уже во второй половине 20-х – начале 30-х гг. (в работах ««Философия истории Гегеля» и историология» 1928, «Положение науки и исторический разум», 1934-1935, «История как система», 1935), то есть задолго до нарративного и «мнемонического» поворотов в историописании.

Философская концепция Ортеги-и-Гассета, представляющая собой, по словам А. М. Руткевича, «оригинальный испанский вариант экзистенциальной философии»¹, неоднократно рассматривалась как в отечественной², так и в зарубежной (по преимуществу испаноязычной) литературе. В центре внимания исследователей находились такие вопросы, как эволюция философских взглядов Ортеги-и-

¹ Руткевич А. М. Социальная философия Мадридской школы. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1981. С. 6.

² Зыкова А. Б. Концепция «жизненного разума» Х. Ортеги-и-Гассета // Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. М.: Наука, 1989. С. 32-45; Пантин В. И., Столярова Т. Ф. Вырождение или возрождение? Философские эссе о современной культуре и о творчестве Достоевского, Толкина, Ортеги-и-Гассета. М.: Культурная революция, 2006. 304 с.

Гассета (от неокантианства – через «философию жизни» – к экзистенциализму)¹, трактовка человека², культуры³ и техники⁴. Философско-историческая концепция испанского мыслителя изучена в гораздо меньшей степени, и совсем непрояснённым остаётся вопрос о месте «историологии» Ортеги в контексте неклассической философии истории XX века.

Обращение Ортеги-и-Гассета к проблемам философии истории, к идее «исторического разума» обусловлено общим характером и направленностью его философской концепции, «рациовитализма»⁵. Смысл этого названия (самоназвания) в том, что понятие разума (логоса и, соответственно, логики, мышления) получает радикальное переосмысление. Разум перестаёт рассматриваться как субстанциальное начала и сущность человека и полагается в качестве одной из функций жизни как первичной целостности и первичной реальности. Понятие *жизни* в философской концепции Ортеги-и-Гассета становится центральным, и это сближает её с воззрениями таких философов, как Ницше, Дильтей, Зиммель, Бергсон, Клагес. Однако, как мы увидим в дальнейшем, трактовка истории и жизни у Ортеги-и-Гассета имеет много общего не только с «философией жизни», но и с экзистенциально-феноменологической тра-

¹ Руткевич А. М. Предисловие // *Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды*. М.: Весь Мир, 1997. С. 3-43; Портнов А. Н. Хосе Ортега-и-Гассет: от философии жизни к философии истории // Вестник гуманитарного факультета Ивановского государственного химико-технологического университета. 2007. № 2. С. 86-104; Зыкова А. Б. Хосе Ортега-и-Гассет: поиски новой философии // *Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия?* М.: Наука, 1991. С. 353-383; Фридендер Г. М. Философия искусства и искусство философа (Эстетика Хосе Ортеги-и-Гассета) // *Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры*. М.: Искусство, 1991. С. 7-49.

² Зыкова А. Б. Учение о человеке в философии Х. Ортеги-и-Гассета. М.: Наука, 1978. 160 с.; Портнов А. Н. Философская антропология Хосе Ортеги-и-Гассета в контексте антропологических идей XX века // Вестник Ивановского государственного университета. 2003. № 2. С. 40-50.

³ Бобрик Д. В. Концепция культуры и «нового искусства» в философии Хосе Ортеги-и-Гассета // В мире научных открытий. 2012. № 4. С. 124-132.

⁴ Дёмин И. В. Ортега-и-Гассет об экзистенциальных предпосылках современной техники // Альманах современной науки и образования. 2016. № 9 (111). С. 28-31.

⁵ О трактовке термина «рациовитализм» в современной исследовательской литературе см.: Кимелев Ю. А. Современные исследования философии Х. Ортеги-и-Гассета (Аналитический обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. Реферативный журнал. 2010. № 1. С. 168-176.

дицией (Хайдеггер, Сартр), а также с неогегельянскими концепциями Кроче и Коллингвуда.

Ключевые положения экзистенциалистской философии Ортеги-и-Гассета, фундирующие его трактовку истории и исторического разума, могут быть сформулированы в виде следующих тезисов:

- Человеческая жизнь есть первичная («радикальная») реальность, все иные реальности (природа, культура, социум) проявляются и обретают свой специфический онтологический статус не иначе, как в самой человеческой жизни¹.

- Жизнь как первичная реальность недоступна научному познанию, неуловима для научного (физико-математического) разума, а наука есть всего лишь одна из возможных «реакций на мир», один из способов интерпретации, не обладающий привилегированным доступом к сущему.

- Человек не имеет «природы», если под природой понимается набор инвариантных характеристик, раскрытие которых в ходе философского и/или научного анализа позволило бы дать *содержательно конкретный* ответ на вопрос «что такое человек?»². Бытие человека есть *становление*³.

- Человеческая жизнь как первичный, нередуцируемый феномен воплощает в себе определённую «точку зрения» на мир, задаёт уникальную перспективу видения реальности (отсюда – *пер-*

¹ А. М. Руткевич, проясняя смысл понятия радикальной реальности у Ортеги-и-Гассета, пишет: «Континуум вещей и воспринимающего их человека, субъекта и объекта, представляет собой “радикальную реальность”, в которой “укоренены” (*están radicados*) все остальные реальности на дорефлексивном уровне “жизненного чувства”, “переживания”» (*Руткевич А. М. Социальная философия Мадридской школы. С. 42*).

² Ортега-и-Гассет отмечает, что именно вера в неизменную «природу человека» не позволило мыслителям XVIII века совершить прорыв в измерение исторического. Характерная для эпохи Просвещения вера в то, что природа человека неисторична, а исторические формы представляют собой её деформации, породила многочисленные мифологемы «естественной религии», «естественного права», «естественной морали», с которыми будет бороться историцистская мысль XIX века.

³ Антиэссенциализм составляет неотъемлемую характеристику экзистенциалистской философии вообще и «рацио vitalismo» Ортеги в частности. «Человек – это не вещь, но драма, его жизнь, чистое и универсальное событие, совершающееся с каждым из нас, и в этом свершении каждый, в свою очередь, есть событие» (*Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: Весь Мир, 1997. С. 456*).

*спективизм*¹ как важнейшая особенность «рациовитализма» и экзистенциализма Ортеги). С идеей перспективизма, заимствованной Ортегой у Ницше, связан тезис о невозможности объективной истины и отрицание «абсолютного» взгляда на мир.

Решающее значение для рациовитализма Ортеги-и-Гассета имеет различие «идей» и «верований». Это различие проводится в ходе философского анализа фактической человеческой жизни как первичной и нередуцируемой реальности и присутствует во всех работах Ортеги по философии культуры, социальной философии, философской антропологии, философии истории.

«Идеи» и «верования» (убеждения) характеризуют два уровня человеческого существования – рефлексивный и дорефлексивный. Идеями человек распоряжается, над верованиями же он не властен. «Человеческое существование, – пишет Ортега-и-Гассет, – есть прежде всего набор убеждений человека. Именно они лежат в основании нашей жизни. Не зря говорят, что человек – это его убеждения. Именно они конституируют человека»². Ядро личности как персонального существования составляют её *верования, убеждения*. Верования представляют собой «наиболее глубокий, базисный слой жизненной архитектуры»³. Человек не *обладает* неким набором верований, убеждений, человек – это и *есть* его верования. Под «верой» и «верованием» Ортега понимает не операцию интеллекта, но функцию живого организма, одно из значимых проявлений жизни: «Верование не просто идея, которую мыслят, но идея, в которую еще и верят. Вера не является операцией интеллекта, а есть функция живого организма как такового, состоящая в ориентации поведения и действий человека»⁴. По содержанию «идеи» и «верования» могут совпадать, но по своему *онтологическому статусу* они фундаментально различны⁵. Верованиями человек живёт, но он ими не

¹ См.: *Кимелев Ю. А.* Современная испанская философия: аналитический обзор. М.: ИНИОН РАН, 2010. С. 13-15.

² *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды. С. 437.

³ Там же. С. 441.

⁴ Там же. С. 437.

⁵ Для прояснения различия между верования и идеями Ортега-и-Гассет использует метафоры «живой» и «мёртвой» веры: «Мы верим живой верой, когда это верование поддерживает жизнь, и верим мертвой, косной верой, когда, не потеряв веры, все еще пребывая в ней, мы не ощущаем ее воздействия на нашу жизнь. Она еще с нами,

распоряжается¹. Человек может отбросить те или иные теории, заменить их другими теориями, другими системами идей, но он не может по собственному усмотрению отказаться от своих верований. Верования составляют «последнюю инстанцию нашей жизни», поэтому отказ от одних верований в пользу других означает радикальную перестройку всей человеческой жизни².

Верования, которыми человек является в своём бытии, как правило, не составляют никакой «системы идей» и не подчинены логике. Более того, верования, которые «питают» и направляют человеческую жизнь, могут быть в *логическом* отношении противоречивыми и несовместимыми друг с другом. Однако из того, что верования, лежащие в основании любой конкретной жизни, не составляют логически упорядоченной *системы идей*, не следует, что они вообще не имеют структуры: «Без структуры бесчисленное множество верований, которыми живет человек, представляло бы собой некое месиво, не поддающееся какому бы то ни было порядку»³.

Ортега отмечает, что в каждой человеческой жизни «есть базовые, фундаментальные, радикальные верования и вытекающие из них, опирающиеся на них производные и вторичные верования»⁴. Философское осмысление человеческого существования должно поэтому начинаться с выявления фундаментального, коренного верования, «поддерживающего и оживляющего все остальные верования»⁵. В данном случае не имеет принципиального значения, о

еще представляет какую-то часть нашей жизни, но уже заброшена, как ненужное барахло, на чердак... души. Мы не основываем на этой вере наше существование, она уже не формирует жизненные стимулы и ориентации – доказательством является то, что мы забываем о ней; тогда как в живой вере всегда действительно присутствует то, во что верят» (*Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. С. 440*).

¹ В такой трактовке веры нетрудно усмотреть сходство концепции рацииовитализма с американским прагматизмом, в частности с учением Уильяма Джемса. См.: *Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М.: КомКнига, 2012. 416 с.*

² В данной статье мы не затрагиваем проблему соотношения индивидуального и коллективного аспекта первичных верований, которой Ортега-и-Гассет уделяет немало внимания. Обсуждение этой проблемы предполагает обращение к иному – социально-философскому – контексту.

³ *Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. С. 437.*

⁴ Там же.

⁵ Там же.

каком именно существовании идёт речь – отдельного человека, народа или целой эпохи.

Верования как исходные и фундаментальные убеждения лежат в основании научных и философских идей и теорий, а также религиозных учений: «За творениями человеческого разума, научными или философскими теориями латентно пребывают верования»¹. Понять теорию (систему идей) – значит увидеть в ней проявление того или иного верования, соотнести её с контекстом человеческого существования.

Однако если верования составляют первичный, дорефлексивный, дотеоретический уровень человеческого существования и предшествуют конкретным формам познания и практической деятельности, то как они вообще становятся доступными для анализа? Иными словами, как возможно выявление и описание содержания базовых, фундаментальных верований, коль скоро именно верования определяют кругозор и задают ориентиры всякого конкретного существования? Отвечая на этот вопрос, Ортега-и-Гассет во многом предвосхищает ключевые выводы философской герменевтики Гадамера. «Для того чтобы определить состояние верований на некоторый данный момент времени, существует единственный метод – сравнение их друг с другом»². Философская рефлексия как выявление и анализ исходных верований возникает в ситуации *сомнения*, когда прежняя система убеждений перестаёт восприниматься как нечто *естественное*, само собой разумеющееся. Однако проблематизация системы верований возможна не иначе, как путём полагания и утверждения *новых* верований. Сомнение всегда является результатом столкновения различных (или даже противоположных по своему содержанию) верований. Сомнение, лежащее в основании философской рефлексии, не означает, что человек перестал верить, преодолел ограниченность собственного жизненного горизонта и мира, скорее, человек оказывается в ситуации *двоеверия*.

В такой трактовке нельзя не усмотреть сходство с тем герменевтическим анализом условий возможности понимания, который реализуется Гадамером в «Истине и методе». Предрассудки, предсуждения (*Vorurteile*), аналог «верований» в концепции Ортеги-и-

¹ Руткевич А. М. Социальная философия Мадридской школы. С. 28.

² Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. С. 438.

Гассета, только тогда становятся зримыми и доступными для анализа, когда они сталкиваются с другими предрассудками и проблематизируются. Предрассудки, определяющие горизонт нашего понимания, «приходят в движение» и перестают мыслиться как нечто «само собой разумеющееся» в ситуации столкновения с другими предрассудками. Отсюда понимание есть «слияние», «сплавление» горизонтов (*Horizontverschmelzung*) интерпретатора и интерпретируемого¹.

Ортега особенно подчёркивает, что новоевропейская вера в физико-математический Разум не была только системой теоретических постулатов (то есть отвлечённых идей), наука нового времени только потому и могла конкурировать с религиозным миропониманием и даже противостоять ему, что в основе её лежали исходные дорефлексивные верования, по силе своего воздействия не уступавшие истинам религиозной веры².

Трактовка жизни как «радикальной» реальности, различение двух уровней человеческого существования («идей» и «верований»), перспективизм и другие особенности «рациовитализма» определяют *антиметодологическую* и *антипозитивистскую* направленность философско-исторических исканий Ортеги-и-Гассета. В своих рассуждениях об истории и «историологии»³ испанский философ стремится дистанцироваться от трёх позиций (направлений), которые в совокупности определяли проблематику философии и методологии истории во второй половине XIX и первой трети XX в. Речь идёт о немецкой исторической школе (Ранке, Нибур, Савиньи), спекулятивной философии истории (Гегель, Маркс) и неокантианском методологическом номинализме (Виндельбанд, Риккерт).

¹ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 402. Подробнее об этом см.: Сыров В. Н. Значение герменевтики для исторического познания // Г. Г. Шпет / *Comprehensio*. Четвертые Шпетовские чтения. Творческое наследие Г. Г. Шпета в контексте философских проблем формирования историко-культурного сознания (междисциплинарный аспект). Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2003. С. 416-431.

² Ортега-и-Гассет Х. Положение науки и исторический разум // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991. С. 196.

³ Ортега-и-Гассет Х. «Философия истории» Гегеля и историология // Метафизические исследования. Вып. 2. История. СПб.: СПбГУ, 1997. С. 250-281.

Немецкая историческая школа, в рамках которой, как известно, впервые была обоснована возможность и необходимость эмпирического историописания¹, сложилась под влиянием философии немецкого романтизма (Новалис, Ф. Шлегель, Ф. Шиллер) и «предромантизма» (И. Г. Гердер). Своеобразным девизом этого направления стали слова Леопольда фон Ранке: «Миссия истории состоит в том, чтобы говорить о вещах только то, чем они действительно были»². Для немецкой исторической школы были характерны следующие черты: стихийный позитивизм, неприятие глобальных историософских построений, обострённое чутьё к историческому своеобразию каждой культуры и эпохи.

Ортега-и-Гассет подвергает теорию и практику историописания, характерную для немецкой исторической школы, радикальной критике. Он отмечает «крайне малый коэффициент полезного действия исторического знания» и даже «банкротство истории»³, понимая в данном случае под историей тот тип историописания, образцом которого являются труды Ранке. Ортега видит в Ранке «образцовую фигуру в корпорации историков»⁴ и отмечает «неряшливость» и «радикальную не строгость» его исторической мысли⁵. В контексте рассуждений Ортеги об истории и историологии Ранке предстаёт в качестве своего рода «анти-Гегеля»⁶.

Главный упрёк, который Ортега адресуется эмпирически ориентированным историкам формулируется так: «Налицо скандальное несоответствие между громадной массой историографической работы, выполненной на протяжении (последнего) столетия и качеством ее результатов»⁷. Ортега-и-Гассет убеждён в том, что историописание не должно быть простым собиранием и описанием фактов

¹ О роли немецкой исторической школы в процессе институционального оформления историографии см.: Репина Л. П., Зверева В. В., Парамонова М. Ю. История исторического знания. М.: Дрофа, 2004. С. 164-165.

² Цит. по: Ортега-и-Гассет Х. «Философия истории» Гегеля и историология. С. 256.

³ Ортега-и-Гассет Х. «Философия истории» Гегеля и историология. С. 264.

⁴ Там же. С. 259.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 256.

прошлого¹. Историческая школа, как проницательно замечает Ортега-и-Гассет, «видела» прошлое, но *не мыслила его*, то есть не могла создать философии истории, адекватной новому видению исторического².

Критика немецкой исторической школы за её «фактопочтение» не означает, что Ортега готов встать на позиции спекулятивной историософии Гегеля с её знаменитым «если факты противоречат моей теории, тем хуже для фактов».

Отношение Ортеги-и-Гассета к гегелевской философии истории неоднозначно. С одной стороны, он признаёт правоту немецкой исторической школы, восставшей «против невыносимого империализма философии»³. С другой стороны, он полностью соглашается с гегелевской критикой эмпирического историописания, которое совершенно безосновательно претендует на независимость от философских идей.

Итак, в области философско-исторической рефлексии Ранке представляет одну крайность, а Гегель – другую. С одной стороны эмпирическое историческое познание, идеал которого воплощён в трудах Леопольда фон Ранке, с другой стороны – спекулятивная философия истории Гегеля, в которой исторические факты выполняют по преимуществу иллюстративную функцию.

Гегелевский проект философии истории Ортега-и-Гассет рассматривает как попытку реализовать в истории чуждый ей разум⁴. Гегель «привил истории формализм своей логики»⁵. Ортега критикует Гегеля за абсолютизацию диалектического метода, с неизбежностью превращающую теорию всемирной истории в прикладную логику. «Метод, – пишет Ортега-и-Гассет, – есть совокупная работа интеллекта, не определяемая исключительно объектом познания. Метод задает уму определенный способ поведения еще до того, как

¹ Подробнее об этом см.: Баркова К. С. Хосе Ортега-и-Гассет о принципах исторического исследования // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2007. № 5. С. 69-82.

² Ортега-и-Гассет Х. Вильгельм Дильтей и идея жизни // Метафизические исследования. Вып. 5. культура. СПб.: СПбГУ, 1998. С. 224.

³ Ортега-и-Гассет Х. «Философия истории» Гегеля. С. 257-258.

⁴ Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. С. 476.

⁵ Там же.

интеллект входит в связь с объектом»¹. Абсолютизация метода, превращение его в догматический рецепт и универсальный способ объяснения приводит к парадоксальной ситуации: знание, которое мы должны были получить с помощью метода, оказывается нам заранее уже «известным». Метод *уже содержит* в себе знание о том, что мы ещё только собираемся изучать². «В той мере, в какой наука превращается в действительное познание, уменьшается значимость и роль методов и техник среди компонентов, составляющих науку»³. Наука, полагает Ортега-и-Гассет, «начинается там, где кончается метод»⁴ или, более точно, «методы берут начало из потребности в них науки, которая, собственно, их и порождает»⁵. Использование методов неизбежно в процессе исторического познания, но метод не следует рассматривать как нечто основополагающее и конститутивное для *предмета* познания. Такая трактовка научного метода предопределяет неприятие неокантианской философии истории, критическому разбору которой Ортега уделяется особое внимание.

«До последнего времени, – отмечает Ортега, – под философией истории понимали одно из двух: либо намерение созидать *содержание* истории при посредстве философских категорий *sensu stricto* (Гегель), либо размышление об интеллектуальной *форме*, используемой историографией (Риккерт). Последняя есть логика Истории, первая – метафизика Истории» (курсив Ортеги-и-Гассета – И. Д.). Отказ от метафизики гегелевского типа не означает признания правоты неокантианской теории исторического познания. Какие аргументы выдвигает Ортега против неокантианства? Прежде всего, он ставит под вопрос основополагающую для неокантианства установку методологического номинализма, согласно которой история представляет собой совокупность разрозненных и неупорядоченных единичных фактов, которые приобретают характер осмысленной целостности лишь благодаря работе историка и лишь в контексте исторического сочинения. Историческая реальность сама по

¹ Ортега-и-Гассет Х. «Философия истории» Гегеля. С. 268.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 268-269.

⁵ Там же. С. 269.

себе не имеет никакой структуры¹, история есть бесформенный материал, а задача исторического познания заключается в том, чтобы «слепить» из этого материала некую целостность. «Мысль встречается перед собой хаос человеческих данных, совершенно бесформенный материал, из которого с помощью историографии пытаются вылепить некий образ, очертить его силуэт»². Форма/структура является *способом упорядочивания* совокупности эмпирически данного.

Если историческое прошлое не обладает собственной структурой и представляет собой некий «первичный хаос», то невозможна и философия истории как понятийная экспликация априорного и константного. Признавая принципиальную невозможность *онтологии истории*, неокантианцы сводят философию истории к *логике историографии*.

Рассмотрев основные стратегии современной ему философии истории, Ортега-и-Гассет выдвигает альтернативный проект обоснования исторического познания, который получает название *историологии*³. Историология не является ни эмпирическим историко-

¹ В дальнейшем этот тезис станет основополагающим в нарративной (постструктуралистской и аналитической) философии истории. В «метафистории» Х. Уайта, исторической эпистемологии П. Вена, аналитической философии истории А. Данто на смену категориям рассудка и «ценностям» придут нарративные и языковые структуры (см.: Дёмин И. В. Философия истории как философия языка: осмысление истории в горизонте герменевтической и аналитической традиций // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2013. № 6 (26). С. 158-163; Дёмин И. В. К вопросу о соотношении философии истории и философии языка в ситуации лингвистического поворота // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. 2014. № 1. С. 6-12).

² Ортега-и-Гассет Х. «Философия истории» Гегеля. С. 274.

³ Данный термин использовался и другими исследователями, хотя и в ином значении. Термин «историология» был введён в научный оборот русским историком и философом И.Н. Кареевым в начале XX в. (см.: Кареев Н. И. Историология. Теория исторического процесса. М.: Либроком, 2011. 328 с.). Кареев понимал под «историологией» общую теорию исторического процесса. В рамках историологии обсуждались традиционные вопросы спекулятивной философии истории (исторические закономерности, роль личности в истории, прогресс и регресс в истории, влияние географических факторов на историческое развитие и т.д.). В современной литературе под «историологией» понимается по преимуществу теория исторического познания, этот термин используется в качестве синонима исторической эпистемологии. Так, М. А. Кукарцева и А. Мегилл пишут: «Философия истории дает возможность сис-

писанием в духе Ранке, ни спекулятивной философией истории в духе Гегеля, ни неокантианской логикой образования исторических понятий. Замысел историологии заключается в придании смысла работе историков. Необходимость переосмысления дисциплинарного статуса философии истории обосновывается следующим образом: «Технические дисциплины низшего уровня, посредством которых производится отбор данных (речь идёт о так называемых вспомогательных исторических дисциплинах – И. Д.), необходимо дополнить другой техникой, противопоставив ее им, техникой несравненно более высокого уровня: онтологией исторической реальности, учением *a priori* о сущностной структуре этой реальности. Только так возможно преобразование Истории в науку, занимающуюся реконструкцией реального посредством априорного конструирования того, что в этой реальности – то есть в исторической жизни – было инвариантного. Историология, таким образом, является одновременно и *постижением* самой реальности исторического и априорным *конструированием*.

Содержащаяся в приведённом фрагменте формулировка основной задачи историологии («реконструкция реального посредством априорного конструирования») на первый взгляд может показаться парадоксальной, внутренне противоречивой. Мы либо *реконструируем* исторические целостности в процессе историописания, предполагая, что эти целостности обладают *самостоятельным* бытием, либо *конструируем* их с помощью априорных категорий (в неокантианстве Риккерта – с помощью *ценностей*). Мы оказываемся перед неразрешимой дилеммой: принять гегелевский тезис о том, что «разум господствовал и господствует в мире, а также и во всемирной истории»¹, и познавать историю, следовательно, можно лишь в той степени, в какой она *рациональна* (то есть является реализацией чуждого ей надисторического Разума), либо, вместе с Кантом и неокантианцами, признать, что всякий объект историче-

темно понять, объяснить и изложить историю с точки зрения, вынесенной за пределы истории. Историология дает возможность системно понять, объяснить и изложить историю с точки зрения самой истории» (Кукарцева М. А., Мегилл А. Философия истории и историология: грани совпадения // История и современность. 2006. № 2. С. 26).

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 66.

ского познания конструируется историком через соотнесение эмпирического материала с априорными сущностями (ценностями и целям).

Несовместимость этих стратегий историописания проистекает из ложной предпосылки, глубоко укоренённой в классической европейской философии, отождествляющей структуры со структурами *мышления*. Ортега-и-Гассет исходит из того, что «каждое бытие обладает собственной (original) формой еще до того, как мыслящий субъект помыслит это бытие»¹. Этот тезис имеет ярко выраженный антикантианский и антиконструктивистский смысл.

«Мышление» понимается как реальность наряду с другими реальностями, а не как единственно возможный источник смыслов и упорядоченности сущего. Мышление не *наделяет* объект некоей формой с помощью априорных категорий, но *воспринимает* (уже существующие) формы объекта. В этом смысле формального (формально-логического) мышления вообще не существует: «Существует столько же логик, сколько имеется областей объективной действительности. Соответственно, материей или темой мысли (всегда) является ее норма или принцип»².

Отрицание априорной структуры истории делает невозможным не только философию истории, но и историческое познание как таковое. Однако и возврат к кантовскому и неокантианскому априоризму представляется Ортеге неприемлемым. Ключевым понятием историологии как философии истории становится понятие *исторического априори*.

Историология не является методологией исторического познания, она представляет собой *онтологию исторического*: «Историология не является методологическим рефлексированием об *historia rerum gestarum*, то есть историографией; она суть непосредственный анализ *res gestae* или исторической реальности. Какова онтологическая текстура этой реальности? Каковы ее главные (primarias) измерения?»³. К этим вопросам следовало бы добавить ещё один, в методологическом отношении наиболее важный: как соединить идею априорных константных структур с трактовкой бытия

¹ Ортега-и-Гассет Х. «Философия истории» Гегеля. С. 275.

² Там же. С. 276.

³ Там же. С. 276.

как становления, с презумпцией несамотождественности каждого исторического момента и всякой исторической целостности, с неустранимой изменчивостью самого исторического знания? На этот вопрос Ортега-и-Гассет в общих чертах отвечает в своём учении о «жизненном» (или историческом) разуме.

Ключевое положение «рациовитализма» Ортеги-и-Гассета, сближающее его концепцию с «философией жизни» Вильгельма Дильтея, заключается в том, что жизнь во всём многообразии её конкретных проявлений познаётся не физико-математическим, но историческим разумом. «Крах физического разума, – писал Ортега-и-Гассет, – освобождает путь жизненному и историческому разуму»¹. Человеческую жизнь необходимо мыслить «посредством радикально иных категорий, отличных от понятий, позволяющих исследовать материальные феномены»².

Что представляет собой исторический разум как «орган» познания жизни? Какое значение для философии истории имеет учение Ортеги о «жизненном разуме»? Чем отличается предложенная испанским философом трактовка исторического разума от концепции Дильтея? На эти вопросы мы постараемся ответить в ходе дальнейшего рассмотрения.

Исторический разум Ортега называет также *нарративным* разумом. «Чтобы понять нечто человеческое, будь то индивидуальное или коллективное, необходимо рассказать историю»³. Этот тезис, практически полностью совпадающий с программным положением исторической герменевтики Дильтея («что есть человек, может сказать ему только его история»), позволяет понять, почему моделью и образцом всякого историописания выступает такой жанр как биография (автобиография): «Этот человек, эта нация делает “то-то” и является “такой-то”, потому что прежде она делала другие вещи и была “такой-то” другими способами. Жизнь становится чуть более прозрачной лишь для исторического разума»⁴.

Ортега-и-Гассет пишет: «До сих пор то, что считалось разумом, не было историческим, а то, что считалось историческим, не

¹ Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. С. 446.

² Там же. С. 448.

³ Там же. С. 465.

⁴ Там же.

было разумным»¹. Данный тезис, несмотря на то, что он не вполне верен исторически², точно передаёт основной замысел философии «жизненного разума». Задача, которую ставит перед собой Ортега-и-Гассет, заключается в том, чтобы понять историю в её *собственной*, имманентно присущей ей «логике», выявить структуры жизненного (исторического) разума. Важнейшим шагом на этом пути становится отождествление исторического прошлого с *жизненным опытом* человека.

«Жизненный опыт» есть «знание того, кем мы были»³. «Жизнь конститутивно является жизненным опытом»⁴. Трактовка жизненного опыта у Ортеги-и-Гассета основывается на постулате *изоморфизма* личного и коллективного (социального) прошлого: «Жизненный опыт состоит не только из опытов, испытанных лично мною, не только из моего собственного прошлого. Он состоит также из прошлого моих предшественников, передаваемого мне обществом, в котором я живу»⁵.

Следующим важным шагом в прояснении структуры исторического разума становится интерпретация прошлого в качестве начала, обеспечивающего *самотождественность* (идентичность) человеческого существа. С одной стороны, человек является «бесконечно пластичным сущим», потому что сам по себе он – ничто, «чистая потенция»⁶. С другой стороны, в каждый конкретный момент жизни возможности человека ограничены, он не может по собственному выбору «сделать из себя любую вещь»⁷. Человек всегда выступает в роли «наследника» и «продолжателя», его бытие начинается не с нуля, а с некоего «положительного баланса».

Прошлое как жизненный (пережитый) опыт – это и есть то начало, которое ограничивает спектр наших возможностей. Прошлое

¹ Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. С. 477.

² Даже если оставить в стороне гегелевскую философию истории (которую Ортега-и-Гассет интерпретирует как навязывание истории *чуждого ей* разума), нельзя не отметить таких предшественников Ортеги в деле «историзации разума», как Дильтей, Шпенглер, Зиммель, Хайдеггер.

³ Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. С. 461.

⁴ Там же. С. 462.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 458.

⁷ Там же. С. 459.

есть то, чем мы являемся в форме «уже имеющегося». «Перед нами, – пишет Ортега, – открыты разнообразные возможности бытия, но за нашими плечами лежит то, чем мы были. И то, кем мы были, отрицательно действует на то, чем мы можем стать»¹. То, чем общество (или человек) собирается стать зависит от того, чем оно *было*. О зависимости какого рода в данном случае идёт речь? Мы зависим от прошлого, разумеется, не в том смысле, что оно «объективно детерминирует» современные формы индивидуального и социального бытия и предопределяет будущее, а в том смысле, что мы не можем стать теми, кем *уже были*, точнее тем, кем мы *уже являемся*, поскольку наше прошлое – это наша идентичность. Человеческое бытие необратимо и потому человек не может стать тем, кем он уже был. Жизнь человека – это всегда жизнь «с оглядкой на прошлое»². У человека нет природы, но у него есть *прошлое*. Человек не может по своему желанию изменить своё прошлое, сделать бывшее небывшим, поскольку прошлое – это и есть он сам.

Если начало самоидентичности в человеческом бытии Ортега-и-Гассет связывает с прошлым, которое трактуется как накопленный жизненный опыт, то для обозначения *проективного* начала человеческого существования он использует термины «жизненная программа» и «воображаемый персонаж».

Человеческая жизнь – это не только *накопление* «жизненного опыта», это также всегда и непрерывное *изобретение* новых «жизненных программ», их проверка и реализация. Выбор или изобретение «жизненной программы» Ортега рассматривает как ответ человека на те или иные вызовы/проблемы³. Выбор жизненной программы не является произвольным, но всегда зависит от тех исходных верований, которые лежат в основании всех видов человеческой деятельности.

¹ Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. С. 461.

² Там же. С. 467.

³ Это, пожалуй, наименее ясный и наиболее уязвимый тезис в учении Ортеги о жизненном разуме. Если исходные верования в значительной степени определяют кругозор и горизонт возможностей живущего человека, то не следует ли признать, и сами «вызовы», с которыми сталкивается человек, обнаруживаются лишь в контексте той или иной избранной им жизненной программы? Остаётся также открытым вопрос, в каком смысле человек действительно может *выбирать* свою жизненную программу?

Жизненный опыт – это опыт «бытия кем-то», то есть опыт реализации какой-либо «жизненной программы». В свете такой трактовки человеческого бытия история (и как биография, и как социальная история, история общества) предстаёт в качестве «линии опытов» «за спиной» у человека/общества. Задача исторического познания, историологии¹ в этой связи заключается в *реконструкции верований*, лежащих в основании конкретных социальных, культурных, политических способов и форм человеческого бытия, тех или иных «жизненных программ». История – это цепочка сменяющих друг друга *способов быть человеком*. Задача написания истории жизненных программ и лежащих в их основе фундаментальных верований, как полагает Ортега-и-Гассет, не только не была реализована до сих пор, но даже ещё и не сформулирована должным образом.

В контексте разрабатываемого Ортегой учения о жизненном разуме не может быть никаких априорных границ человеческого существования (поскольку не существует «человеческой природы»), единственной неустрашимой границей выступает наше прошлое, «жизненный опыт». «Нет смысла устанавливать пределы тому, каким человек способен быть. В принципиальной безграничности возможностей, присущей тому, кто не имеет природы, есть только одна устойчивая, заданная и установленная линия, на которую можно ориентироваться, есть только один предел – прошлое. *Уже пережитые жизненные опыты сужают будущее человека*»² (курсив мой – И. Д.). Данный тезис заслуживает самого пристального рассмотрения. Означает ли он, что прошлое как «жизненный опыт» сужает горизонт будущего, что пространство экзистенциальных возможностей человека сокращается по мере его «взросления» и старения? Можно ли сказать, что чем «больше прошлого», чем богаче жизненный опыт человека, тем меньше возможностей в проектировании «образов будущего» и в изобретении жизненных программ у него остаётся? Ортега-и-Гассет склонялся к положитель-

¹ Ортега не проводит чётких границ между *историей* (в смысле историописания, нарратива) и *метаисторией*, между историческим познанием и философией истории. Различие здесь – в *масштабе* исторических целостностей, с которыми мы имеем дело, способы их описания и объяснения остаются одними и теми же.

² Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. С. 467.

ным ответам на все эти вопросы. Однако тезис о том, что по мере накопления жизненного опыта пространство экзистенциальных возможностей сужается, выглядит не столь уж очевидным и может вызвать серьёзные возражения, причём именно с позиций экзистенциалистского понимания человеческого бытия.

Антисубстанциалистская и антиэссенциалистская направленность учения о жизненном разуме наиболее ярко проявляется в следующем фрагменте: «Исторический разум не рассчитывает прояснить феномен человека, сводя его к перечню инстинктов и “способностей”, которые в действительности, подобно притяжению и отталкиванию, были бы лишь грубыми фактами, но показывает, что человек делает с этими инстинктами и способностями, и даже объясняет нам, как постепенно стали этими “фактами” инстинкты и способности, которые, конечно же, являются всего лишь идеями – интерпретациями, – изобретенными человеком в конкретной ситуации его жизни»¹.

Ницшеанский по духу тезис о том, что все инвариантные («сущностные») характеристики, которые классическая философская традиция приписывала человеку, являются всего лишь его «изобретениями», заставляет по-новому взглянуть на проблему «исторического априори». Функцию исторического априори в концепции жизненного разума выполняют верования и жизненные программы (способы быть человеком)². Тезис Ортеги-и-Гассета состоит в том, что *в конечном счёте* верования – это всего лишь наши «идеи» и изобретения. Идеи становятся верованиями с тем, чтобы однажды вновь стать идеями, уступив место новым верованиям. Для человека, однако, всё обстоит так, как если бы верования были чем-то большим, а именно тем, что связывает его с внеисторическим и универсальным (Богом, Разумом, Природой и т.д.) и открывает доступ к «подлинной реальности». Наше прошлое в этом смысле – не что иное, как *объективация* наших верований, а исто-

¹ Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. С. 477.

² Рассматривая различные жизненные программы в качестве различных, исторически изменчивых «способов быть человеком», Ортега всё ещё исходит из некоей внеисторической *идеи человека*. Последним шагом на пути «историзации сущностей» должна была стать историзация самого человека (уже не как социальной роли или метафизической идеи, но как *способа быть*) и самой жизни. Именно это происходит в постструктуралистской философии, провозгласившей «смерть человека».

рия – это «система человеческих опытов, образующих уникальную и непреклонную цепь»¹. Всякий опыт есть опыт реализации/проверки какой-либо жизненной программы. Теперь становится понятным, в каком смысле и почему историология является одновременно *реконструкцией*, опирающейся на эмпирические данные, и *конструкцией* (априорным конструированием). Верования и жизненные программы, которые историк (или философ истории, «историолог») стремится эксплицировать, являются одновременно *априорными структурами* и *человеческими изобретениями*.

Не превращается ли в этом случае философия истории в *историю философии*? Если в основании всех исторических изменений лежит диалектика дорефлексивных верований и жизненных программ, убеждений и идей, доступная только для философской рефлексии, то в этом случае философия берёт верх над эмпирическим историописанием и вновь начинает претендовать на статус «науки наук». Не является ли философия истории как учение о жизненном разуме модифицированным гегельянством? Именно такое возражение чаще всего адресуют Ортеге-и-Гассету исследователи его творчества. Так, А. М. Руткевич, пишет: «Философия истории Ортеги основана на учении об идеях и верованиях, их соотношении. История философии оказывается центральным пунктом философии истории <...>, поскольку, по Ортеге, философские изыскания закладывают основы новых верований в кризисные эпохи. Каждый кризис был прежде всего мировоззренческим, рушился определенный способ мышления (основанный на верованиях), и возникал, под воздействием философии, новый. Тот или другой способ мышления, после породившей его философской революции, находит свое выражение в долговременно господствующей системе верований, причем философия является квинтэссенцией данного способа мышления»². История философии, таким образом, становятся единственно возможным основанием философии истории, а это позволяет упрекнуть историософскую концепцию Ортеги-и-Гассета в «идеализме»: история начинает мыслиться как ряд способов мышления. С этим связано и ещё одно возражение: история науки и история

¹ Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. С. 470.

² Руткевич А. М. Социальная философия Мадридской школы. С. 31.

техники при таком подходе также, в конечном счёте, сводятся к *истории философии*.

Насколько справедливы эти упрёки? Действительно ли история философии в концепции Ортеги (как и в концепции Гегеля) рассматривается в качестве *квинтэссенции* всякой истории, истории как таковой? Здесь необходимо заметить, что, во-первых, «диалектика» идей и верований, реконструируемая историком и философом, не совпадает с *историей философии* (в привычном её понимании), а во-вторых, в учении об историческом разуме вообще не проводится жёстких границ между областями историописания и философии, между двумя типами познания (историческим и философским). Невозможность проведения чётких границ между историей философии (истории «идей») и той или иной частной историей (будь то политическая история или история науки) является одним из важнейших следствий переосмысления истории в концепции Ортеги-и-Гассета. Так, где разум понимается как *жизненный* разум, становится невозможно противопоставить философию – историописанию, априорное – эмпирическому. Единство философии и истории находит отражение в понятии «исторического априори» и в идее историологии.

Для того чтобы лучше уяснить специфику историософской концепции Ортеги-и-Гассета, сопоставим её с учениями Дильтея, Кроче, Хайдеггера и Сартра.

С философией Дильтея учение о жизненном разуме сближает общий пафос историзации мышления и «природы» человека, трактовка жизни как первичной реальности, которая с самого начала мыслится как исторический феномен. Оба философа исходят из нерасторжимого единства истории и жизни. Ортега-и-Гассет в полной мере разделял присущий «философии жизни» Дильтея антипозитивистский пафос, который не позволял свести философию к методологии научного познания, а философию истории – к теории историописания. Общим для обеих концепций является также критическое дистанцирование от неокантианского проекта обоснования специфики исторического познания (и Дильтей, и Ортега полагали, что специфика истории как науки обусловлена самим её *объектом*, то есть исторической реальностью, а не применяемыми историком *методами*).

Имеются, однако, и существенные различия. Прежде всего, Ортега-и-Гассет считал в корне неверным обозначение наук о жизни (человеке) как «наук о духе». «Представители наук о духе, – писал он, – предприняли явную попытку исследовать человека, сражаясь с натуралистическими идеями, но на деле они сами были скрытыми натуралистами». Понятие «духа» (*Geist*) Ортега называет «утопическим» и полагает, что невозможно адекватным образом описать человеческую реальность в терминах «наук о духе». Странники «наук о духе» (*Geisteswissenschaft*) «совершили ту же ошибку, что и Декарт, считавший достаточным для определения *moi-meme* представить его в качестве *res cogitans* и противопоставить *res extensa*»¹.

За различной терминологией, которую использовали Дильтей и Ортега-и-Гассет, в данном случае скрываются *содержательные* различия. В самом понятии «духа» испанский философ усматривал непреодоленную концептуальную зависимость «философии жизни» от немецкого идеализма.

С философско-исторической концепцией Бенедетто Кроче, изложенной в работе «Теория и история историографии» (1917), учение о жизненном разуме сближает, прежде всего, критика спекулятивной историософии Гегеля. Оба философа однозначно связывают идею «всеобщей истории» с метафизическим типом философской рефлексии, в рамках которого под «философией» понимается замкнутая, конечная система мысли. Философии как трансцендентальной метафизике противопоставляются различные варианты «имманентной философии», предметом которой выступает «актуальная жизнь духа» (Кроче) и жизнь как первичная, «радикальная» реальность (Ортега).

Ещё одно важное сходство двух концепций заключается в признании сущностного единства исторического и философского способов познания. Кроче прямо постулирует *единство* философского и исторического мышления: если «верно понятая история

¹ Эту ошибку Райл позднее назовет *категориальной* ошибкой (Райл Г. Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 25-28). Перефразируя Райла, можно было бы сказать, что «натурализм» и «методология наук о духе» – это противоположные ответы на *неверно поставленный* вопрос.

уничтожает идею всеобщей истории»¹, то верно понятая философия уничтожает идею всеобщей философии. Философское и историческое познание, поскольку они соответствуют своей природе, имеют один и тот же предмет. Философия, как и история, занимается осмыслением «вечного настоящего»². Ортега-и-Гассет в понятии «историология» («систематическая наука о радикальной реальности, каковой предстает моя жизнь»³) также фиксирует единство исторического познания и философской рефлексии. Чёткие грани между *историческим*, *историософским* и *философским* знанием стираются. Философия истории теперь рассматривается не в качестве *одной из* философских дисциплин в общей системе философского знания (как это было у Канта, Гегеля и неокантианцев), но в качестве синонима *философии как таковой*.

Наконец, общей чертой обеих концепций выступает своеобразный онтологический «презентизм», наиболее ярко проявляющийся в метафоре «живого прошлого». Всякая история, согласно Кроче, есть *современная* история, прошлое живёт лишь *в настоящем*. История – это не что иное, как живая связь прошлого и настоящего. Нарушение, разрыв этой связи превращает живую историю в мёртвую *хронику*. Хроника, в отличие от истории, оторвана от актуальной жизни духа. Впрочем, этот разрыв никогда не бывает полным и окончательным: поскольку хроника вообще может быть понята и осмыслена, она сохраняет и связь с настоящим.

В несколько иных терминах и формулировках та же самая мысль присутствует у Ортеги-и-Гассета. История, подчёркивает испанский философ, не является наукой о прошлом, она «является наукой о самом актуальном, действительном и подлинном “настоящем”»⁴. Историческое прошлое вовсе не является чем-то неизменным и неподвижным, «прошлое – это живая и действенная сила, поддерживающая наше “сегодня”»⁵. «Прошлое находится не где-то там, в своем времени, а здесь, во мне. Прошлое – это я, это моя

¹ Кроче Б. Теория и история историографии. М.: Языки русской культуры, 1998. С. 38.

² Там же. С. 38.

³ Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. С. 471.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

жизнь»¹. Прошлое присутствует в настоящем в той мере, в какой оно способно воздействовать на нашу жизнь. «Если имеется прошлое, то оно имеется как настоящее и воздействующее на нас сейчас»². Кроче характеризует актуальную жизнь духа как «вечное настоящее», Ортега-и-Гассет определяет жизнь как «абсолютное присутствие»³.

Отмеченные существенные сходства не позволяют всё же сделать вывод о том, кто Кроче и Ортега-и-Гассет в разных формулировках описывали одну и ту же модель философско-исторической рефлексии. «Теория историографии» Кроче и учение об историческом разуме Ортеги-и-Гассета основываются на различном понимании человеческого бытия. Кроче, несмотря на критику гегелевской философии истории, в целом продолжает традицию немецкого идеализма, тогда как Ортега-и-Гассет с этой традицией порывает, в полной мере разделяя антиметафизический и антиплатонический пафос Ницше.

Наиболее сложным и неоднозначным является вопрос о соотношении концепции жизненного разума с экзистенциальной аналитикой историчности *Dasein* Мартина Хайдеггера. И Хайдеггер, и Ортега-и-Гассет исходили из того, что новое понимание человека, жизни, «экзистенции», истории и историчности не может быть концептуализировано с помощью понятийного аппарата старой метафизики (традиционной онтологии). Из этого следовала необходимость радикальной реформы философского языка. Не вызывает сомнений, что Ортега, как и Хайдеггер, в полной мере разделял базовую феноменологическую установку, выраженную в знаменитом призыве «Назад к вещам!». «Если мы хотим быть верными реальности, – писал Ортега-и-Гассет, – мы должны деинтеллектуализировать ее»⁴. Ортега, как и Хайдеггер, стремился «помыслим жизнь в ее первоначальной наготе, применяя понятия, только описывающие жизнь, без императивов традиционной онтологии»⁵.

¹ *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды. С. 471.

² Там же. С. 464.

³ Там же. С. 508.

⁴ Там же. С. 453.

⁵ Там же. С. 455.

Как и Хайдеггер, Ортега считал спор натурализма с интеллектуализмом (идеализмом) следствием недоразумения, результатом проекции на человеческую реальность способа бытия, присущего понятиям. Эти «антагонистические» философские установки имеют один и тот же исток – логоцентризм классической онтологии. Оба философа стремились преодолеть представление о природе как о первичной реальности. «Природа» есть то, что открывается в контексте человеческой жизни, это особый (не единственный, не первичный) способ бытия – таков ключевой тезис не только «рациовитализма», но и хайдеггеровской экзистенциальной аналитики. Новоевропейская наука, претендующая на объективное постижение мира как природы, есть одна из жизненных программ (Ортега-и-Гассет) или специфический модус бытия-в-мире (Хайдеггера).

В том, что касается трактовки истории и перспектив философии истории, оба философа стремились преодолеть навязанную метафизической традицией дилемму между историей как взаимосвязанным изменением объектов и историей как «свободно парящей последовательностью переживаний субъектов»¹.

Наконец, можно обнаружить определённые сходства между рациовитализмом Ортеги и феноменологической онтологией Сартра. Несмотря на различную терминологию (Сартр использует в качестве базовых категории гегелевской философии: «в-себе», «для-себя», «в-себе-для-себя»; Ортега же в большей степени опирается на терминологию «философии жизни»), оба философа разделяют тезис о том, что у человека нет пред-данной *природы*, а есть только *прошлое*. Человек – это не тело, не душа, не дух и даже не единство всего перечисленного, человек – это *свобода*. Бытие человека как «свободобытие» является радикально *несамотождественным*: «Быть свободным – значит быть лишенным конститутивной тождественности»². Быть свободным – значит не иметь «природы человека».

Момент тождественности в человеческом бытии обеспечивается не той или иной сущностной характеристикой человека (не его «природой»), но его *прошлым*. «Единственное, что человек имеет от

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 338.

² Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. С. 455.

бытия, от “природы”, – это то, чем он был»¹. В обеих концепциях ставится знак равенства между понятиями «прошлое» и «идентичность», однако трактовки онтологического статуса прошлого у Сартра и Ортеги-и-Гассета различны.

Сартр в своей онтологии исходит из неснимаемого, непреодолимого дуализма между «в-себе» (объектным бытием) и «для-себя» (бытием субъекта, сознания). Для бытия сознания (субъектного бытия) характерны *негативность* («быть» для сознания означает: отрицать, «ничтожить» в-себе-бытие), *проективность* («человек есть проект самого себя»²; «то, чем я являюсь не есть основа того, чем я буду»³), *несамотождественность*. В феноменологической онтологии Сартра субъект является тем, чем он (уже) не является (своим *прошлым*). Любая характеристика, которая может быть приписана субъекту, есть характеристика его *прошлого*, с которым субъект в своём актуальном бытии («свободобытии», для-себя-бытии) никогда *не совпадает, не отождествляется*. Субъект одновременно *является и не является* своим прошлым (тем, кем он *был*). Он *есть* своё прошлое в том смысле, что прошлое выступает *единственным* источником какой-либо определённости субъектного бытия. Но в то же время, он *не является* своим прошлым, поскольку самим фактом *обращения к прошлому* (в модусе воспоминания и/или историописания) он *отделяет* себя от своего прошлого, противопоставляет себя (как свободно избранный «проект») своей прежней идентичности (фактичности). То, чем субъект «будет» (проект) никак не вытекает из того, чем он является (прошлое, историческая идентичность).

Если для Сартра дуализм бытия и сознания является непреодолимым, то в концепции Ортеги-и-Гассета этот дуализм снимается в понятии *жизни* как «радикальной» реальности. Жизнь в учении рациовитализма не является чистым для-себя-бытием, равно как она не является и в-себе-бытием объектов. Ещё одно принципиальное отличие состоит в том, что Сартр, в отличие от Ортеги, не рас-

¹ Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. С. 464.

² Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 333.

³ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2002. С. 68.

смачивает прошлое в качестве *опыта*. В контексте феноменологической онтологии Сартра прошлое – это, скорее, «мёртвый груз», нежели «живой» (жизненный) опыт.

Подведём итог. Учение Ортеги-и-Гассета об историческом разуме находится в том же ряду, что и другие попытки осмысления истории в рамках неклассической философии (прежде всего, таких её направлений, как философия жизни, неогегельянство, феноменология, экзистенциализм). К наиболее существенным чертам историософской концепции Ортеги-и-Гассета следует отнести: отказ от субъект-объектной оппозиции в описании истории и жизни, трактовка прошлого как «жизненного опыта», изоморфизм индивидуального и социального прошлого, преодоление абстрактной противоположности между эмпирическим историописанием и философским осмыслением истории.

3. Трактовка исторического опыта в философии Майкла Оукшотта

Майкл Оукшотт известен, главным образом, как политический философ и теоретик консерватизма¹. Не меньший интерес, однако, представляет его философско-историческая концепция, которую можно поставить в один ряд с наиболее значительными теориями историописания XX в.

Впервые к проблеме исторического опыта и историописания Оукшотт обращается в работе «Опыт и его формы» (1933)². История, наряду с наукой (естествознанием), понимается здесь в качестве одной из форм опыта, причём опыт у Оукшотта не противопоставляется мышлению, опыт включает в себя мысль. История представляет собой такую форму опыта и форму мысли, в которой всё сущее рассматривается «с точки зрения прошлого». Оукшотт проводит принципиальное различие между «историческим» и «прагма-

¹ См.: Запускалов А. М. Консерватизм Майкла Оукшотта в современных зарубежных исследованиях // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 6 (44). Ч. II. С. 78-81.

² *Oakeshott M. Experience and Its Modes. Cambridge, 1933.*

тическим» (неисторическим) прошлым. Это различие станет центральным в статье «Деятельность историка» (1955)¹.

В центре внимания Оукшотта – вопрос о характере деятельности историка как носителя специфически *исторического* отношения к прошлому. В работе «Деятельность историка» история рассматривается в качестве специфического вида познания, который «возникает из общего и неспециализированного интереса к прошлому»². Такая трактовка истории предполагает, что не всякие утверждения о прошлом являются *историческими* утверждениями, и не всякий, кто высказывает нечто о прошлом, является историком. Английский философ стремится показать, что историописание несводимо ни к практической деятельности, ни к эстетическому созерцанию, ни к научному познанию, иными словами, он обосновывает *автономный характер историописания*.

Историк, согласно Оукшотту, есть тот, кто движим именно *историческим* (а не практическим, эстетическим или научным) интересом к прошлому. В выявлении специфики исторического отношения к прошлому заключается главная задача философии и методологии истории.

Обобщая опыт, накопленный в области методологии и теории исторического познания, Оукшотт отмечает специфические особенности деятельности историка³. Первая особенность заключается в том, что историк, в отличие, например, от исторического романиста, стремится *верифицировать* свои утверждения. Это, однако, не единственная и не главная особенность исторического отношения к прошлому.

Другая значимая характеристика историописания может быть сформулирована следующим образом: историк занимается не тем, что *могло бы* произойти, но тем, что *действительно произошло*. Наконец, третья особенность заключается в том, что историк занимается описанием и изучением лишь тех событий, которые являются результатом осознанной человеческой деятельности. Отталкива-

¹ Оукшот М. Деятельность историка // Оукшот М. Рациональность в политике и другие статьи. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 128-153.

² Там же. С. 131.

³ Подробнее об этом см.: Николаев Б. В. Теория исторического познания М. Дж. Оукшотта. Пенза: РИО МИЭМП, 2010. 232 с.

ясь от этих исходных положений, открытых немецкой исторической школой, Кроче, Коллингвудом и другими теоретиками историописания, Оукшотт ставит задачу «отличить особое “историческое” отношение к прошлому от других существующих или возможных отношений и, таким образом, более точно охарактеризовать специфику исторического познания»¹.

Оукшотт рассматривает изучение прошлого в качестве одного из проявлений целостного отношения субъекта к окружающему миру. Помимо исторического, он выделяет также практический, научный и эстетический способы соотнесённости человека с миром. Историописание, научное познание, эстетическое созерцания и практическая деятельность предстают в качестве различных способов человеческого существования, каждый из которых раскрывает мир в особом, специфическом ракурсе.

Суть «практической» установки в том, что всё происходящее осознаётся «в его связи с нами, нашими желаниями, действиями или надеждами»². Такой способ миропонимания является для человека исходным и первичным, «мы с трудом освобождаемся от него и легко к нему возвращаемся»³.

«Научный» способ соотнесённости с миром предполагает, что «мы рассматриваем события не в их отношении к нам <...>, а как независимые от нас»⁴. Оукшотт отмечает, что и в практической, и в научной реакциях мир предстает как «мир фактов»⁵.

Созерцательная позиция, в отличие от практической и научной, не вызывает стремления к исследованию и не провоцирует размышления о причинах и условиях возникновения тех или иных явлений. Созерцательная позиция открывает мир как *мир образов*, которые «доставляют наслаждение лишь одним фактом своего появления»⁶.

Оукшотт стремится извлечь все выводы из тезиса о том, что прошлое представляет собой *отсутствующую* реальность. Про-

¹ Оукшотт М. Деятельность историка. С. 131.

² Там же. С. 133.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 134.

⁵ Там же. С. 135.

⁶ Там же.

шлое всегда открывается нам в контексте *настоящего*, и это «открытие» прошлого осуществляется не иначе, как посредством интерпретации тех или иных артефактов (исторических источников), существующих, опять-таки, в настоящем: «Прошлое, каким бы образом оно ни появилось, есть определенная разновидность прочтения настоящего»¹. «“Прошлое”, – пишет Оукшотт, – есть некоторая конструкция, которую мы создаем из событий, происходящих у нас на глазах»². Такая трактовка исторической реальности может показаться радикально презентистской и конструктивистской, однако, это обманчивое впечатление. Оукшотт, в отличие от представителей нарративной философии истории (Х. Уайт³, П. Вен⁴), стремится обосновать сущностную *инаковость* прошлого по сравнению с настоящим и утвердить автономию историописания, его независимость от лингвистических и идеологических структур, определяющих социальное бытие субъекта.

Прошлое как *историческое* прошлое всякий раз открывается в определённом модусе интерпретации, благодаря специфической установке сознания: «Так же, как “будущее” появляется в результате понимания событий настоящего в качестве свидетельств того, что еще только готовится появиться, “прошлое” появляется благодаря истолкованию текущих событий как свидетельств того, что уже произошло»⁵. То, что *есть теперь* в настоящем (источники, артефакты культуры), истолковывается в качестве свидетельства того, что *было, уже произошло, завершилось*. Презумпция восприятия артефакта в качестве *исторического источника* – вот конститутивная черта специфически исторического способа соотнесённости с прошлым.

Прошлое как *историческое* прошлое открывается лишь *в контексте определённого понимания настоящего*. Настоящее здесь интерпретируется в качестве *знака прошлого*. События и явления настоящего *с самого начала* понимаются как *свидетельства прошедших событий*. Такая установка сознания и такой способ интер-

¹ Оукшотт М. Деятельность историка. С. 138.

² Там же. С. 135.

³ White H. The Practical Past // *Historein*. 2010. V. 10. P. 10–19.

⁴ Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. М.: Научный мир, 2003.

⁵ Оукшотт М. Деятельность историка. С. 136.

претации наличных артефактов делают возможным историописание как таковое.

Всякий артефакт культуры (будь то текст, архитектурное сооружение, картина) принадлежит *настоящему*, наличествует в настоящем. Прошлое как *историческое* прошлое открывается там, где артефакты культуры начинают рассматриваться в качестве свидетельства событий, которые уже произошли. Такой способ рассмотрения текстов и артефактов настоящего является универсальным, но не является единственно возможным: «В мире нет ничего, что не могло быть рассмотрено таким образом, но также нет ничего, что можно рассматривать *только* таким образом» (курсив Оукшотта – И. Д.). Если тот или иной артефакт используется утилитарно или является предметом эстетического созерцания, он не открывает специфического измерения истории, не открывает прошлое в качестве *исторического* прошлого. Важно отметить и другой момент: не существует таких артефактов культуры, которые были бы историческими источниками *par excellence*, могли бы интерпретироваться лишь *историческим* способом и допускали бы только специфически *историческую* реакцию субъекта. «Историчность» того или иного артефакта определяется не его «объективным» содержанием, но способом понимания и интерпретации.

Понимание настоящего в качестве знака и свидетельства прошлого является необходимым, но не достаточным условием специфической деятельности историка.

Оукшотт рассматривает три различных способа интерпретации настоящего в качестве знака (свидетельства) прошлого. Они соответствуют трём базовым «реакциям» субъекта на события окружающего мира. Речь идёт о практическом, научном и созерцательно-эстетическом способах соотнесённости с прошлым.

«Практический» способ понимания прошлого является, согласно Оукшотту, изначальным и универсальным. Этот способ «столь же стар, как и сам род человеческий»¹. Это «простейший и наименее изощренный способ понимания»². Все прошлые события оцениваются в зависимости от того, какое значение они имеют (могут иметь) для современности: «Практический человек проводит

¹ Оукшотт М. Деятельность историка. С. 139.

² Там же.

различия между событиями прошлого как садовник, отличающий полезные растения от сорняков»¹.

В рамках практического способа понимания «мы интерпретируем прошедшие события в отношении к себе и к нашей текущей деятельности»². Прошлое здесь прочитывается, интерпретируется, понимается *в перспективе настоящего*, в связи с теми или иными интересами, ценностями и целями субъекта. Практический способ интерпретации событий прошлого можно с полным правом назвать *презентистским*: прошлое здесь не просто описывается на языке настоящего, оно вообще исчезает *как прошлое*, утрачивает свою сущностную инаковость по отношению к настоящему³. Такое отношение к прошлому характерно для всякого субъекта практической деятельности: «Его интересуют и осознаются им только те события прошлого, которые он может связать со своей сегодняшней деятельностью. Он всматривается в прошлое для того, чтобы объяснить современность, оценить или сделать окружающий мир более пригодным для жизни и менее таинственным»⁴. Наиболее ярко этот способ соотнесённости с прошлым проявляется в политической деятельности. История здесь – не более чем политика, обращённая в прошлое.

Практическому (социально ангажированному, «социально ориентированному»⁵) способу понимания и интерпретации прошлого противостоят научный и созерцательно-эстетический способы. «В научной реакции, – отмечает Оукшотт, – появляется прошлое, не связанное с нами, прошлое само по себе»⁶. События прошлого при таком подходе истолковываются как примеры действия общих законов⁷.

¹ Оукшотт М. Деятельность историка. С. 141.

² Там же. С. 136.

³ См. об этом: Савельева И. М., Полетаев А. В. О пользе и вреде презентизма в историографии // «Цепь времен»: Проблемы исторического сознания. М.: ИВИ РАН, 2005. С. 63-88.

⁴ Оукшотт М. Деятельность историка. С. 141.

⁵ См.: Маловичко С. И., Румянцева М. Ф. История как строгая наука vs социально ориентированное историописание. Орехово-Зуево: Изд-во МГОГИ, 2013.

⁶ Оукшотт М. Деятельность историка. С. 137.

⁷ Там же.

Описав научную установку в отношении к прошлому, Оукшотт, однако, сразу же замечает, что данная установка является чисто *гипотетической*, на практике она не может быть реализована. Специфически «научного» отношения к прошлому, строго говоря, быть не может, «поскольку мир, появляющийся в научной теории, – это мир без времени, мир не реальных событий, а гипотетических ситуаций»¹. Тем самым Оукшотт занимает весьма недвусмысленную позицию по вопросу о том, является ли история наукой, может ли историописание быть научным. Если под наукой понимается подведение единичных случаев под общие законы, то история наукой не является. Но, решительно отвергая сциентистские притязания историописания, Оукшотт, в то же время, последовательно отстаивает *автономный* характер деятельности историков, её несводимость ни к политике, ни к морали, ни к искусству.

Созерцательно-эстетический способ осмысления прошлого характерен, например, для исторической романистики. Прошлое здесь предстаёт не в качестве совокупности фактов, но как «кладовая чистых образов»². Несмотря на противоположную направленность практической и созерцательной установок, у них имеется общая черта: игнорирование различий между прошлым и настоящим. «Когда предметы (корабль или лопата) “созерцаются”, мы пренебрегаем их практической пригодностью. Точно так же, когда “созерцается” то, что при другом отношении было бы осознано как событие “прошлого”, его принадлежность прошлому игнорируется»³. Для созерцательной (эстетической) установки, строго говоря, не существует различий между событиями настоящего и событиями прошлого. «То, что мы созерцаем, – события не прошлого, а настоящего, которые, как мы считаем (в силу какого-то другого отношения к настоящему), произошли»⁴. Созерцательное отношение к прошлому, как и отношение практическое, Оукшотт рассматривает в качестве изначального и универсального.

Практическое истолкование прошлого, согласно Оукшотту, представляет собой «исконную деятельность приспособления к ок-

¹ Оукшотт М. Деятельность историка. С. 137.

² Там же. С. 138.

³ Там же.

⁴ Там же.

ружающему нас миру путем включения *нашего* прошлого в *наше* настоящее»¹ и не может быть отвергнуто как незаконное. «Практическое прошлое (включая моральные оценки прошлого поведения) – враг не человечества, а только “историка”»². Дело не в том, является ли допустимым практическое отношение к прошлому, а в том, возможно ли какое-то иное, непрактическое, *историческое*, отношение к прошлому? Оукшотт стремится обосновать положительный ответ на этот вопрос.

Рассмотрев практический, эстетический и научный способы соотнесённости человека с прошлым, Оукшотт делает вывод о том, что деятельность историка не укладывается в рамки трёх перечисленных способов понимания и интерпретации прошлого. Историк понимает явления окружающего мира как свидетельства прошлых событий. Эта установка, однако, является общей для всех способов соотнесённости субъекта с историческим прошлым. Политик или романист также могут понимать явления настоящего в качестве свидетельств прошлых, произошедших событий, но деятельность политика и романиста *этим не исчерпывается*. Далеко не все виды утверждений о прошлом, которые делаются на основании практической и эстетической установок, являются приемлемыми для историка. Историк отличается от политика или романиста не тем, что он делает что-то эксклюзивное, а тем, что он *не делает* того, что делают политик или романист. Деятельность историка основывается на признании принципиальных различий между прошлым и настоящим, на презумпции несводимости прошлого к настоящему. Деятельности историка, таким образом, изначально присуща *антипрезентистская* направленность.

Историк, в отличие от практически ориентированного субъекта (политика или моралиста), *не* связывает факты прошлого с событиями и ситуациями настоящего. Отношение историка к прошлому не является *практическим* отношением, им движет не практический, но сугубо *исторический* интерес. Такая трактовка историописания делает крайне затруднительным или даже вовсе невозможным историческое исследование событий недавнего прошлого. «Легче созерцать объект, чья бесполезность и неприменимость к

¹ Оукшотт М. Деятельность историка. С. 151.

² Там же.

текущим делам позволяет его изолировать <...>. Точно так же легче (при прочих равных условиях) вычленив “историю” из прошлого, которое безусловно не вызывает не-исторического отношения»¹. Здесь следует заметить, что степень «практической» заинтересованности субъекта в том или ином историческом событии далеко не всегда связана с временной близостью/удалённостью этого события. В силу разных причин события недавнего прошлого могут вызывать меньший практический (политический, моральный) интерес, нежели более ранние события.

Описание деятельности историка и исторического отношения к прошлому у Оукшотта носит по преимуществу *апофатический* характер, то есть речь идёт, главным образом, не о том, чем историописание *является*, но о том, чем оно *не является*. Основное внимание он уделяет размежеванию между историческим и практическим способами понимания прошлого. Это связано с тем обстоятельством, что именно практическое отношение к прошлому Оукшотт полагает в качестве первичного. О первичности практической установки можно говорить как минимум в двух смыслах: *концептуальном* и *лингвистическом*. О концептуальной первичности можно говорить потому, что задолго до того, как стать предметом историописания, прошлое уже является «кладовой» опыта и примеров, пригодных для практического использования в настоящем. Практическая соотнесённость с прошлым является первичной также и в лингвистическом отношении: «Прошлое предстает перед нами, в первую очередь, на языке практики, а на язык “истории” его еще нужно перевести»².

Вывод, к которому приходит Оукшотт, заключается в том, что установка, которой руководствуется историк в своём отношении к прошлому, вовсе не является чем-то *естественным* для человека: «Историческое познание – не некий дар, внезапно обретенный человечеством, а достижение»³. Историческое отношение к прошлому становится возможным благодаря преодолению «естественной склонности» рассматривать события прошлого, исходя из практиче-

¹ Оукшотт М. Деятельность историка. С. 148.

² Там же. С. 147.

³ Там же. С. 146.

ских потребностей и интересов настоящего, и видеть в исторических деятелях наших «предшественников».

Оукшотт полагает, что историк должен освободиться от практического интереса к прошлому. Трудность преодоления практической установки связана с тем обстоятельством, что «прошлое является настолько важной частью практической деятельности, что освободиться от <...> практического отношения к нему чрезвычайно трудно – гораздо труднее, чем избавиться от рассмотрения окружающего мира только в отношении к нашим сегодняшним желаниям и заботам»¹.

Оукшотт обращает внимание на тот факт, что освобождение историка от «практической установки» и возникновение исторического отношения к прошлому происходит одновременно со становлением новоевропейской науки, экспериментального естествознания: «В современной Европе “научное” отношение к миру и “историческое” отношение к прошлому возникают одновременно и взаимно влияют друг на друга. Выделение “научного” и “исторического” познания было достигнуто в процессе освобождения от древнего и едва ли не единственного когда-то практического отношения человечества к своему окружению»². Однако параллелизм между становлением исторического познания и научной революцией нового времени не следует рассматривать как свидетельство возможности «научного» историописания. Научное отношение к прошлому не следует отождествлять с *историческим* отношением, а все попытки сциентизации историописания, неоднократно предпринимавшиеся в философско-методологической литературе XIX-XX вв., заранее обречены на неудачу.

Стремление обосновать научный статус историописания приводит к созданию глобальных схем всемирной истории (гегелевской, марксистской), которые рассматриваются Оукшоттом в качестве «рецидива практического отношения к прошлому»³.

Задача исторического познания, согласно Оукшотту, не может заключаться в выявлении *истоков* (начал) тех или иных событий: «Исследовать “истоки” значит читать прошлое назад и, таким обра-

¹ Оукшотт М. Деятельность историка. С. 143.

² Там же.

³ Там же. С. 144.

зом, включать его в последующие события или в события настоящего»¹. Исток события всегда выявляют ради того, чтобы лучше понять существующее положение дел, таким образом, установка на выявление истоков исторических событий и явлений является неотъемлемым компонентом практического отношения к прошлому. «Такое исследование погружается в прошлое, чтобы получить информацию о “причине” или “начале” уже установленной ситуации. Направляемое этой ограниченной целью, оно познает прошлое только в той мере, в какой прошлое представлено в данной ситуации, и налагает на события прошлого произвольную телеологическую структуру»². Выявление истоков исторических событий как стратегия историописания основывается на телеологическом истолковании истории, а последнее, в свою очередь, есть вторжение практического отношения в историческое исследование³.

Историк, в отличие от практически ориентированного субъекта, не стремится связать события прошлого с контекстом современности, с сегодняшней деятельностью, его отношение к прошлому не является практическим отношением, он обращается к прошлому не для того, чтобы сделать окружающий мир более понятным и более пригодным для жизни. Задачу историка Оукшотт усматривает в «ослаблении всех связей между прошлым и “практическим” настоящим»⁴. Историк преодолевает присущую различным сферам человеческой деятельности естественную «прагматизацию» исторического познания и историописания. Трудность такого преодоления обусловлена не только тем, что «язык практики налагает свой отпечаток на все исследования прошлого»⁵, но и тем, что «мы живем в таком интеллектуальном мире, который, в силу своей пагубной привычки к “практике”, является особенно враждебным “истории”»⁶.

В чём же заключается *позитивная* задача историка? Какого рода утверждения высказывает он о прошлом? Какова специфика

¹ Оукшотт М. Деятельность историка. С. 147.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 151.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

того типа утверждений о прошлом, который характерен именно для исторических сочинений? Оукшотт описывает деятельность историка следующим образом: «Его деятельность состоит не в распутывании всеобщих причин или необходимых и достаточных условий, а в предъявлении нам цепочки событий (в той мере, в которой они могут быть установлены), которая является связующим звеном от одного обстоятельства к другому»¹. Историк не может знать необходимые и достаточные причины того или иного исторического явления и не должен стремиться к их выявлению. Историческое событие должно восприниматься историком не как случайность и/или необходимость в цепи причинно-следственных связей, но как «понятное сочетание человеческих поступков и решений»².

События, относящиеся к историческому прошлому (или, точнее, события, какими они предстают в свете специфически исторической установки сознания), «не имеют единого образца и замысла, никуда не ведут, не указывают на предпочитаемое строение мира и не служат основанием для практических выводов»³. Историческое прошлое, в отличие от прошлого практического интереса, «существует вне морали, политического устройства или социальной структуры»⁴. В этой связи все высказывания о прошлом, проистекающие из практической или созерцательно-эстетической установки, с точки зрения историка, должны рассматриваться не как ложные, но как *неисторические*⁵.

Историк в процессе работы с историческими источниками не имеет дела с отдельными событиями, он выстраивает и открывает *событийные ряды*. При этом связь между событиями прошлого не является причинно-следственной, это связь *смысловая*. Историческое событие должно рассматриваться историком «не как “случайность”, “чудо” или “необходимость”, а просто как понятное происшествие»⁶. Такая трактовка историописания сближает концепцию Оукшотта с нарративной философией истории, в частности, с исто-

¹ Оукшотт М. Деятельность историка. С. 144.

² Там же. С. 144.

³ Там же. С. 152.

⁴ Там же. С. 142.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 144.

рической эпистемологией Поля Вена, в которой задача историка усматривается в выстраивании событийных рядов на основании того или иного произвольно выбранного «сюжета»¹.

Поскольку практическое отношение к прошлому является первичным, а язык, с помощью которого историческое событие фиксируется в письменном источнике, также по большей части является языком практики, постольку задача историка «заключается в том, чтобы создать перевод и понять поведение людей и события прошлого так, как они никогда не понимались в свое время»². Историк должен «перевести действия и события с их практического языка на исторический язык»³. Такая трактовка историописания является необычной для современной неклассической философии истории, которая усматривает приоритетную задачу историка в том, чтобы осуществлять перевод источника с языка прошлого на язык настоящего⁴.

Различие между «практическим» и «историческим» способами понимания исторических событий Оукшотт проясняет посредством метафоры «живого» и «мёртвого» прошлого: «Мир желает только учиться у прошлого и конструирует “живое прошлое”, которое с кажущейся убедительностью повторяет выражения, вложенные в его уста. Однако для “историка” это является образцом грубой некромантии, ибо обожаемое им прошлое мертво. Мир же не испытывает ни любви, ни уважения к тому, что умерло, желая лишь вновь вызвать его к жизни»⁵. Если прошлое, с которым имеет дело политик или моралист, есть прошлое *живое* (и всякий раз заново *оживляемое*, обновляемое в практической деятельности), то прошлое, которое изучает историк, есть *мёртвое* прошлое. Историописание не даёт «ни эстетического наслаждения, ни “научного” осознания, ни практического понимания»⁶, оно есть *мечта*, мечта осо-

¹ См.: Дёмин И. В. Философия истории как региональная онтология. Самара: Самар. гуманитар. акад., 2012. С. 163-171.

² Оукшотт М. Деятельность историка. С. 150.

³ Там же.

⁴ См.: Дёмин И. В. Семиотический подход к истории: между презентизмом и антикваризмом // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2015. № 4 (232). С. 48-54.

⁵ Оукшотт М. Деятельность историка. С. 151.

⁶ Там же. С. 152.

бого рода. В такой трактовке наиболее зримо проявляется идея автономии историописания.

В статье «Философия истории» (1948)¹ Оукшотт проводит различие между двумя типами философско-исторической рефлексии. Под «философией истории», во-первых, может пониматься теория всемирной истории. В английской философской и исторической мысли такой способ осмысления истории характерен, прежде всего, для работ Арнольда Тойнби. Во-вторых, под «философией истории» может пониматься теория историописания и методология исторического познания. Именно такая трактовка философии истории получила наибольшее распространение в англоязычной философии XX в.

Философско-историческую концепцию Оукшотта нельзя однозначно отнести ни к теории исторического процесса классического типа, ни к методологии исторического познания. С одной стороны, Оукшотт разделяет свойственную большинству неклассических концепций (структурализм, постструктурализм, аналитическая философия истории, неопрагматизм) конструктивистскую установку в отношении исторического прошлого, согласно которой предмет историописания не предшествует познавательной деятельности историка, но конструируется в процессе самой этой деятельности. С другой стороны, Оукшотт стремится избежать презентистского и «прагматического» истолкования прошлого и обосновать возможность историописания как автономной деятельности, несводимой ни к социальным практикам, ни к эстетическому созерцанию. Историописание есть особый вид опыта, существующий наряду с опытом «практическим» (этическим и политическим), научным и эстетическим.

Предложенная Оукшоттом трактовка историописания сталкивается с определёнными трудностями. Отметим лишь две из них.

Оукшотт исходит из того, что события прошлого должны интересовать историка сами по себе, вне их соотнесённости с последующими событиями и с современным контекстом. Однако выделение того или иного событийного ряда («история Пунических войн», «история Французской революции», «история костюма» и

¹ *Oakeshott M. What is History? And other Essays. Imprint Academic, 2004. P. 201-208.*

т.д.) предполагает, во-первых, завершённость событий и знание историком финала, а во-вторых, наличие у историка достаточных оснований для отделения одного событийного ряда от другого. В классической историософии таким основанием, позволявшим выделять, описывать и сопоставлять различные событийные ряды, была теория всемирной истории, представленная глобальными схемами всемирно-исторического развития. В неклассической лингвистически ориентированной философии истории XX века таким основанием стала способность историка выбирать сюжет и выстраивать исторические события вокруг произвольно выбранного сюжета. При этом отправной точкой для выбора сюжета выступает *контекст современности*, а определяющим методологическим принципом становится *презентизм*. Оукшотт, с одной стороны, отвергает метафизические построения классической философии истории, с другой стороны, стремится избежать прагматизации историописания, присвоения прошлого настоящим. Историк в своей деятельности должен отделять существенное от несущественного, однако вопрос о том, на что может опереться историк в выстраивании событийных рядов, в концепции Оукшотта остаётся непрояснённым. Если «место события не определяется его отношением к последующим событиям»¹, тогда на каком основании мы можем судить о значении исторического события в контексте той или иной «истории»?

Вторая трудность, с которой сталкивается рассматриваемая концепция, связана с метафорой «живого» и «мёртвого» прошлого. Оукшотт полагает, что прошлое может быть предметом специфически исторического интереса лишь в том случае, если это прошлое «мёртвое». Всякая попытка историка «оживить» прошлое приводит к *прагматизации* (политизации, идеологизации, морализации) или *эстетизации* событий прошлого, в результате чего историческое отношение к прошлому подменяется практическим или эстетическим. «Живым» прошлое делается благодаря своей связи с настоящим, с актуальным бытием субъекта. Эта связь с настоящим может быть осмыслена в терминах традиции, исторической памяти или исторического опыта. Однако во всех случаях именно соотнесённость прошлого с актуальным бытием социального субъекта явля-

¹ Оукшотт М. Деятельность историка. С. 142.

ется источником понятности и осмысленности исторических событий. Оукшотт усматривает задачу историка в том, чтобы показать радикальную инаковость прошлого, его несводимость к настоящему, но для этого прошлое всё же должно быть соотнесено с настоящим, иначе непонятными и непрояснёнными остаются не только *основания* деятельности историка, но и *мотивы* нашего обращения к прошлому.

Подведём итог. Майкл Оукшотт разработал оригинальную трактовку историописания как формы опыта, несводимой ни к практической деятельности, ни к эстетическому созерцанию. Описание деятельности историка у Оукшотта носит по преимуществу *апофатический* характер, то есть речь идёт, главным образом, о том, чем историописание не является, а не о том, чем оно является и должно быть. Историческое познание становится возможным благодаря освобождению человека от практического отношения к прошлому, которое и в хронологическом, и в экзистенциальном отношениях является первичным. Предложенная Оукшоттом трактовка деятельности историка сталкивается с целым рядом трудностей, преодоление которых позволило бы существенно обогатить современную неклассическую философию истории и теорию историописания.

4. Исторический опыт как опыт герменевтический (Мартин Хайдеггер и Ханс-Георг Гадамер)

Трактовку исторического опыта, предложенную Гадамером в работе «Истина и метод» следует рассматривать в принципиальной связи с теми основополагающими интуициями, которые были сформулированы М. Хайдеггером в ходе экзистенциальной аналитики историчности *Dasein*.

Экзистенциальная аналитика временности и историчности *Dasein*, проводимая Хайдеггером в рамках проекта «фундаментальной онтологии», закладывает основания для принципиально нового, неметафизического, понимания истории и историчности. Ключевую роль в этом новом понимании истории играет различие между *историчным* (*geschichtlich*) и *историческим* (*historisch*), между *быв-*

шим (*gewesen*) и *прошлым* (*vergangen*). Заслуживает внимания тот факт, что этого различия не знала ни классическая европейская метафизика, ни другие версии феноменологической философии XX в.

Исходное положение экзистенциальной аналитики историчности, дистанцирующей от расхожего понимание истории и преодолевающей это понимание, может быть сформулировано так: история в её исходном экзистенциально-онтологическом смысле *не есть бытие-во-времени*, соответственно, «историчность» не есть синоним «временной изменчивости». «Анализ историчности присутствия, – подчёркивает Хайдеггер, – пытается показать, что это сущее не потому “временно”, что “выступает в истории”, но что оно наоборот существует и способно существовать лишь потому что в основании своего бытия оно временно»¹.

«История» в «Бытии и времени» эксплицируется в качестве одного из трёх равноисходных «экстазисов» (*Ekstase*) экзистенциальной временности. «История» в экзистенциально-онтологическом смысле (как экзистенциал *Dasein*) есть *бытие-бывшим* (*Gewesensein*), или «*бывшествование*» (*Gewesenheit*). Однако *Dasein* «есть бывшее» не так, как «бывшие» вещи, которых «уже нет». Оно *есть бывшее* только как *удерживающее* и *возобновляющее* (соответственно, *забывающее*) свою «бывшесть», т. е. покуда оно вообще «есть»². Если *Dasein* *нет*, то его и *не было*, но если *Dasein* не будет, то его *не было* и *нет*. Это ключевое положение экзистенциальной аналитики временности *Dasein*, фиксирующее, с одной стороны, *равноисходность* трёх временных экстазисов, с другой стороны, – своеобразный *приоритет* экстазиса будущего. А. Г. Дугин в своей работе о М. Хайдеггере выразил это так: «То, что *было*, *есть*. И то и другое суть приготовление того, что *будет*. Но то, что будет, в той степени, в какой оно будет, уже есть и превращает прошлое в бывшее, а проходящее в то, что *есть*»³ (курсив Дугина – И. Д.).

В «Бытии и времени» Хайдеггер показывает, что *Dasein* всегда есть (экзистирует) как «своё бывшее» и что оно, строго говоря, ни-

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 376.

² Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Изд-во Высшей религиозно-философской школы, 2001. С. 351.

³ Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2010. С. 287.

когда не может быть «прошлым»: «“Пока” присутствие фактически существует, оно никогда не прошлое, но зато всегда уже *бывшее* в смысле “я *есмы*-бывший”. И оно *способно быть* бывшим лишь пока оно *есть*. Прошлым мы, наоборот, называем сущее, которое больше не налично. Потому присутствие никогда не может существуя установить себя как наличную эмпирию, возникающую и преходящую “со временем” и частично уже прошлую. Оно “находит себя” всегда лишь как брошенный факт. В *расположении* присутствие застигнуто самим собой как сущее, каким оно, еще сущее, уже было, т. е. бывшее постоянно есть. Первичный экзистенциальный смысл фактичности лежит в *бывшести*»¹ (курсив Хайдеггера – И. Д.).

История (в первичном, экзистенциальном смысле) определяется Хайдеггером как *событие* бытия-в-мире (*Geschehen des In-der-Welt-seins*). Исходная историчность *событийна*. «Быть историчным» в исходном смысле означает: «сбываться», а не «пребывать “во времени”»².

Тезис Хайдеггера о *событийном* (не субъективном и не объективном) характере исходной экзистенциальной историчности имеет определяющее значение для современной (постметафизической) философии истории, стремящейся избежать как объективизма классической спекулятивной историософии (Гегель, Маркс), так и релятивизма нарративных постструктуралистских концепций (Х. Уайт, П. Вен и др.).

Предостерегая от превратного толкования эксплицированной экзистенциальной аналитикой исходной (*событийной*) историчности *Dasein*, Хайдеггер пишет: «Тезис: “присутствие исторично” не просто подразумевает онтический факт, что человек есть более или менее важный “атом” в машине мировой истории»³. Тем самым Хайдеггер подчёркивает *онтологический* (экзистенциально-онтологический) характер своей аналитики, которая принципиально *воздерживается* от каких бы то ни было *онтических* («содержательных», «позитивных», «предметных») суждений о сущности истории и исторического прошлого.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 328.

² Там же. С. 388.

³ Там же. С. 382.

Исходная (экзистенциальная) историчность Dasein есть не что иное, как всегда уже имеющая место *соотнесённость Dasein с «бывшим»*.

Dasein всякий раз существует как *бывшее*, то есть *из своего бывшего*, в этом смысле существовать – значит *сбываться*. «Бывшее» – это *сбывшееся*. Под «сбывшимся» у Хайдеггера понимается не какая-то «историческая действительность», законченная и более не способная к «историческому развитию», но экзистенциально переосмысленная *возможность*. Возможность в горизонте экзистенциальной аналитики предстаёт как *бытийная, экзистенциальная* возможность (*existenziellen Möglichkeit*), *возможность-быть*. Dasein *есть* (существует) как *могущее* (имеющее возможность, силу, то есть *способное*) *быть*. То, что в многообразии исторической событийности подлинно *есть*, – это бытийные *возможности* нашего существования.

Заметим, что в других версиях феноменологической философии (Гуссерля, Сартра) различие между «бывшим» и «прошлым» упускается из виду. В частности Сартр, отрицая за прошлым бытийный характер *возможности*, признаёт только одно, универсальное (или «объективное») прошлое, которое и составляет *фактичность* для-себя-бытия¹.

¹ Трактовка прошлого в феноменологической онтологии Сартра основана на принципиальном отождествлении «экзистенциального» прошлого («моего прошлого») и «прошлого *мира*». Прошлое как «моё прошлое» приходит в мир посредством моего для-себя-бытия. Но Сартр подчёркивает при этом, что «я не даю ему (прошлому – И. Д.) бытие» (*Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2002. С. 147). Это значит, что хотя *вне* моего бытия никакого прошлого нет, я не могу сделать бывшее небывшим или *изменить* «своё прошлое». Сартр отрицает за прошлым бытийный характер *возможности*. «Моё прошлое» не есть «моя возможность» и не есть «мой выбор». Несмотря на это, я всякий раз беру за своё прошлое всю полноту ответственности *так, как если бы я мог его изменить, так, как если бы оно (свободно) выбиралось мной*. Моё прошлое – это «*мёртвый груз*», который *ничего не может дать мне в моём бытии*, но который я вынужден всякий раз брать на себя без всякой возможности его сбросить. По Сартру, я в своём для-себя-бытии всякий раз *являюсь* своим прошлым. Причём я являюсь им *по способу бытия вещей*, по способу «*в-себе*». Прошлое отождествляется Сартром с *фактичностью* для-себя-бытия: «Фактичность и прошлое – пишет Сартр, – два термина для обозначения одной и той же вещи. В самом деле, Прошлое, как Фактичность, и есть та неуязвимая случайность в-себе, которую я имею в бытии без всякой возможности не быть ею» (*Сартр Ж.-П.* Указ. соч. С. 147). В этом, на наш взгляд, заключается

Хайдеггер не только открывает измерение экзистенциальной историчности, но и показывает *происхождение* «расхожего» понимания истории и прошлого из исходной историчности Dasein.

«Расхожее» и «усреднённое» понимание истории проявляет себя, прежде всего, в дотеоретическом языке повседневной жизни. В повседневной речи мы часто говорим о том или ином явлении (вещи или событии), что оно «*ушло в прошлое*». При этом в «современности» могут ещё наличествовать какие-то «следы» этого ушедшего в прошлое события, но самого события в его прежней, *былой* значимости *уже нет*, оно *отсутствует* (оставшиеся «следы» или «артефакты», как правило, и свидетельствуют о его *отсутствии*). Когда мы говорим, что нечто «стало достоянием истории» или представляет теперь «сугубо исторический интерес», мы, опять-таки, имеем в виду, что оно не оказывает более на «современность» никакого влияния, что оно утратило для современности какое-либо *действительное* значение, что оно более *не действует, не воздействует* на нас. Как видно из разобранных выше примеров, принадлежность к истории не означает *небытия* вещи: прошлое, отсутствующее в своём *прежнем* значении и качестве, может *наличествовать* в качестве артефакта в настоящем. В этом случае оно есть *след* или *знак* какого-то «исчезнувшего» исторического мира.

Однако слова «история» и «прошлое» могут иметь и прямо противоположный смысл. Так, говорят: «от прошлого не уйдёшь», или: «*это* (событие) является (необходимым, неизбежным, закономерным) следствием прошлого», или: «история рассудит, расставит всё по своим местам». Под «прошлым» или «историческим» здесь понимается нечто, *продолжающее оказывать влияние на настоящее*, нечто *действенное, продолжающееся, незавершённое*.

главное отличие феноменологии временности Сартра от экзистенциальной аналитики Хайдеггера. По Хайдеггеру, я всякий раз есть для себя не тот, кто «*был*», но тот, кто *мог быть* («мог» не в смысле простой вероятности, но в смысле *способности, возможности быть*). Прошлое (бывшее, былое) у Хайдеггера – это не «мёртвый груз», который человек всякий раз *тянет за собой* без всякой возможности бросить его, «прошлое» – это (в прямом смысле) «живое прошлое», так как *им живут* (и в то же время оно имеет место тогда и постольку, когда и поскольку вообще «живут»). Прошлым же, о котором говорит Сартр (которое есть по способу в-себе), нельзя жить, его можно только тянуть за собой. Точнее, его *нельзя не тянуть* за собой.

Эти два смысла, несмотря на их кажущуюся противоположность, тесно связаны и проистекают из свойственного европейской метафизике «усреднённого» понимания бытия как *наличия* и «расхожего» понимания истории как *линейного процесса*. Рассматривается ли прошлое в качестве *уже утратившего* свою действительность или в качестве *ещё продолжающего своё воздействие* на «настоящее», в обоих случаях оно мыслится как нечто «наличное» или, напротив, «уже не наличное» (отсутствующее), но *прежде* наличным бывшее (то есть опять-таки в *метафизическом горизонте*, полагающем онтологическое первенство и изначальность наличного бытия).

Хайдеггер показывает, что концепт «прошлого» и связанное с ним «расхожее» или «вульгарное» понимание истории как «исторического процесса» (процесса измерения/развития во времени) возникает и приобретает свою значимость в связи с фундаментальной для классической европейской метафизики *ориентацией на «наличность»* как «усреднённое» понимание бытия всякого сущего (в том числе и даже *прежде всего* человеческого присутствия, *Dasein*). *Быть* – значит наличествовать, «иметься в наличии», *перестать быть* – значит, «уйти в прошлое», «утратить своё прежнее значение», не оказывать более воздействия на другое наличное сущее.

В рамках расхожего и усреднённого понимания уживаются оба выявленных смысла «истории»: имплицитно предполагается, что какие-то события/смыслы уже «ушли в прошлое», а какие-то, напротив, ещё продолжает «оказывать воздействие» на «мировую историю» или «исторический процесс», *идуший своим чередом*. Отсюда, кстати, и распространённые в метафизической историософии метафоры, связанные с «хождением» и «прохождением»: «история пошла по такому-то пути», «*поступь* мировой истории», «*пути* исторического процесса» и т. д.

Специфика и в то же время плодотворность хайдеггеровского подхода в области философии истории заключается в том, что он не отрицает утвердившееся в метафизике понимание истории как процесса, а «исторического» – как *прошедшего* и *ушедшего* (или же, напротив, не ушедшего, но всё *ещё действенного и воздействующего*). Это «расхожее» понимание истории получает у Хайдеггера экзистенциально-онтологическое обоснование. Бибихин пишет в этой

связи о том, что экзистенциальная аналитика историчности *Dasein* *высвечивает* предпосылки «расхожего» и укоренённого в метафизике понимания истории: «Нам от “вульгарного” понимания истории некуда деться, потому что оно наше, другого у нас почему-то нет <...>. Оно наше, поэтому *на него надо сначала* и прежде всего – что? обратить внимание»¹ (курсив Бибихина – И. Д.). Метафизическая традиция действительно не знает иного понимания истории, что, безусловно, не является простой случайностью. Это же относится и к целому ряду философских направлений второй половины XIX и XX вв. (логический позитивизм, постструктурализм, нарративная философия истории и др.), имеющих отчётливо выраженную антиметафизическую направленность, но остающихся негативно зависимыми от исходных метафизических смыслов.

Экзистенциальная аналитика *проблематизирует* и в некотором смысле *детривиализирует* «расхожую» трактовку истории, имплицитно принимаемую как нечто «самоочевидное». Хайдеггер показывает, что традиционно принимаемое за самоочевидное, вовсе таковым не является, мнимая самоочевидность «усреднённого» понимания истории как исторического процесса на самом деле укоренена в метафизической традиции с характерной для неё преимущественной ориентацией на «наличное» и «бытие-в-наличии».

Показывая укоренённость расхожего (метафизического) понимания истории в экзистенциальной конституции *Dasein*, Хайдеггер в то же время отмечает, что метафизика и, соответственно, *метафизическая* историософия, сущностным образом ориентированные на *внутримирное* (*innerweltlich*) сущее, упускают из виду измерение *мира* и *Dasein*, а также *историчность* *Dasein* как исходный (и нередуцируемый) феномен (*ursprüngliche Phänomen*). В этой связи перед философией истории открывается возможность переосмысления своих основополагающих концептов и тем на почве разомкнутого Хайдеггером измерения исходной историчности *Dasein* и феномена *бывшего*. Решающее значение в этом переосмыслении должно иметь проводимое в экзистенциальной аналитике Хайдеггера различие аутентичного и неаутентичного модусов экзистирования *Dasein*.

¹ Бибихин В. В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 435.

В неаутентичном модусе экзистирования Dasein история, как, собственно, и сама наша жизнь, проходит как бы *мимо нас*. *Проходящее* – это, строго говоря, всегда *проходящее мимо*. В немецком «Vergangenheit» отчётливо выражен этот смысл «прохождения мимо». «Проходящее мимо» может пройти *бесследно*, но может каким-то образом и «задеть», «затронуть», «зацепить», «подтолкнуть» нас, оставить свой *след* (в этом случае говорят о продолжающемся «влиянии» прошлого на современность, о *на-следии* прошлого)¹. В любом случае, «прошлое», прошедшее (мимо нас) всегда есть нечто *отличное от нас самих*, нечто внешнее по отношению к нашему бытию.

Былое же или *сбывшееся* – это всегда *мы сами*. Сбывшееся – это одновременно и наша бытийная *возможность*, и наша *судьба*. Так, например, событие, именуемое «Французской революцией» может быть для нас *прошедшим* событием, оставившим след в настоящем, оказавшим определённое влияние на «современность», оно может открыться нам как некая «действительность», по отношению к которой мы можем «занять» ту или иную «позицию» (оценочную, познавательную, эстетическую, политическую и т. д.). Однако «Французская революция» может открыться нам и в ином – аутентичном и «экзистенциальном» – модусе: не как прошедшее мимо нас и ушедшее в прошлое событие, но как *событие сбывшееся и для нас судьбоносное*. В этом смысле, оно предстаёт как наша собственная *возможность*, как возможность нашей экзистенции, как живой опыт бытия-в-мире. Эта возможность и этот опыт могут быть проанализированы и теоретически отрефлексированы, а могут оставаться на уровне дорефлексивном, дотеоретическом. Определяющей здесь является не наличие или отсутствие историографической рефлексии, но способ или модус нашей *изначальной соотнесённости* с историческим событием.

Прошлое как «прошедшее мимо нас», оставившее или не оставившее след, и прошлое как былое, как сбывшееся и сбывающееся в самом нашем бытии – таковы два способа соотнесённости Dasein с исторической событийностью, укоренённые, соответственно, в неаутентичном и аутентичном модусах экзистирования.

¹ Строго говоря, *бесследно исчезнувшее* вообще не является частью истории.

Обратимся теперь к трактовке исторического опыта в работе Гадамера «Истина и метод». В своей концепции исторического опыта Гадамер исходит из фундаментального положения хайдеггеровской экзистенциальной аналитики, согласно которому *истории* всегда принадлежит «понятность» (*Verständlichkeit*) и «истолкованность» (*Ausgelegtheit*). Это означает, что мы не имеем «непосредственного» опыта прошлого и непосредственного «доступа» к нему. То, с чем мы всякий раз имеем дело, – это прошлое так или иначе *уже истолкованное*¹. «История <...>, – писал Хайдеггер, – сама по себе как само-передающая существует всегда в принадлежащей ей истолкованности (*Ausgelegtheit*), которая сама опять же имеет свою историю (*eigene Geschichte*), так что историография (*Historie*) большей частью пробивается к самому присутствовавшему только через историю традиции (*Überlieferungsgeschichte*)»². Именно этот аспект *изначальной истолкованности* прошлого и *изначальной соотнесённости* человека с традицией часто упускается из внимания традиционной (метафизической) философией истории и объективистской историографией.

Гадамер исходит из того, что опыт прошлого не предшествует его языковому выражению: «Проблема языкового выражения есть проблема самого понимания. Всякое понимание – истолкование, а всякое истолкование разворачивается в среде языка, который, с одной стороны, стремится выразить в словах сам предмет, с другой же – является языком самого толкователя»³. В философской герменевтике Гадамера важен *взаимопереход* «истолкования» в «понимание» и «понимания» в «истолкование»: понимание смыслов *не предшествует* истолкованию текстов предания (в таком случае истолкование было бы излишним), но и не является простым *следствием* и *результатом* истолкования (в таком случае истолкование лишается своего основания и становится невозможным). Истолкование опирается на понимание Предания, а понимание, в свою очередь, «дер-

¹ Данное положение герменевтически ориентированной философии имеет принципиальное значение для семиотики истории и даже позволяет рассматривать семиотику в качестве базового языка для обсуждения эпистемологических и методологических проблем исторического познания.

² Хайдеггер М. Бытие и время. С. 442.

³ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 452.

жится» и выражает себя не иначе, как в деятельности истолкования¹.

Понимание-истолкование с самого начала имеет *языковой* характер. «Сущностная связь между языком и пониманием сказывается прежде всего в том, что само историческое предание существует в среде языка, так что предпочтительный предмет истолкования сам имеет языковую природу»².

Осуществляющее истолкование Предания *действительно-историческое сознание (wirkungsgeschichtliche Bewußtsein)*, по Гадамеру, имеет структуру опыта (*Erfahrung*)³. Более того, действительно-историческое сознание интерпретируется Гадамером как «подлинная форма опыта». Опыт же в исходном своём смысле есть «опыт человеческой конечности» (*Erfahrung der menschlichen Endlichkeit*)⁴.

Под «историческим опытом» (*geschichtliche Erfahrung*) у Гадамера понимается по преимуществу опыт *герменевтический*, то есть опыт понимания/истолкования текстов Предания. «Предание – вот что должно быть испытано в этом опыте. Однако предание есть не просто свершение, которое мы учимся познавать путем опыта, над которым мы учимся господствовать, оно есть язык, то есть оно само заговаривает с нами, подобно некоему “Ты”»⁵. Исторический опыт как *опыт истолкования текстов Предания* сам, однако, изначально и фундаментальным образом *историчен*. Слово «историчность» (*Geschichtlichkeit*) применительно к герменевтическому опыту имеет у Гадамер два основных смысла, которые тесно связаны друг с другом: «историчность» представляет собой *конечность* (темпоральную ограниченность) человеческого бытия, но «историчность» также означает и *соотнесённость* действительно-исторического сознания с Преданием, его «включённость» в свершающееся Предание. «Историчность», таким образом, является эк-

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

² Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 453.

³ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tuebingen, 1990. S. 352.

⁴ Ebenda. S. 363.

⁵ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 424.

зистенциально-онтологическим основанием всякого герменевтического опыта.

Опыт историчности и историчность опыта в контексте гадамеровской герменевтики оказываются взаимоопосредованными: историописание как вторичное обращение к традиции возможно не иначе, как на основании первичной, *изначальной соотнесённости субъекта с традицией* и само является «частью» (то есть *моментом свершения*) традиции (Предания).

Индивидуальный исторический опыт всегда *опосредован* традицией и, в свою очередь, сам является *посредником* в передаче традиции («соучастием» в осуществлении традиции или свершении Предания). «Наше историческое сознание, – пишет Гадамер, – наполнено множеством голосов, в которых отзывается прошедшее. Прошедшее существует лишь в многообразии этих голосов, что и образует существо исторического предания, к которому мы причастны и в котором стремимся участвовать. Само современное историческое исследование есть не только исследование; оно еще и опосредование этого предания»¹. Таким образом, «историчность опыта» и «опыт историчности» в герменевтике Гадамера вовсе не исключают друг друга, но являются звеньями одной цепи, двумя сторонами одной медали.

Гадамер в своей трактовке исторического опыта делает акцент на *позитивной* роли традиции и языка. Исторический опыт включён в структуру герменевтического круга, который имеет не столько *эпистемологическую*, сколько *онтологическую* природу. Герменевтический круг есть «круг» самого человеческого *бытия*. Язык и традиция выступают у Гадамера в качестве *онтологических условий возможности исторического опыта*, под которым понимается *опыт обращения к преданию и его интерпретация*. Внеязыковой опыт прошлого немислим, так как *принадлежность к традиции*, на почве которой только и возможен индивидуальный исторический опыт, всегда есть также и *принадлежность к языку*.

¹ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 337-338.

5. «Возвышенный исторический опыт» (Франклин Рудольф Анкерсмит)

Анкерсмит был, пожалуй, первым, кто обратил внимание на тот факт, что «философский постмодернизм» и «нарративизм» в теории историописания представляют собой, с одной стороны, *самоотрицание* классического историзма, а с другой – *закономерный итог* его развития. То, что в классическом историзме именовалось «исторической реальностью», в нарративной философии истории стало рассматриваться как историографический *конструкт* и *эффект* историописания. Историческая реальность *конструируется* в ходе интерпретации исторических источников, в процессе нарративного историописания. Интерес к феномену исторического опыта в современной постметафизической философии был обусловлен, с одной стороны, стремлением дистанцироваться от базовых презумпций классического историзма, с другой стороны, неудовлетворённостью нарративной (постструктуралистской) философией истории (с характерным для неё конструктивизмом и «нарративным идеализмом»¹).

Анкерсмицу, наряду с Гадамером, принадлежит заслуга актуализации проблематики исторического опыта в современной философии. Эти философы показали значимость данной проблематики для философии истории и предложили оригинальные концепции соотношения исторического опыта и исторического нарратива.

Обратимся к теории исторического опыта, разработанной Анкерсмитом. Если в работе «Нарративная логика» Анкерсмит в целом придерживается характерной для лингвистической философии истории *конструктивистской* установки в отношении онтологического статуса прошлого («нарративный идеализм»), то в более поздних работах он подвергает всесторонней критике конструктивизм и нарративизм и разрабатывает новую концепцию «интеллектуального эмпиризма». Предпринятая Анкерсмитом критика «лингвистического трансцендентализма» и «нарративизма» в теории ис-

¹ Анализ и критика «нарративного идеализма» с позиций эпистемологии содержится в статье В. В. Агафонова (Эпистемология истории Х. Уайта: тропологический подход // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2008. № 2. С. 24-31).

ториописания – это критика не «извне», а «изнутри», она проистекает из осознания принципиальной ограниченности и редуционистской направленности лингвистической философии истории в целом.

Анкерсмит показывает, что в области философии истории «лингвистический трансцендентализм» неизбежно оборачивается *конструктивизмом и презентизмом*, то есть признанием прошлого в качестве *конструкта настоящего*. Конструктивистская установка принадлежит трансценденталистской и эпистемологической парадигме в философии и является, согласно Анкерсмицу, один из вариантов *эпистемологического скептицизма*. Эта установка является неизбежным и закономерным результатом предъявления «неразумно завышенных требований к тому, что следует считать знанием»¹.

Признавая несомненные успехи лингвистической философии истории в экспликации структуры исторического нарратива, Анкерсмит в то же время отмечает, что платой за них стала утрата «радикальной инаковости» прошлого². «Язык, – отмечает Анкерсмит, – всегда рационализирует опыт и поэтому редуцирует его к малоинтересной категории – к простому приложению к языку и знанию»³. Такое понимание языка, ставшее господствующим в философии XX в., неизбежно приводит к «маргинализации» категории опыта, к изгнанию этой категории из философского дискурса.

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

Несмотря на существенные различия между герменевтикой, постструктурализмом и неопрагматизмом, все эти направления, согласно Анкерсмицу, признают в качестве отправной точки единый и

¹ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2007. С. 175.

² Там же. С. 31.

³ Доманска Э. Философия истории после постмодернизма. М.: Канон+, 2010. С. 139.

нерасчленимый *континуум* мира и языка¹. Мир и язык образуют нерасчленимую целостность, а всякий опыт оказывается опытом *языковым*. Опыт всегда *опосредован* языком, *до-языковой* опыт принципиально невозможен, немыслим. Границы опыта совпадают с границами языка, опыт по самой своей природе не может выйти за границы лингвистических структур. Применительно к истории это означает, что соотнесённость субъекта со своим прошлым (в том числе и в модуле «исторического опыта») всегда опосредована историческими текстами, нарративами.

Общим знаменателем всех перечисленных направлений, полагает Анкерсмит, выступает признание языка в качестве вездесущего и неустранимого *посредника* между субъектом и миром, а также универсальной *среды* любого опыта и любой практики. Именно «приверженность языку» является общим для представителей самых разных философских направлений XX в.: «Что бы ни разделяло Хайдеггера, Гадамера и Деррида, с одной стороны, и Рассела, Витгенштейна и Дэвидсона – с другой, все они согласны относительно роли языка. То же самое верно и применительно к Рорти»².

Согласно Анкерсмицу, переключение внимания с языка исторического описания на исторический опыт согласуется с природой и основной интенцией историзма, так как «историзм возник из озабоченности различием между нашим опытом восприятия мира и тем, как воспринимали мир люди прошлого»³. Под «историзмом» Анкерсмит понимает не столько определённую настоящему прошлым, сколько *исторический релятивизм*, относительность всяких исторических суждений и оценок. Он рассматривает историзм как «одну из самых едких интеллектуальных кислот, когда-либо изготовленных западной цивилизацией»⁴. «Религия, метафизика, традиция, истина – все они оказываются растворимыми в кислоте историзма. Историзм является даже более сильной кислотой, чем логика: ведь логика тоже может быть историзирована, что имело бы драматические последствия для претензий логики на достижение вневременных истин; а если бы мы попытались обратить историю вспять и

¹ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 121.

² Там же. С. 42.

³ Там же. С. 111.

⁴ Там же. С. 71.

рационализировать ее <...>, то история снова доказала бы свое превосходство»¹. Принцип историзма связывается Анкерсмитом с *возможностью историзации* всего, что претендует на вневременное бытие (истин, ценностей, смыслов). Историзм, поэтому, становится для Анкерсмита естественным союзником в борьбе с «лингвистическим трансцендентализмом», утверждающим внеисторический характер лингвистических структур (моделей историописания и принципов построения исторического нарратива).

Анкерсмита интересует вопрос о том, «может ли историк вступать в реальные, подлинные и “опытные” (*“experiential”*) отношения с прошлым, т. е. в отношения, которые не замутнены историографической традицией, дисциплинарными допущениями или лингвистическими структурами?»². Обоснованием положительного ответа на данный вопрос становится концепция возвышенного исторического опыта. В пику «лингвистическому трансцендентализму» Анкерсмит выдвигает собственный проект «интеллектуального эмпиризма», сосредоточивая внимание на историческом опыте, т. е. «на том, как мы воспринимаем (*experience*) прошлое и как этот опыт прошлого возникает в момент одновременного раскрытия и восстановления (*the discovery and a recovery*) прошлого»³.

В своей концепции исторического опыта Анкерсмит исходит из того, что «во-первых, опыт знакомит нас с миром; во-вторых, сознание предлагает нам репрезентации того мира, с которым мы знакомимся благодаря опыту; и, в-третьих, эти репрезентации могут выражаться с помощью языка»⁴. Эта схема соотношения «опыта», «сознания» и «языка», на первый взгляд, кажется очевидной, так как она близка к тому, что подсказывает здравый смысл. На самом же деле, в ней проглядывает определённая, хотя и не вполне от-refлексированная онтология, имеющая свои корни в *докантовской метафизике*. Последнее вполне понятно, так как именно в *кантианстве* Анкерсмит усматривает истоки и основания того, что он именуется «лингвистическим трансцендентализмом». Заслуживает внимания то обстоятельство, что приведённая схема соотношения опыта, соз-

¹ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 71.

² Там же. С. 23.

³ Там же. С. 29.

⁴ Там же. С. 25.

нения и языка, фундирующая критику «лингвистического трансцендентализма», принимается Анкерсмитом без какого-либо обсуждения.

Под «историческим опытом» Анкерсмит понимает *переживание* реального «соприкосновения» с прошлым, хронологически и (что намного важнее) *онтологически* предшествующее всякому историческому нарративу и являющееся истоком и основанием последнего. «Это не опыт людей прошлого, но, скорей, доступный нам *сейчас* опыт ушедшего мира, исчезнувшего прошлого, “иной страны”, от которой мы отрезаны, но к которой мы можем приблизиться через рефлексию того, что осталось нам от этого прошлого (свидетельств)»¹ (курсив Кукарцевой – И. Д.).

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

Возвышенный исторический опыт интерпретируется Анкерсмитом как опыт обособления прошлого от настоящего². Отсылка к эстетической категории возвышенного призвана подчеркнуть радикальную *чуждость*, *инаковость* прошлого, его принципиальную несводимость к настоящему, невыводимость из него и даже *несоизмеримость* с ним: «В историческом опыте человек переживает радикальную странность прошлого; здесь прошлое не есть конструкт рассудка, но реальность, которая переживается с такой же непосредственностью и прямоотой, какие часто приписываются возвышенному»³. Возвышенный исторический опыт представляет собой *первоначальную* (донаучную и даже *доязыковую*) соотнесённость с прошлым, ещё не замутнённую историографической традицией и лингвистическими структурами⁴.

Позиция Анкерсмита по вопросу о соотношении исторического опыта и языка (исторического нарратива) выражается тремя метафорами. Характеризуя модель соотношения языка и опыта в лин-

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

² Там же. С. 368.

³ Доманска Э. Философия истории после постмодернизма. С. 137-138

⁴ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 23.

гвистическом трансцендентализме, Анкерсмит использует метафоры «*господина*» и «*тюрьмы*», излагая же собственную позицию по этому вопросу, он прибегает к метафоре *красок и холста*.

Согласно Анкерсмицу, язык в горизонте трансцендентальной философии (включая сюда и новейшие концепции лингвистического трансцендентализма) представляет собой «тюрьму», в которой «заперт» наш опыт. «Разве трансцендентализм не даровал языку право выступать вездесущим господином (или тираном?), от которого невозможно ускользнуть? Или, хуже того, разве язык нельзя назвать “тюрьмой”, из которой мысль и опыт никогда не могут освободиться?»¹. В контексте лингвистически ориентированной философии никакое содержание опыта принципиально не может ускользнуть из континуума языка и мира, и этот факт безвозвратно запирает опыт в «стенах языка».

Анкерсмит стремится понять и объяснить, «как мы оказались в тюрьме языка», а также наметить пути выхода, освобождения из этой тюрьмы. «Понятие опыта, – пишет он, – может служить нашим проводником на пути к свободе»². Анкерсмит убеждён в том, что «опыт предшествует языку <...>. Сначала вы испытываете что-то (например, претерпеваете прошлое), а затем записываете то, что испытали»³.

Для пояснения собственной позиции по вопросу о соотношении языка и опыта, Анкерсмит прибегает к метафоре *красок и холста*: язык уподобляется краскам, которые использует художник, рисующий картину прошлого. При этом краски как краски в идеале должны полностью исчезнуть, раствориться в картине. Если краски не исчезли, значит, картины как художественного целого вовсе нет. Язык используется или *расходуется* для выражения, материализации специфического опыта историка, возвышенного исторического опыта, в котором прошлое открывается в своей радикальной чуждости настоящему⁴. Язык историописания понимается Анкерсмитом как бесконечный резервуар, из которого историк черпает *средства выражения* своего исторического опыта, а само историописа-

¹ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 121

² Там же. С. 132.

³ Доманска Э. Философия истории после постмодернизма. С. 143-144.

⁴ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 203.

ние в этой связи можно рассматривать как перманентный *эксперимент с языком* (наподобие экспериментов с красками и цветом в живописи)¹.

Прибегая к такой метафору и отвергая характерное для герменевтической и постструктуралистской философии понимание языка и мира в качестве нерасчлененного континуума, Анкерсмит возвращается к классическому (метафизическому) пониманию языка как *выражения сознания*. Подчёркивая доязыковую природу опыта, Анкерсмит утверждает, что исторический опыт стоит ближе к ощущению или опыту боли, нежели к предметному восприятию стола или дерева². Другими словами, Анкерсмит исходит не из *эмпиристского*, но, скорее, из *экзистенциалистского* понимания опыта. В такой трактовке вновь воскресает традиционная метафизическая проблема адекватности (соответствия) внешнего (языкового) выражения «внутреннему» доязыковому переживанию.

Отрицая «универсальное посредничество» языка, нарратива, метода, традиции и обосновывая *непосредственный* характер исторического опыта, Анкерсмит признаёт в качестве его единственного трансцендентального условия *личность* самого историка, интерпретирующего тексты. «Если бы мы действительно считали невыносимым полный отказ от трансценденталистской терминологии, то могли бы сказать, что единственным “трансцендентальным условием” постижения значения текста является наша личность, – но этот вариант “трансцендентализма” мы никогда не сможем изжить»³.

Итак, аутентичный опыт прошлого в концепции Анкерсмита – это *до-* и *внеязыковой* опыт. В лингвистическом трансцендентализме принималось в качестве аксиомы, что ни знание, ни опыт вне языка невозможны. Анкерсмит, соглашаясь относительно знания (историческое знание действительно невозможно вне языка и нарративного повествования), возражает относительно опыта: возвышенный исторический опыт – это не только *дотеоретический*, *донаучный*, но также и *долингвистический*, *доязыковой* опыт. Язык не предшествует историческому опыту, он является всего лишь *формой выражения* исторических репрезентаций. Анкерсмит стремится

¹ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 203.

² Там же. С. 272-273.

³ Там же. С. 146.

уничтожить всякий «интерфейс» между историком и прошлым¹, так как «между языком и опытом невозможно никакого компромисса»², а «победа одного оборачивается неизбежным поражением другого»³.

Для Анкерсмита важно разработать такую концепцию исторического опыта, которая бы заведомо исключала возможность «освоения» и «присвоения» прошлого субъектом историописания. С этой целью он обращается к *феномену ностальгии* и интерпретирует возвышенный исторический опыт как *опыт ностальгии, ностальгический опыт*. Прошлое, данное нам в специфическом ностальгическом опыте, есть прошлое, *недостижимое* для нас (в том смысле, что его невозможно «использовать» для нужд настоящего, представить в качестве «ресурса» действующего субъекта). «Опыт истории, – отмечает в этой связи П. Резвых, – в основе своей есть опыт не единения, а разделения, не ассоциации, а диссоциации, не герменевтического “слияния горизонтов”, а удержания радикальной несводимости двух темпоральных перспектив»⁴.

Конститутивным для возвышенного исторического опыта выступает «расстояние» или «дистанция» между прошлым и настоящим. «Ностальгический опыт прошлого, – пишет Анкерсмит, – последовательно защищает недостижимость прошлого, уважает расстояние или различие, являющееся необходимым для возможности исторического опыта»⁵. В ностальгическом опыте, согласно Анкерсмиту, мы познаем не прошлое как таковое, но *различие* или *расстояние* между настоящим и прошлым. «Ностальгия сообщает нам *единство* прошлого и настоящего: так, опыт различия требует одновременного присутствия того, что лежит на обоих концах различия, то есть и прошлого, и настоящего. В опыте различия прошлое и настоящее объединены. Однако оба они представлены только в их *различии* – и именно эта квалификация разрешает нам выразить па-

¹ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 169.

² Там же. С. 33.

³ Там же.

⁴ Резвых П. Опыт разрыва и событие любви (Тезисы об «историческом опыте» Ф. Анкерсмита и «вечном прошлом» Ф. Шеллинга) // Новое Литературное Обозрение. 2008. № 92. С. 201.

⁵ Анкерсмит Ф.-Р. История и тропология: взлет и падение метафоры. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 375.

радокс единства прошлого и настоящего. Но в обоих случаях, предпочитаем ли мы видеть ностальгию как опыт различия или как единство прошлого и настоящего, различие становится центральным, в то время как прошлое и само настоящее уменьшены до простых производных феноменов. Прошлое больше не «реальный» объект, каким оно было для историзма. «Реальность», опытным путем познанная в ностальгии, и есть само различие, а не то, что лежит на другой стороне различия, то есть прошлое как таковое»¹ (курсив Анкерсмита – И. Д.).

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

Анкерсмит интерпретирует ностальгический опыт как *подлинный, аутентичный* опыт прошлого. Такая интерпретация основывается на идее о том, что язык или исторический нарратив *сам по себе* (каким бы он ни был) является преградой и «заслоняет» доступ к аутентичному прошлому. Нарративное присвоение и освоение прошлого неизбежно искажает аутентичный исторический опыт. Нарративная связность способна гарантировать наиболее легкий доступ к прошлому, но она делает невозможным аутентичный опыт прошлого.

Нарратив как бы «приручает» прошлое, *адаптирует* его к нашим ожиданиям и потребностям. Однако переживание прошлого, согласно Анкерсмицу, является *аутентичным* не тогда, когда «оно точь-в-точь соответствует воспоминаниям, ожиданиям и практическим убеждениям историка», но тогда, когда оно «бросает вызов всем нашим интуициям о мире»². «Только здесь мы можем встретиться с прошлым как таковым в его бескомпромиссной и ради-

¹ Анкерсмит Ф.-Р. История и тропология. С. 374.

² Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 111.

кальной чуждости, то есть в его “возвышенности”»¹. В такой трактовке сказывается изначально принимаемое Анкерсмитом допущение, что язык, или нарратив, в котором прошлое *осваивается*, становится для историка *своим*, является «тюрьмой» подлинного, аутентичного исторического опыта. Данная предпосылка (нарратив неизбежно искажает опыт прошлого, делая его «неаутентичным») имеет фундаментальное значение в концепции Анкерсмита.

В ностальгическом опыте прошлое и настоящее одновременно разъединены и объединены. Но *разъединены* и *объединены* они могут быть лишь благодаря *различию*, благодаря историческому опыту как *опыту различия*. Заслуживает внимания тот факт, что базовым, исходным, инвариантным отношением между «настоящим» и «прошлым» в концепции исторического опыта Анкерсмита выступает *конфликт* и *диссонанс*.

Трактовка исторического опыта как опыта *ностальгического* переживания разрыва между «настоящим» и «прошлым» имеет решающее значение для понимания онтологического статуса феномена прошлого. Прошлое не предшествует историческому опыту, но рождается *одновременно* с ним: «Неверно, что сначала есть прошлое, а потом – восприятие этого прошлого (хотя, действительно, сначала есть стул, а потом мое восприятие его). Опыт прошлого и прошлое как таковое (как потенциальный объект исторического исследования) рождаются в один и тот же момент, и потому можно сказать, что опыт конституирует прошлое. Вот так возникает прошлое»². Мысль об *онтологической одновременности* и *соотносительности* «прошлого» и его «восприятия» (исторического опыта), несомненно, имеющая свои истоки в феноменологической философии, представляется весьма плодотворной в контексте постметафизической философии истории. Однако у Анкерсмита эта мысль приобретает *односторонне субъективистскую* интерпретацию. Сам Анкерсмит, впрочем, отвергает обвинения в субъективизме и релятивизме на том основании, что данные термины принадлежат «эпистемологическому словарю» и не могут применяться в отношении «экзистенциалистского» понимания исторического опыта.

¹ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 111.

² Там же. С. 156.

Таким образом, попытка осмысления аутентичного исторического опыта приводит Анкерсмита к необходимости отказа от базовых презумпций нарративной философии истории. Поворот к опыту¹ означает отказ от базовых презумпций лингвистического поворота, возврат к *долингвистическому* (и даже *докантовскому, докритическому*) пониманию соотношения мира и языка. И наоборот, *поворот к языку* в теории историописания, согласно Анкерсмиту, неизбежно приводит к «лингвистическому трансцендентализму» и сопровождается *забвением опыта*. Повернуться к языку (историческому нарративу) – значит *отвернуться* от исторического опыта.

Существенный интерес представляет сравнение двух трактовок исторического опыта, представленных в концепциях Анкерсмита и Гадамера.

В работе Анкерсмита «Возвышенный исторический опыт» отдельная глава посвящена разбору и критике философской герменевтики Гадамера, а точнее, той концепции исторического опыта, которую предлагает Гадамер. Суть возражений Анкерсмита против этой концепции сводится к следующему: Гадамер, как и другие представители «лингвистического трансцендентализма», *жертвует опытом ради языка*. Это проявляется в том, что история (предание) сводится Гадамером к «действенной истории» (*Wirkungsgeschichte*), к истории интерпретаций, к «истории того, как на протяжении столетий осуществлялась интерпретация текста»². Анкерсмит отмечает, что «само прошлое» «уже не играет никакой роли в повествовании Гадамера», «мы можем понять прошлое лишь постольку, поскольку оно услужливо принимает облик языка»³. Таким образом, в философской герменевтике Гадамера, по мнению Анкерсмита, не только не остаётся места для аутентичного опыта прошлого, но само прошлое растворяется в языке, в исторических интерпретациях, в нарративах.

Насколько справедливой и обоснованной является такого рода критика? Если принять во внимание то обстоятельство, что в контексте герменевтической философии Гадамера прошлое открывает-

¹ Выражение «поворот к опыту» фиксирует один из значимых лейтмотивов постметафизического мышления.

² Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. С. 125.

³ Там же.

ся не иначе, как в горизонте человеческого существования, сущностной характеристикой которого выступает историчность, а история с самого начала мыслится как *экзистенциально значимый* феномен (история – это пространство возможностей, которые могут быть возобновлены), следует, вопреки Анкерсмицу, отказаться от установки на постижение «прошлого самого по себе».

В концепции Анкерсмица акцент делается на *негативной* роли языка. Возможность аутентичного исторического опыта здесь связывается с перспективой освобождения из «тюрьмы языка». Язык историописания, с одной стороны, есть то, что неизбежно *искажает* аутентичный (доязыковой) исторический опыт, с другой стороны, он является единственно возможной *формой его выражения*. Аутентичность исторического опыта у Анкерсмица связывается с его *непосредственным* характером (опыт как экзистенциальное переживание), тогда как у Гадамера аутентичность опыта определяется проявлением в нём *изначальной конечности* (историчности) человеческой экзистенции.

Таким образом, концепции Гадамера и Анкерсмица представляют собой альтернативные и конкурирующие стратегии в области постметафизической философии истории. Водоразделом между этими концепциями становится трактовка соотношения исторического опыта и исторического нарратива (языка историописания).

6. Концепция исторического опыта В. Н. Сырова

Другую попытку примирить «исторический опыт» с «историческим нарративом» предпринял Василий Николаевич Сыров.

Проблема исторического опыта обсуждается Сыровым в нескольких монографиях¹ и статьях («Значение герменевтики для исторического познания»²; «Обречены ли исторические нарративы

¹ Сыров В. Н. Расцвет и закат европейской философии истории (От Бэкона к Шпенглеру). Томск: Курсив. 1997; Сыров В. Н. Введение в философию истории: Своеобразие исторической мысли. М.: Водолей Publishers, 2006.

² Сыров В. Н. Значение герменевтики для исторического познания // Г. Г. Шпет / Comprehensio. Четвертые Шпетовские чтения. Творческое наследие Г. Г. Шпета в контексте философских проблем формирования историко-культурного сознания (междисциплинарный аспект). Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2003. С. 416-431.

быть мифами?»¹; «Что может сказать текст историка?»², «В каком историческом сознании мы нуждаемся: к методологии подхода и практике использования»³).

К проблеме соотношения исторического опыта и исторического нарратива Сыров подходит через экспликацию тех смыслов, которые термин «опыт» имеет в повседневной жизни. Он пишет: «Допустим, что к нам обратились за советом как поступить в университет, потому что мы сами когда-то это сделали. С этой целью мы воспроизводим в памяти собственный опыт поступления. Согласно нашему определению прошлого воспроизводимый опыт подходит под это определение своей *индивидуальностью, завершенностью, событийностью*. Он имеет временную структуру, т.е. последовательность в описании частей этого события»⁴.

Структура повседневного опыта отождествляется у Сырова со структурой *истории как таковой*: опыт, также как и история, характеризуется качествами *индивидуальности, завершенности и событийности*. Поскольку имеющийся у нас опыт представляет собой не что иное, как удерживаемое в памяти *завершённое событие*, постольку становится принципиально возможным его *нарративное описание*. При такой трактовке появляется возможность отделить *достоверные* описания опыта от *недостоверных*. Тем самым решается одна из ключевых проблем нарративной философии истории (как отличить «достоверные» исторические нарративы от вымышленных историй?)

Нарратив, однако, не является чем-то случайным и «факультативным» по отношению к опыту (истории). Нарративное знание об историческом прошлом в контексте такой трактовки оказывается неотделимым от самого опыта, оно обнаруживает себя в качестве

¹ Сыров В. Н. Обречены ли исторические нарративы быть мифами? // Век памяти, память века: Опыт обращения с прошлым в XX столетии. Сб. ст. Челябинск: Каменный пояс, 2004. С. 85-99.

² Сыров В. Н. Что может сказать текст историка? // Человек – текст – эпоха: Сборник научных статей и материалов. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2004. С. 27-53.

³ Сыров В. Н. В каком историческом сознании мы нуждаемся: к методологии подхода и практике использования // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. № 1 (21). С. 183-190.

⁴ Сыров В. Н. Сущность и значение исторического знания в современном мире в контексте образовательной ситуации [Электронный ресурс]: Любомудр. URL: <http://любомудр.рф/index.php/stati/74>

неотъемлемой части опыта. Мы *обращаемся* к прошлому с целью *воспользоваться опытом*, который оно в себе несёт и которым оно, в сущности, *является*. Прошлое *конституируется* как «наш опыт» только тогда, когда мы *знаем* о нём. Нарратив же является универсальной формой знания об историческом прошлом. Историческое познание в форме нарративного историописания конституирует прошлое в качестве «накопленного опыта» какой-либо деятельности. Правильнее будет сказать: историческое познание *высвечивает, обнаруживает прошлое как опыт*. В то же время, несомненно, опыт сам по себе *уже является формой знания*. В этом смысле «приобрести опыт значит приобрести некоторый вид знания»¹.

Концепт исторического опыта позволяет разобраться в одной из наиболее сложных для нарративной философии истории проблем. Сыров обозначает её как «парадокс финала». В общих чертах этот парадокс сводится к следующему: историческое повествование всегда *ретроспективно*, иными словами, историописание предполагает «знание финала». Однако если мы уже знаем финал, «эмпирия» оказывается избыточной и может иметь, в лучшем случае, иллюстративное значение². Этот парадокс разрешается в предлагаемой Сыровым трактовке исторического опыта: «Опыт предполагает описание, а не выведение из общих принципов <...>. Но такое описание не является хроникой, т. е. простым перечислением событий, связанных в лучшем случае хронологией. Ведь опыт предполагает завершенность, а она требует начала, середины и окончания. В основе опыта лежит единство замысла, поэтому из всего многообразия событий выбираются лишь те, что могут служить его отражением. Замысел воплощается автором, т. е. историком, который хочет представить серию событий как опыт»³. Только те исторические события, которые описаны в историческом нарративе, представляют

¹ Сыров В. Н. Введение в философию истории: Своеобразие исторической мысли. М.: Водолей Publishers, 2006. С. 196.

² Именно это и происходит в классических спекулятивных историософских «метаповествованиях». Так, в контексте гегелевской философии истории конкретные исторические факты и события представляют собой всего лишь более или менее убедительные *иллюстрации* априорной логики всемирной истории.

³ Сыров В. Н. Сущность и значение исторического знания в современном мире в контексте образовательной ситуации [Электронный ресурс]: Любомудр. URL: <http://любомудр.пф/index.php/stati/74>

собой «опыт», могут функционировать в качестве опыта. Исторический нарратив, таким образом, конститутивен для исторического опыта как такового.

Приведённая трактовка исторического опыта и исторического нарратива позволяет также решить значимую для философии истории проблему – *проблему чуждости прошлого*. Идея опыта и трактовка истории как опыта даёт возможность соблюсти необходимый баланс между «чуждостью» и «близостью» прошлого: «С одной стороны, чтобы течение времени превратилось в прошлое, оно должно стать чем-то завершённым и чуждым настоящему. Благодаря идее опыта прошлое приобретает облик “Они” в противоположность “Мы”, с которым связывается облик современности. Но, с другой стороны, прошлое должно быть для нас значимым, что-то говорить нам, причем, используя язык Просвещения, говорить не только нашим чувствам, но и нашему разуму»¹. Именно трактовка истории как опыта открывает прошлое не только для эмоционального, эстетического или этического переживания, но также и для его *достоверного* изучения и описания в нарративе.

Трактовка исторического опыта, предложенная В. Н. Сыровым, представляется весьма плодотворной, так как в ней разрешаются некоторые ключевые проблемы нарративной философии истории и преодолеваются некоторые существенные трудности, с которыми она столкнулась. Однако в целом эта трактовка локализуется в сфере исторической *эпистемологии*, *онтологические* аспекты исторического опыта в ней не затрагиваются. Для Сырова значимы, прежде всего, вопросы: *как возможно историческое повествование?* и *что обеспечивает достоверность содержащихся в нарративе сведений?* Концепт исторического опыта разрабатывается Сыровым преимущественно в перспективе обоснования исторической эпистемологии.

Философскую позицию Сырова можно обозначить как «*умеренный конструктивизм*»: история (историческое прошлое) представляет собой имеющийся в распоряжении субъекта опыт той или иной деятельности, однако, это изначально присущее истории *свой-*

¹ Сыров В. Н. Введение в философию истории. С. 203.

ство «*быть опытом*» обнаруживается не иначе, как в нарративе, в рассказе о прошлом.

Следует отметить существенные различия в трактовках исторического опыта у Анкерсмита и Сырова. В концепции Анкерсмита «возвышенный исторический опыт» – это экзистенциальное переживание, которое принципиально не может быть конвертировано в эпистемологические категории («знание», «познание», «достоверность»), а изначальное и аутентичное отношение человека к прошлому – это конфликт, разрыв и диссонанс. В концепции же Сырова история как опыт – это не столько переживание, сколько *вид знания*, а отношение, изначально связывающее человека и прошлое, – это отношение *практической заинтересованности*. История есть опыт, а опыт – это *с самого начала* накопленный и находящийся в распоряжении субъекта опыт какой-либо деятельности. Из такого понимания исторического опыта вытекают и различия в трактовках исторического нарратива. В концепции Анкерсмита нарратив есть свидетельство утраты аутентичного опыта прошлого, в концепции Сырова нарратив – это необходимая форма конституирования истории как опыта.

Таким образом, в постметафизической философии истории вопрос о соотношении исторического опыта и нарративного языка историописания приобретает существенное значение. Притягательность концепта «исторический опыт» заключается в том, что в нём фиксируется *сущностное единство* истории в онтологическом смысле («событийной истории», истории как события) и истории в «эпистемологическом» смысле (истории как историографии, историописания). «Исторический опыт» в одно и то же время является и событием, в котором мы соучаствуем, и формой знания о прошлом. Своеобразие той или иной версии постметафизической философии истории в значительной степени определяется трактовкой соотношения этих двух аспектов исторического опыта.

ГЛАВА III.

СЕМИОТИКА КУЛЬТУРЫ КАК МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ: ОСНОВНЫЕ КОНЦЕПЦИИ И НАПРАВЛЕНИЯ

Семиотический подход получает все большее распространение в современных исторических и культурологических исследованиях. Однако философские основания, концептуальные рамки и эвристический потенциал этого подхода до сих пор остаются непроясненными. Терминология и отдельные методологические приёмы, разработанные в семиотической литературе, часто применяются некритически, эклектично совмещаясь с традиционными методами исторического познания. Эвристические возможности и методологические границы применения семиотического подхода в познании исторического прошлого в современной исследовательской литературе ещё не подвергались систематическому изучению и уточнению.

Наряду с лингвистикой и литературоведением, историописание является той областью познания, в которой базовые презумпции семиотики находят наиболее полное воплощение. Однако если в области языкознания и литературоведения использование семиотической терминологии имеет давнюю историю, то в теории и методологии исторического познания исследования семиотической направленности весьма немногочисленны.

В данной главе мы рассмотрим некоторые попытки использовать понятийный аппарат и концептуальный каркас семиотики для анализа эпистемологических и методологических проблем историописания.

1. Исторический мир как «символический универсум».

Эрнст Кассирер

Эрнст Кассирер является одним из родоначальников семиотического подхода к пониманию истории. В работах «Философия символических форм» и «Опыт о человеке» он раскрывает знаково-

символическую природу исторического источника и по-новому решает некоторые ключевые вопросы философии и методологии истории (о специфике исторического познания, об исторической объективности и исторической истине и т.д.). Однако этим значение его работ для постметафизической философии истории не исчерпывается. Кассирер переносит вопрос об истории из области спекулятивной философии в сферу семиотически ориентированной философии культуры, во многом предвосхищая исследования Р. Дж. Коллингвуда, Г.-Г. Гадамера, Х. Уайта, А. Данто, Ф. Анкерсмита. С именем Эрнста Кассирера связан окончательный переход от классической (метафизической) философии истории – к постметафизической.

Кассирер принимает исходные установки и антиметафизическую направленность кантовского и неокантианского критицизма. Дуализм бытия и становления, неизменного и изменчивого в контексте кантовской критической философии, как известно, приобретает *логический*, а не онтологический (метафизический) смысл: «Мы уже не говорим более о двух мирах – абсолютно изменчивом и абсолютно неизменном. Субстанция и изменение рассматриваются не как различные *области* бытия, а как категории – условия и предпосылки нашего эмпирического знания»¹ (курсив Кассирера – И. Д.). При этом подчёркивается, что неправомерно отождествлять мир природы с неизменным «бытием», а мир истории рассматривать исключительно как область «становления». Историческая реальность не может быть истолкована в терминах одних лишь изменений, но всегда предполагает также неизменный, «субстанциальный» элемент. В этой связи известное высказывание Ортеги-и-Гассета (Человек не имеет природы, все, что он имеет – это история²) перефразируется Кассирером так: «Человек имеет историю как раз потому, что имеет природу»³. И действительно, история (историописание) невозможна без допущений относительно сущности человека, государства, искусства и т.д. Кассирер дистанцируется не только от субстанциализма классической философии, но и от анти-

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. С. 644.

² Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: Весь Мир, 1997. С. 467.

³ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 644-645.

субстанциализма, последовательно отстаивая установку кантовского критицизма, суть которой сводится к воздержанию от высказываний о реальности «самой по себе».

Разделяя исходные презумпции кантовского критицизма, Кассирер переносит акцент с критики разума на критику культуры: «Задача критики познания расширяется <...> до задачи критики культуры»¹. Философия, согласно Кассиреру, возможна лишь как философия (критика) культуры, а последняя предстаёт в качестве «философии символических форм»: «Если культура выражается в творении идеальных образных миров, определенных символических форм, то цель философии заключается не в возвращении к тому, что было до них, а в том, чтобы понять и осмыслить их фундаментальный формообразующий принцип»². Под «символической формой» Кассирер понимает «всякую энергию духа, через которую некое духовное смысловое содержание связывается с конкретным чувственным знаком и внутренне присваивается этому знаку»³. Философия культуры как философия символических форм фактически приобретает статус «первой философии»⁴.

Попытку выйти за пределы культуры и философии культуры, постичь действительность «саму по себе», вне её символических форм, Кассирер квалифицирует как «мистицизм». Вопрос о том, есть ли реальность сама по себе (вне символического универсума культуры) и какова эта реальность, не может быть поставлен в контексте критической философии: «Для философии, свершающей себя лишь в понятийной строгости и ясности дискурсивной мысли, доступ в рай мистицизма, в рай чистой непосредственности закрыт»⁵.

¹ *Свасьян К. А.* Философия символических форм Э. Кассирера. Ереван: АН АрмССР, 1989. С. 72.

² *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1. Язык. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. С. 47.

³ *Кассирер Э.* Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 394.

⁴ *Кун Х.* Философия культуры Эрнста Кассирера // *Кассирер Э.* Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 616.

⁵ Цит. по: *Свасьян К. А.* Проблема символа в современной философии. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1980. С. 66.

Наиболее фундаментальной философской предпосылкой рассуждений Кассирера об истории, историческом познании и историческом факте выступает принцип тождества исторического бытия и исторического сознания. Данный принцип в той или иной интерпретации разделяли такие философы, как Гегель, Дильтей, Кроче, Карсавин, Коллингвуд, Гадамер. Во всех случаях в качестве исходного принимается тезис о том, что история (исторический процесс) не есть нечто самодостаточное по отношению к историческому сознанию субъекта, но является одним из проявлений актуальной жизни духа/человеческой культуры. Следуя такому пониманию истории, Кассирер подчёркивает, что «историческое мышление – это не воспроизведение, а, напротив, сам действительный исторический процесс»¹. Обращение к истории проистекает не из праздного любопытства, но представляет собой одно из сущностных проявлений жизни человека и культуры.

Трактовка исторического факта и историописания у Кассирера определяется критическим дистанцированием от двух методологических установок, которые были характерны для исторической науки и философии истории второй половины XIX – начала XX вв. Речь идёт о *натурализме* и *психологизме*. В качестве примеров натурализма и психологизма в историческом познании Кассирер приводит концепции Ипполита Тэна и Карла Лампрехта. При этом психологизм (сведение истории к психологии) можно рассматривать как одну из версий натурализма, понятого в широком смысле слова. В этом вопросе Кассирер продолжает линию Риккерта, который стремился обосновать автономию исторического познания, его несводимость к познанию естественнонаучному². Однако, разделяя исходную установку Риккерта, Кассирер предлагает иной вариант решения проблемы специфики исторического познания³.

Наряду с критикой натурализма, одним из определяющих мо-

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 657.

² См.: Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998.

³ Подробнее о месте Кассирера в истории неокантианского движения см.: Лосев А. Ф. Теория мифического мышления у Э. Кассирера // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. С. 730-760; Вейнмейстер А. В. Эрнст Кассирер – неокантианец? // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 4 (30). Ч. III. С. 32-35.

тивов философско-исторических изысканий Кассирера становится стремление отмежеваться от философии истории спекулятивного типа. Теория истории, согласно Кассиреру, должна разрабатываться в контексте философии культуры как «философии символических форм». Семиотически ориентированная философия истории не нуждается в рассмотрении традиционных вопросов спекулятивной философии истории (о смысле и цели истории, о факторах и «движущих силах» исторического развития и т.д.), она ставит перед собой гораздо более простую и скромную задачу: «пытается определить место исторического знания в организме человеческой цивилизации»¹. В этой связи на первый план выходят вопросы о специфике исторического факта, основаниях отбора фактов и способах их интерпретации.

История (историописание), наряду с искусством, рассматривается Кассирером в качестве мощного инструмента исследования человеческой природы, «органа нашего самопознания», и «необходимого инструмента построения нашей человеческой Вселенной»². Тезис о том, что историческое познание по своей сути есть самопознание, является едва ли не общепринятым в литературе по философии и методологии истории³, однако, у Кассирера данная мысль получает новое, не вполне привычное звучание. Речь идёт не о том, что историческое знание позволяет нам глубже проникнуть в некую изначально данную «природу» человека (безотносительно к тому, как мы её понимаем), но о том, что человек живёт не в физической, но в символической вселенной и сам является «символическим животным»⁴. Иными словами, «сущность» человека усматривается не

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 682.

² Там же. С. 683.

³ См.: Дёмин И. В. Обоснование методологии исторического познания в метафизике всеединства Л. П. Карсавина // Аспирантский вестник Поволжья. 2015. № 3-4. С. 87-94; Дёмин И. В. Трактовка соотношения прошлого и настоящего в историософии Карсавина и в экзистенциальной аналитике Хайдеггера // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. Вып. 4. С. 56-66.

⁴ Подробнее о трактовке человека в философии Кассирера см.: Малинкин А. Н. Эрнст Кассирер // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. С. 724-729; Вейнмейстер А. В. Концепции символической интерпретации культуры (Э. Кассирер, А. Ф. Лосев). СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет сервиса и экономики, 2012; Демидова М. В. Человек как «Animal Symbolicum» в

в той или иной его характеристике (разумность, социальность и т.д.), но в его способности создавать, понимать и интерпретировать символы культуры. Историописание – это одна из тех областей, где символическая природа человеческого существа проявляется с наибольшей отчётливостью.

Важное место в культурно-семиотической концепции Кассирера занимает переосмысление понятия исторического факта. Специфику исторического познания по сравнению с естествознанием традиционно усматривали либо в онтологическом статусе его объекта (Дильтей), либо в особой логике образования понятий и индивидуализирующем, идеографическом методе, в способах объяснения и описания исторических событий (Риккерт, Виндельбанд). Кассирер одним из первых обратил внимание на фундаментальное различие между историческим и естественнонаучным фактом, выявил семиотическую природу исторического источника.

История (историописание), как и естествознание, начинается с фактов, и в этом смысле факты – «не только начало, но и цель, альфа и омега всего исторического знания»¹. Однако процедуры установления фактов в истории и естествознании фундаментально различны. Естественнонаучный факт устанавливается посредством наблюдений и экспериментов. «Если физик сомневается в результатах эксперимента, он может повторить и уточнить его. Его объекты присутствуют в каждый данный момент в готовности к ответам на его вопросы»². Историк же такой возможности лишён, так как его факты принадлежат прошлому, а «прошлое ушло безвозвратно, его нельзя восстановить, нельзя побудить к новой жизни в простом физическом, объективном смысле»³. Отправная точка исторического познания – не эмпирическое наблюдение, а «идеальное воссоздание», реконструкция⁴. Историк *реконструирует* прошлое (тот или иной его фрагмент) на основании «следов» (источников), которые наличествуют в настоящем. Сам по себе этот тезис не является чем-

философии культуры Э. Кассирера: историко-философский анализ. Дисс. ... канд. филос. наук. Саратов, 2007.

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 646.

² Там же. С. 647.

³ Там же.

⁴ Там же.

то принципиально новым для философии истории и теории историописания. Новизна концепции Кассирера заключается в том, как именно трактуется историческая реконструкция.

Историк, в отличие от естествоиспытателя, не имеет непосредственного доступа к реальности прошлого, его задача – «вспомнить» прошлое, дать ему новое, идеальное существование. Всякий факт (как исторический, так и естественнонаучный) является ответом на поставленный исследователем вопрос. Однако предмет исторического познания, в отличие от познания естественнонаучного, недоступен непосредственному наблюдению, историк «не может стать лицом к лицу с самими событиями, не может проникнуть в формы прежней жизни»¹.

Непосредственными объектами исторического познания выступают не вещи и события, а документы и артефакты, то есть *исторические источники*. Исторический источник не является физическим объектом в привычном смысле этого слова. Исторический источник – это *знак* или символ. «Только через посредство и вмешательство этих символических данных можно понять реальные исторические данные – события и людей прошлого»². Первоочередная задача историка состоит в том, чтобы научиться понимать эти символы. Реконструкция событий прошлого осуществляется историком не иначе, как посредством понимания и интерпретации исторических источников – текстов и материальных артефактов. «В истории интерпретация символов предшествует собиранию фактов, а без такой интерпретации приблизиться к исторической истине нельзя»³. Историк, таким образом, имеет дело не с миром физических объектов, а с семиотическим универсумом культуры – миром символов.

Полемизируя с Генрихом Риккертом, Кассирер подчёркивает, что главное отличие исторического познания от естественнонаучного заключается не в логике (то есть способе образования понятий), а в самой природе исторического факта. Задача раскрытия специфики исторического познания не решается посредством построения новой «логики истории», она достигается путём раскры-

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 647.

² Там же. С. 647-648.

³ Там же. С. 670.

тия знаково-символической природы исторического источника и исторического факта. «Историческая и естественнонаучная мысль, – отмечает Кассирер, – различимы не по их логической форме, а по их целям и содержанию. При описании этого различия недостаточно сказать, что ученый имеет дело с объектами настоящего, а историк – с объектами прошлого: такое различие будет ошибочным»¹. Не всякое познание прошлого можно считать *историческим* познанием². Так, историческая геология или палеонтология – это науки о прошлом, но это не *исторические* науки. Хотя предметом геологии и палеонтологии выступает прошлое (в том числе и *единичные* события прошлого), эти науки относятся к области *естествознания*, а так называемая естественная история не является историей в собственном смысле слова.

Возражая Риккерт, Кассирер пишет: «Геолог, описывающий разные состояния земли в различные геологические периоды, также сообщает о конкретных и уникальных событиях. Эти события неповторимы, их нельзя наблюдать в том же виде в другое время. В этом отношении описание геолога не отличается от исторического описания»³. Несмотря на это, никто не станет сомневаться в принципиальном отличии истории от геологии и других естественных наук.

Специфика исторического исследования, согласно Кассиреру, не в том, что его объектом является прошлое, и даже не в том, что оно нацелено на реконструкцию индивидуального (уникальных и неповторимых событий), а в том, что оно имеет дело с символическим универсумом человеческой культуры. Геолог и палеонтолог также реконструируют прошлое, однако, историческое познание – это не только эмпирическая, но также *символическая* реконструкция. Для решения этой задачи историк может использовать естественнонаучные методы, однако, историописание никогда не сводится к процедуре установления и объяснения фактов на основе методов естествознания. «Нет ни одного объекта, свободного от законов природы. В этом смысле исторические объекты не представляют собой особой отдельной и самодостаточной реальности: они воплощены в виде физических объектов. Но несмотря на такую во-

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 649.

² Стоит отметить, что с этим тезисом Кассирера согласился бы и Риккерт.

³ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 661.

площенность, они принадлежат, так сказать, более высоким сферам»¹. То, что сообщает вещам и событиям специфически *исторический* смысл, неуловимо с помощью методов естествознания. Историческое значение источника не лежит на поверхности, оно должно быть раскрыто в процессе интерпретации. Раскрыть историческое значение того или иного текста/артефакта – значит поместить его в контекст символического универсума культуры, что предполагает использование специфической методологии и терминологического аппарата семиотики и семиотически ориентированной философии культуры.

Историк, в отличие от геолога или палеонтолога, «должен научиться читать и интерпретировать документы и памятники не только как мертвые остатки прошлого, но как его живые послания – послания, адресованные нам, но написанные на своем собственном языке»². Это сближает деятельность историка с деятельностью лингвиста, филолога и литературоведа. Кассирер усматривает принципиальное сходство в работе историка и филолога в том, что оба они – в ходе интерпретации – делают понятными тексты, написанные на ином, неизвестном (полностью или частично) нам языке. Историк, согласно Кассиреру, «гораздо более лингвист, чем естествоиспытатель»³, поскольку главная его задача заключается в расшифровке семиотического кода источника.

Исторический источник в контексте культурно-семиотической концепции Кассирера рассматривается в качестве послания/сообщения, адресованного нам, но написанного на неизвестном нам языке. Задача историка – расшифровка, декодирование этого сообщения, перевод текста с языка прошлого на язык настоящего. Историк выступает в роли *переводчика* с языка прошлого на язык настоящего. Такое понимание историописания предполагает, что историк делает всё то же, что и естествоиспытатель, изучающий прошлое, но историк делает также и нечто *сверх этого*.

Здесь становится отчётливо видно расхождение Кассирера с философско-исторической концепцией Риккерта. Если Риккерт полагал, что историк и естествоиспытатель имеют разные *познава-*

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 649.

² Там же. С. 650.

³ Там же.

тельные цели и руководствуются разными *методами* (точнее, разными логическими схемами), то Кассирер исходит из того, что историописание *включает* в себя естественнонаучную реконструкцию прошлого, но не исчерпывается ею. Культура (культурно-исторический мир) в концепции Кассирера – не особая область действительности, реально существующая наряду с миром природы, но это и не просто специфический предмет познания, конструируемый с помощью индивидуализирующего метода и отнесения к ценностям. Культура – это знаково-символический универсум, который не противостоит миру природы, изучаемому естествознанием, но в определённом смысле *включает* его в себя.

Рассмотрев вопрос о специфике исторического познания, Кассирер обращается к другой значимой методологической проблеме. Речь идёт об основаниях отбора исторических фактов. Как осуществляется отбор исторических фактов, иными словами, какие факты прошлого заслуживают внимания историка, а какие – нет?

Кассирер рассматривает два распространённых ответа на этот вопрос. Один из них был предложен Генрихом Риккертом, другой – Эдуардом Мейером. Риккерт полагал, что историк должен руководствоваться определенной системой формальных ценностей и использовать её в процессе отбора фактов. Согласно Мейеру, факт становится исторически значимым, если он имеет существенные последствия для настоящего. Оба ответа представляются Кассиреру неполными и недостаточными. Дело в том, что исторический универсум – это универсум символический, в историческом познании «физически и практически малозначительное может иметь огромное семантическое значение»¹. Кассирер подчёркивает, что исторические факты – это характерные факты, поскольку «в истории – и в истории народов, и в истории индивидов – мы вовсе не исследуем поступки и действия сами по себе: в этих поступках усматривается выражение характера»². Тот или иной факт биографии исторического деятеля может представляться незначительным с «объективистской» точки зрения, но он может оказаться весьма значимым для понимания личности этого деятеля, духа эпохи и т.д. Бесполезно поэтому спрашивать о том, какие «объективные», реальные послед-

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 671.

² Там же.

ствия имело то или иное историческое событие, поскольку в мире истории всякое событие понимается и интерпретируется его современниками и потомками и только в силу этого оно может иметь какое-либо значение и оказывать влияние на последующий ход событий. Способы и характер интерпретации событий и текстов, в свою очередь, зависят от типа культуры, господствующих культурных кодов.

Кассирер, вслед за Шлегелем, рассматривает историописание в качестве «пророчества, обращённого в прошлое». Пророчество о прошлом означает «разоблачение его тайной, скрытой жизни»¹. Историческое знание – это знание о прошлом, которое нельзя экстраполировать в будущее, однако, как подчёркивает Кассирер, новое понимание прошлого открывает новую перспективу будущего, что в свою очередь, становится стимулом интеллектуальной и социальной жизни.

В культурно-семиотической концепции Кассирера подчёркивается неразрывная связь исторического познания с контекстом/контекстами настоящего. Историческое знание представляет собой ответы на определённые вопросы, но сами вопросы порождены и продиктованы настоящим, современным культурным, интеллектуальным, мировоззренческим, социально-политическим контекстом.

Рассматривая вопрос о соотношении прошлого и настоящего и о месте исторического знания в контексте культуры и социального бытия, Кассирер обращается к концепциям Б. Кроче и Ф. Ницше, которые противоположным образом решали указанную проблему. Бенедетто Кроче отождествлял реальность как таковую с *исторической реальностью* и рассматривал всякое знание в качестве модификации исторического знания. В то же время всякая история рассматривалась Кроче как актуальная (современная) история. Такая позиция («абсолютный историзм») связана с утверждением приоритета «исторической» точки зрения и экспансией исторического метода на область естествознания. Фридрих Ницше, напротив, ставил вопрос о «пользе и вреде истории для жизни», о границах историче-

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 651.

ского метода и необходимости забвения и «неисторической» точки зрения¹.

Не принимая позицию абсолютного историзма Кроче, Кассирер в то же время выступает против искусственного разграничения «жизни действия» и «жизни мысли», которое негласно предполагается в философии Ницше². Осознание прошлого «должно дать более свободный взгляд на настоящее и усилить нашу ответственность перед будущим»³. Необходимость исторического знания Кассирер связывает с тем, что «человек не может сформировать будущее, не зная условий настоящего и своей ограниченности прошлым»⁴. Ограниченность прошлым в данном случае – не досадная помеха, которую следует преодолеть, но горизонт нашего видения и понимания.

Специфика исторического познания и историописания демонстрируется Кассирером на материале истории философии. С одной стороны, невозможно написать историю философии без чёткого представления о том, что такое философия (без понимания её «сущности»), с другой стороны, само понятие философии меняется и пересматривается, а «факты философского прошлого учений и систем великих мыслителей не имеют никакого значения без их интерпретации»⁵. Это означает, что всякая история вообще и история философии в частности с неизбежностью переписывается в свете нового понимания настоящего и новых перспектив будущего, которые, в свою очередь, открываются благодаря новым интерпретациям прошлого.

Человек обладает историей и является носителем исторического сознания лишь потому, что ему присущ проективный способ существования, а будущее является открытым горизонтом возможностей. «“Историей”, – пишет Кассирер, – обладает только желаемое и действующее, выходящее в будущее и определяющее его

¹ См.: Дёмин И. В. Ф. Ницше и постметафизическая философия истории // Клио. 2014. № 6 (60). С. 3-7.

² Подробнее об этом см.: Соболева М. Е. Философия символических форм Э. Кассирера. Генезис. Основные понятия. Контекст. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001.

³ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 652.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 653.

своей волей существо, познающее историю только потому, что постоянно ее производит»¹. Процесс переинтерпретации (переписывания) истории никогда не останавливается: «Как только в познании возникает новое видение, новый взгляд на вещи, так мы должны пересматривать наши суждения»². Важно подчеркнуть, что данный тезис относится не только к «истории идей», но к любой истории. Не только история философии или искусства переписывается и переинтерпретируется в свете нового понимания философии и искусства, но и история политических (и каких-либо иных) событий зависит от нашей концепции людей, которые в них вовлечены³. «Как только мы увидим индивидов в новом свете, мы должны изменить и наше понимание событий»⁴.

Предложенная Кассирером трактовка историописания имеет много общего с философской герменевтикой Гадамера, в которой также отвергается идеал «объективной», единственно верной интерпретации истории. Множественность исторических интерпретаций одних и тех же исторических текстов и событий не является свидетельством ущербности исторического знания по сравнению с естественнонаучным, эта множественность имеет позитивное значение, является способом самопознания и самоосмысления человека и культуры.

Решающее значение для понимания специфики исторического познания имеет тот факт, что «сознание историка относится к своему объекту иначе, чем сознание физика или натуралиста»⁵. Исторический объект (будь то исторический текст или артефакт) не является чем-то самотождественным и неизменным, его нельзя мыслить по аналогии с физическим объектом, который сохраняется и существует благодаря силе инерции. Физическая вещь «сохраняет свою природу, пока не изменяется или не разрушается действием внешних сил»⁶, совсем иначе обстоит дело с артефактами культуры. «Их реальное бытие не физическое, а символическое; такая реаль-

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 3. Феноменология познания. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. С. 144.

² Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 653.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 655.

⁵ Там же. С. 658.

⁶ Там же.

ность постоянно требует истолкования и переистолкования»¹. Историческое как историческое не сохраняется в силу инерции, чтобы сохраниться, оно должно постоянно возобновляться и восстанавливаться, реконструироваться. Это достигается в процессе интерпретации/переинтерпретации исторических источников, текстов и артефактов прошлого.

Физические объекты сохраняют своё существование независимо от деятельности учёного, исторические же объекты существуют лишь в актах интерпретации/переинтерпретации, они существуют лишь до тех пор, пока о них помнят, причём «акт припоминания должен быть непрерывным и продолжающимся»². Историк, в отличие от естествоиспытателя, не может просто наблюдать свои объекты, он должен их сохранять, удерживать в памяти и в бытии, всякий раз «оживлять» их в процессе интерпретации. «Чтобы овладеть миром культуры, нужно постоянно восстанавливать его в исторической памяти. Но удержание в памяти – не простой акт воспроизведения. Это новый интеллектуальный синтез – конструктивный акт»³. Быть для исторического объекта – значит быть удерживаемым в памяти. В этом смысле историописание неотделимо от постоянного усилия удержания в памяти и возобновления в бытии того, чему всякий раз угрожает опасность забвения и исчезновения (не только физического, но в первую очередь символического).

Такая трактовка исторического объекта как «удерживаемого в памяти» и нуждающегося в возобновлении, а истории – как всякий раз переписываемой и переинтерпретируемой позволяет Кассиреру по-новому поставить традиционный вопрос об объективности исторического знания. Та форма объективности, которая может быть присуща истории, не имеет ничего общего с идеалом классического естествознания, ориентированного на последовательное устранение «антропологических» элементов из результатов познания.

Идеал естественнонаучной объективности выражается формулой: «чтобы изучать природу, открывать и формулировать законы природы, мы должны забыть человека»⁴. В отличие от естествозна-

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 658.

² Там же.

³ Там же. С. 659.

⁴ Там же. С. 665.

ния, история по самой своей природе антропоморфна и «антропологична». История «может жить и дышать только в человеческом мире»¹, она является формой самопознания человека, а не просто знанием внешних фактов или событий. Тезис о сущностной антропоморфности истории не означает, что приоритетное значение для историка имеет индивидуальное Я. Историческое сознание антропоморфно, но совсем не обязательно эгоцентрично. Суть исторического сознания Кассирер выражает с помощью парадоксальной формулы: история стремится к «объективному антропоморфизму»².

Подведём итог. Своеобразие философско-исторической концепции Кассирера связано с новым ракурсом рассмотрения традиционных вопросов философии истории и методологии исторического познания. В центре внимания Кассирера – не вопрос о том, что представляет собой исторический процесс и даже не вопрос о том, как возможно (объективное) историческое познание, решающее значение в его концепции приобретает вопрос о специфике исторического описания как формы самопознания человека.

Кассирер обосновал тезис о знаково-символической природе исторического универсума, предвосхитив тем самым ключевые идеи постметафизической лингвистически ориентированной философии истории второй половины XX века.

2. Семиотика культуры Умберто Эко: между структурализмом и постструктурализмом

Работу Умберто Эко «Отсутствующая структура» (1968) в современной исследовательской литературе принято рассматривать в контексте движения европейской философской мысли от структурализма к постструктурализму³.

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 665.

² Там же.

³ См.: Косиков Г. К. «Структура» и/или «текст» (стратегии современной семиотики) // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. М.: ИГ «Прогресс», 2000. С. 3-48; Зенкин С. Семиолог в отсутствие структур // Новое литературное обозрение. 2006. № 80. С. 323-332.

В этой работе подробно разбираются два вопроса: «что такое структурализм?» и «как следует мыслить структуру?». Эти вопросы являются взаимосвязанными. В зависимости от того, как мы понимаем и определяем структуру, структурализм предстаёт либо в качестве *онтологии*, либо в качестве *общей методологии* исследования культуры.

Оппозиция *философского* (онтологического) структурализма и структурализма *методологического* проходит красной нитью через всю ткань повествования «Отсутствующей структуры», составляя семантический стержень данной работы.

Что такое онтологический структурализм? Что представляет собой структурализм как онтология? В основании онтологического структурализма лежит представление о Структуре как о «наличном, уже имеющемся, последнем и неизменном основании всех природных и культурных явлений»¹. Так понимаемую структуру Эко в разных частях своей книги называет то «Структурой структур», то «Пра-Структурой», или «Пра-кодом», то «трансцендентальным означаемым».

Структура структур (Метакод) есть то, что позволяет соотнести, установить отношение эквивалентности между разными структурами или кодами, например, между лингвистическими кодами и кодами родства, между структурами языка и социальными структурами и т.д.² Таков исходный замысел структурной антропологии К. Леви-Стросса, в которой Эко усматривает наиболее последовательную реализацию онтологического структурализма.

Эко отмечает, что возникнув первоначально в качестве *метода* языкознания, литературоведения, фольклористики, этнографии, структурализм в 50-60-е годы, особенно во Франции, стал рассматриваться в качестве философии, философского видения мира. Работа «Отсутствующая структура» как раз и направлена против этой тенденции онтологизации структурализма. Интенция онтологизации структурного метода, с точки зрения Эко, наиболее ярко обнаруживается у Леви-Строса. Структурализм «гипостазирует в качестве философской истины то, что было всего лишь осторожной

¹ Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Symposium, 2006. С. 36.

² Там же. С. 82.

оперативной гипотезой, с которой все и начиналось: мыслительные операции воспроизводят реальные отношения, а законы мышления изоморфны законам природы»¹.

Эко рассматривает онтологический структурализм Леви-Строса в качестве одной из форм спекулятивной метафизики. Исходный постулат онтологического структурализма заключается в том, что структуры существуют «на самом деле», они «объективны». Структура понимается как нечто устойчивое, неизблемое, неизменно, причём чем более глубинной является структура, тем менее она подвержена трансформациям. В этой связи уместно привести слова Жюльена Делёза о структурализме: «Структурализм неотделим от новой трансцендентальной философии, где места берут верх над тем, что их заполняет»².

Желая показать несостоятельность и самопротиворечивость онтологического структурализма, Эко обращается к философскому творчеству позднего Хайдеггера. Эко далёк от того, чтобы видеть в Хайдеггере представителя структурализма, однако, он полагает, что у Хайдеггера эксплицитно представлена та онтологическая модель, которая имплицитно содержится у Леви-Строса и других представителей так называемого онтологического структурализма.

Главная тема в творчестве позднего Хайдеггера – поэтическая речь как манифестация Бытия и смыслов бытия. Суть онтологического понимания языка у Хайдеггера сводится к тому, что язык – это не язык *человека*, но язык самого *Бытия*. Не я говорю на языке, но язык проговаривает сам себя. Не человек думает на каком-то языке, но язык мыслит себя в человеке и посредством человека. Язык как язык *Бытия* не находится в распоряжении человека, неподвластен ему³.

Но о каком языке идёт здесь речь? Явно не о том языке, который изучается лингвистикой. Язык как язык Бытия ускользает от всякого позитивно-научного, то есть объективирующего, рассмотрения.

¹ Эко У. Отсутствующая структура. С. 15.

² Делёз Ж. По каким критериям узнают структурализм? // Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. Статьи. СПб: Алетейя, 1999. С. 140-141.

³ См.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 192-220.

Поскольку человек «обитает в языке» и язык есть «глас бытия», поскольку всякое понимание бытия является изначально языковым, постольку сам язык не может быть объяснён в рамках какой-либо позитивной науки. Поскольку язык говорит в нас и через нас, наша задача может состоять лишь в том, чтобы вслушиваться в это самопроговаривание языка. Привилегированной формой речи становится *поэтическое слово*. Поэтическое слово как слово Бытия позволяет понять трансформации европейской философии и науки, но само поэтическое слово остаётся необъяснённым и необъяснимым в рамках научной или философской методологии. То, что побуждает к разговору, к коммуникации, само не может быть предметом обсуждения. «К языку, как и к бытию, – отмечает Эко, – кода не подобрать и структуры их не вывести»¹. Структурный метод не работает там, где язык заранее уже осмыслен как «дом Бытия».

Язык – не то, что мы познаём, это *среда познания*. Язык – не то, что мы мыслим, но то, в чём совершается мысль. Эко отмечает, что такая онтология языка «умерщвляет всякую семиотику»². Место семиотики занимает поэзия, а философия предстаёт в качестве «фундаментальной онтологии языка»³.

Язык как «дом Бытия» есть неструктурированная и неструктурируемая без-основность, которая может быть описана лишь *апофатически*. Вывод, который делает Эко из анализа хайдеггеровской трактовки языка и поэтической речи, заключается в том, что в основании всякой структуры, которая может быть выявлена в ходе структурного анализа, лежит не исходная Пра-Структура, но *бесструктурная безосновность*. В этом, кстати, смысл названия работы Эко – «Отсутствующая структура».

Онтологизация структурного (или структурно-семиотического) метода приводит к его аннигиляции. Онтологический структурализм не является и не может являться тем, чем он претендует быть. Структуралистский проект, изначально движимый идеей научности, оборачивается новым мистицизмом, структурная

¹ Эко У. Отсутствующая структура. С. 24.

² Там же. С. 31.

³ См.: Херрманн Фр.-В. фон. Фундаментальная онтология языка. Мн.: ЕГУ; ЗАО «ПроPILEи», 2001.

методология оказывается вынужденной уступить место «поэтическому» и апофатическому мышлению¹.

Критика онтологического структурализма в работе Умберто Эко сводится к следующему аргументу: если Пра-Система (она же Пра-Структура, Код кодов, Трансцендентальное означаемое) существует, она *не может* быть системой или структурой. Соответственно, она не может быть выявлена с помощью структуралистской и семиотической методологии. «Если Последняя Структура существует, то она не может быть определена: не существует такого метаязыка, который мог бы ее охватить. А если она как-то выявляется, то она – не Последняя. Последняя Структура – это та, что, оставаясь скрытой, недостижимой и неструктурированной, порождает все новые свои ипостаси»².

«Последняя Структура» не может быть определена в структурных терминах, она может быть описана только в терминах *апофатического* мышления. Из этого следует, что структурализм как онтология и специфическое видение мира отрицает возможность структурной методологии и, соответственно, семиотики. «Если бы структура существовала и мы могли ее открыть – однажды и навсегда, – семиотика, вместо того чтобы быть исследованием, превратилась бы в свод основополагающих принципов, которые без промедления прилагаются к любому явлению, гарантируя пригодность объяснений, добытых вчера, для любого завтрашнего события»³.

Онтологический структурализм не может выступать в качестве основания семиотической методологии, напротив, он делает семиотику невозможной и ненужной. Онтологический структурализм, согласно Эко, воскрешает чуждое семиотике метафизическое различие феноменального и ноументального миров.

Хайдеггеровское понимание языка, которое Эко обнаруживает у представителей онтологического структурализма, превращает структурализм из методологии изучения культуры в философию (метафизику) природы.

¹ В более поздней работе «Кант и утконос» (*Eco U. Kant e l'ornitorinco. Milano: Bompiani, 1997*) проблема бытия и «смысла бытия» предстаёт уже не как фундаментально-онтологическая, но как *лингвистическая* и *семиотическая* проблема.

² Эко У. Отсутствующая структура. С. 32-33.

³ Там же. С. 37.

Эко предлагает рассматривать структуру не как «объективную реальность», которая может быть эксплицирована в ходе исследования, но как *теоретическую модель и конструкт*.

С этой точки зрения структура – это всегда упрощение и обеднение того, что есть в реальности. Структура (как результат упрощения и абстрагирования) – всегда продукт определённой точки зрения. Один и тот же эмпирический материал можно структурировать по-разному. Можно выделять разные структуры применительно к одним и тем же исследуемым объектам. Тем самым в работе Эко подчёркивается перспективистский и конструктивистский характер структуралистской и постструктуралистской методологии, что сближает его концепцию с нарративной философией истории, в частности, с исторической эпистемологией Поля Вена¹.

Выбор, а точнее *построение* структурной модели определяется точкой зрения, ракурсом рассмотрения, а не спецификой объекта. Этот тезис можно рассматривать в качестве программного манифеста философского постструктурализма и постмодернизма.

Эко даёт два определения структуры в рамках методологического (или семиологического) понимания структурализма:

1) Структура – это «модель, выстроенная с помощью некоторых упрощающих операций, которые позволяют рассматривать явление с одной-единственной точки зрения»²;

2) Структура – это «способ действия, разрабатываемый мною с тем, чтобы иметь возможность именовать сходным образом разные вещи»³.

В обоих определениях подчёркивается инструментальный характер структурных моделей. Назначение структурных моделей (или структурных гипотез) в том, что они позволяют свести несхожий опыт к однородному дискурсу.

Структурный метод – это метод *выстраивания* структур, а точнее, структурных моделей, а не их *обнаружения*. Структура, согласно Эко, скорее *изобретается*, нежели *обнаруживается*:

¹ См.: Дёмин И. В. Проблема единства истории в контексте метафизической и постметафизической философии // XXI век: итоги прошлого и проблемы настоящего плюс. 2015. № 6 (28). Т. 2. С. 44-50.

² Эко У. Отсутствующая структура. С. 80.

³ Там же. С. 81.

«Структурный метод не столько обнаруживает структуру, сколько выстраивает ее, изобретает в качестве гипотезы и теоретической модели и утверждает, что все изучаемые явления должны подчиняться устанавливаемой структурной закономерности»¹.

Здесь можно провести параллель между структурной семиологией Эко и эпистемологией Карла Поппера. Выдвижение предположений в контексте философии науки Поппера – это процедура аналогичная построению структурных гипотез в концепции Эко. В обоих случаях подчёркивается, что научные гипотезы (или структурные модели) – всего лишь наши собственные построения, вытекающие из принятия определённой точки зрения, определённого способа видения².

Всякие структурные модели, согласно Эко, – не что иное, как чистые оперативные фикции, тогда как реальность «всегда богаче и противоречивее всего того, что о ней говорят структурные модели»³.

В борьбе с онтологическим структурализмом, Эко отстаивает тезис о культурно-исторической обусловленности тех структурных моделей, которые мы используем в процессе познания и объяснения⁴. Одна из задач семиотики и семиотически ориентированной культурологии, согласно Эко, как раз и заключается в том, чтобы *вскрывать историческую обусловленность структур*, что сближает его концепцию с герменевтическим историзмом Коллингвуда и Гадамера. Эко отрицает Структуру (с большой буквы) во имя утверждения структур, понимаемых как операциональные гипотезы.

Альтернатива, перед которой ставит нас Эко, такова: либо «фундаментальная онтология языка» (в духе Хайдеггера и фон Херрманна), либо семиотика как методологии изучения культуры и

¹ Эко У. Отсутствующая структура. С. 83.

² См.: Поппер К. Р. Предположения и опровержения. Рост научного знания. М.: АСТ, 2008.

³ Эко У. Отсутствующая структура. С. 17.

⁴ Структуралистская онтология, согласно Эко, столь же антиисторична, как и средневековая схоластика, поскольку она отождествляет «структурно-упорядочивающую решетку с реальностью, на которую она проецируется» (Усманова А. Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Мн.: ПроPILEI, 2000. С. 37). Критика онтологического структурализма в семиологии Эко – это, помимо прочего, ещё и попытка найти новые основания исторического способа видения действительности и обосновать возможность историописания.

«оперативная техника». «Семиотика не может быть одновременно оперативной техникой и познанием Абсолюта. Если она представляет собой оперативную технику, то ей не следует предаваться фантазиям относительно того, *что* происходит в истоках коммуникации. Если же она – познание Абсолюта, то она не может сказать ничего о том, *как* осуществляется коммуникативный процесс»¹.

Подведём итог. Структурализм в рамках семиотической концепции Умберто Эко – не онтология, но метод. Попытка превратить структурализм в онтологию, философскую концепцию, целостное видение мира приводит к реанимации метафизического, то есть спекулятивного, типа философии, к гипостазированию метафизических абстракций. Однако, отказавшись от онтологических и универсалистских притязаний, структурализм оказывается неотличимым от того, что впоследствии будет названо «постструктурализмом».

С точки зрения Эко, некорректно задавать вопрос об онтологических основаниях семиотики как «оперативной техники» и методологии познания культуры. Как это ни парадоксально, но попытка выявить онтологические основания семиотики делает семиотику невозможной.

Семиотика не нуждается ни в какой фундаментальной онтологии языка и не предполагает утверждений онтологического порядка, но она, как полагает Эко, должна очертить собственные границы с помощью «критики семиотического разума»².

Таким образом, в работе «Отсутствующая структура» Эко придерживается конструктивистского и перспективистского подхода и противостоит попыткам онтологизации структурных моделей.

¹ Эко У. Отсутствующая структура. С. 33.

² Там же.

3. Франклин Анкерсмит: семантический анализ языка историописания

Франклин Рудольф Анкерсмит (наряду с Хейденом Уайтом) по праву считается одним из родоначальников нарративной философии истории.

Теория исторического нарратива представляет собой попытку реализации в области философии истории базовых презумпций «лингвистического поворота», ставшего центральным «событием» философии XX в. В сфере философско-исторического знания лингвистический поворот выражается в «повороте к нарративу»¹. Термины «лингвистически ориентированная философия» и «нарративная философия» могут рассматриваться как синонимы.

В работе «Нарративная логика. Семантический анализ языка историков» (1983) Анкерсмит выявляет последствия лингвистического поворота в философии истории и теории историописания. Подзаголовок этой книги демонстрирует приверженность «раннего» Анкерсмита принципам аналитической, лингвистически ориентированной философии², хотя его концепция исторического нарратива существенно отличается от аналитической философии Артура Данто³.

Анкерсмит отмечает одну существенную особенность философии языка XX в.⁴: «Нельзя не поразиться, – пишет он, – неизмен-

¹ М. А. Кукарцева различает три аспекта лингвистического поворота в теории историописания и философии истории XX в.: 1) «малый» лингвистический поворот, который «фокусирует внимание на языке объекта исторического исследования»; 2) *риторический* лингвистический поворот, предполагающий выявление значения риторики для историописания; 3) *нарративный* лингвистический поворот, направленный на «переосмысление сущности и функций исторического нарратива». Кукарцева отмечает, что риторический и нарративный повороты тесно связаны между собой (Кукарцева М. А. Эпистемологические проблемы лингвистического поворота в историографии // Эпистемология и философия науки. 2006. Т. 7. № 1. С. 114).

² В своих последних работах Анкерсмит подвергает критике нарративную философию истории и разрабатывает теорию исторического опыта, во многом близкую хайдеггеровской экзистенциальной аналитике (См.: *Ankersmit F. R. Sublime Historical Experience*. Stanford: Stanford University Press, 2005. 481 p.).

³ См. об этом: *Дёмин И. В. Метафизика и постметафизическое мышление в зеркале историософии*. Самара: Самар. гуманит. акад., 2016. С. 17-21.

⁴ Анкерсмит имеет в виду, прежде всего, аналитическую философию в различных её вариациях, а также философию американского прагматизма.

но присущему ей крайне узкому пониманию того, какие способы языкового употребления требуют к себе внимания философа»¹. Философия языка XX в. по преимуществу имела дело с языком в модусе высказывания или суждения. Вопросы же, связанные с повествованием, практически не попадали в её поле зрения. «Это, – отмечает Анкерсмит, – тем более удивительно, что большая часть наших способов языкового употребления по своему характеру является текстом или повествованием»².

Причину такого невнимания к проблематике повествования (нарратива) Анкерсмит усматривает в фундаментальном методологическом предубеждении, свойственном аналитической философии языка XX столетия. Оно заключается в том, что повествование будто бы представляет собой простую сумму единичных высказываний, а истинное единичное высказывание есть «простейший строительный блок в здании нашего знания о мире»³. «Предполагалось, пусть негласно <...>, что как только логические проблемы, вызванные истинными единичными высказываниями будут удовлетворительно решены, повествование уже не поставит перед нами каких-либо интересных или сложных проблем»⁴. С точки зрения Анкерсмита, это предположение является совершенно произвольным. Вопрос о природе и специфике конститутивного для социально-гуманитарного познания нарративного дискурса, не сводится к вопросу об истинности единичного высказывания.

Анкерсмит приводит два аргумента, ставящих под сомнение правомерность редукции нарратива к простой совокупности высказываний. Во-первых, исторические повествования являются *репрезентациями* прошлого⁵. Историческое повествование, следовательно, может быть адекватным образом понято только в рамках логики репрезентации. Во-вторых, «логику репрезентации нельзя <...> понять на основе логики истинного единичного высказывания»⁶. Сказанное означает, что отношение между репрезентацией (нарративом

¹ Анкерсмит Ф.-Р. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. М.: Идея-Пресс, 2003. С. 10.

² Там же.

³ Там же. С. 10.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 11.

⁶ Там же. С. 12.

как целостным повествованием) и тем, что она репрезентирует (условно говоря, «реальностью») не может быть сведено к отношению между отдельным единичным высказыванием и тем, относительно чего оно может рассматриваться как истинное или ложное. Данное обстоятельство обуславливает необходимость разработки нарративной философии (Анкерсмит предпочитает называть её *теорией*) истории, под которой понимается «философия (исторического) повествования, в которой признается, что нарративная репрезентация ставит перед нами ряд философских проблем, отличающихся и несводимых к тем, на которые направлен эпистемологический анализ истинного единичного высказывания»¹.

Сделанные Анкерсмитом замечания относительно недопустимости редукции теории историописания к эпистемологическому анализу единичного высказывания о прошлом, имеют принципиальный характер и позволяют обосновать нарративную философию истории как самостоятельный исследовательский проект, не сводимый к аналитической философии языка, основания которой были заложены в работах Рассела, Витгенштейна, Куайна. Однако в целом нарративная философия истории в работах «раннего» Анкерсмита остаётся ограниченной рамками наличного языка историописания². Характеризуя ситуацию, сложившуюся в философии истории в связи с лингвистическим поворотом, Анкерсмит пишет: «Последние полвека в философии истории предпринимались попытки применить достижения философии языка к написанию истории. Философия истории позволяла себе восхищаться и покорно следовать за философией языка, при этом она никогда не задавалась вопросом, нет ли у нее более полезного проводника, который смог бы прояснить наши отношения с прошлым»³. «Проводником» новой философии истории должна стать, согласно Анкерсмит, *теория репрезентации*.

¹ Анкерсмит Ф.-Р. Нарративная логика. С. 12.

² Эту ограниченность Анкерсмит пытается преодолеть в своих более поздних работах («История и тропология» и «Возвышенный исторический опыт»). Однако та версия философии истории, которую разрабатывает Анкерсмит в этих работах, уже явно не укладывается в рамки теории исторического нарратива.

³ Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2007. С. 31.

Центральным вопросом нарративной философии истории Анкерсмит считает вопрос о соотношении между *историческим нарративом* и *исторической реальностью*. Собственную позицию по этому вопросу он определяет как «нарративный идеализм» и противопоставляет её «нарративному реализму» классической европейской историософии и историографии. «Нарративный идеализм провозглашает автономность нарратива: в нарративе прошлое описывается с помощью сущностей, которыми не обозначаются вещи или аспекты прошлого. Построение и использование этих сущностей в нарративе подчиняется правилам, которые не являются простым отражением закономерностей, существующих в прошлом, но имеют свой собственный статус»¹.

Исторический нарратив нельзя рассматривать в качестве «картины» или «образа» прошлого, соответственно, нельзя говорить о *соответствии* нарратива «самой исторической реальности» (в смысле корреспондентской теории истины). Ключевой тезис Анкерсмита заключается в том, что «прошлое» и «история» сами по себе *не имеют нарративной структуры*, а историограф не располагает «правилами перевода» (с *языка прошлого* на *язык настоящего*), не имеет возможности «сравнить», сопоставить исторический нарратив с «самим прошлым». «Мы знаем, что прошлому как таковому нельзя приписать нарративную структуру; мы знаем также, что не обладаем набором правил перевода. Это означает, что если мы хотим знать больше об этом механизме, нам придется проводить анализ только на уровне нарративов»². Требование проводить анализ исключительно на уровне нарративов и избегать высказываний о внеязыковой «исторической реальности» является парадигмальным для всей лингвистически ориентированной (аналитической и нарративной) философии истории. Это требование, однако, не может быть последовательно реализовано. Тезис о том, что прошлому как таковому нельзя приписать нарративную структуру, является, пусть и негативным, но вполне *содержательным* высказыванием о самом прошлом, о самой исторической реальности. Нарративный идеализм в этом смысле принципиально ничем не отличается от нарративного реализма.

¹ Анкерсмит Ф.-Р. Нарративная логика. С. 14.

² Там же. С. 137.

Главную задачу философии истории как «нарративной логики» Анкерсмит усматривает в экспликации *правил*, лежащих в основании всякого нарративного повествования и структурирующих наше знание о прошлом: «Если само прошлое, вопреки предположениям, лежащим в основе нарративного реализма, не навязывает нам особых способов, какими оно *должно* быть представлено в нарративе, а, с другой стороны, очевидно существование правил его нарративного представления, то мы должны сделать вывод, что такие правила могут быть найдены только в ходе исследования природы нашего нарративного знания о прошлом. В этом и состоит позиция, которую я назвал “нарративным идеализмом”»¹ (курсив Анкерсмита – И. Д.).

Требование ограничить компетенцию философию истории исследованием нарративной структуры исторического знания является основополагающим для негативной стратегии критики метафизики. В этом случае, однако, центральный вопрос нарративной философии истории (о соотносённости исторических нарративов с «исторической реальностью») вообще не может быть адекватным образом сформулирован и разрешён. Это связано с тем, что в лингвистической философии вообще и в философии истории в частности *не проблематизируются* основопонятия всякой историософской рефлексии – «история» и «историческая реальность». «Нарративный идеализм» – это *исходная установка*, а не *вывод* нарративной философии истории Анкерсмита.

Тезис о том, что прошлое само по себе не имеет нарративной структуры, принципиально невозможно вывести из анализа наличного языка историографии. Здесь, следовательно, нарративная (лингвистическая) философия истории отступает от своего основополагающего принципа: иметь дело только с «языком» (нарративом) и воздерживаться от высказываний о «самой реальности».

Позиция «нарративного идеализма» (равно как и позиция «нарративного реализма», характерная для спекулятивной философии истории) не может быть *извлечена* из анализа исторических нарративов, она с неизбежностью *предшествует* этому анализу. Интуитивной уверенности классической спекулятивной историосо-

¹ Анкерсмит Ф.-Р. Нарративная логика. С. 137.

фии в том, что прошлое подобно «машине» и его можно «картографировать» (адекватным образом *репрезентировать* в историческом нарративе), Анкерсмит противопоставляет столь же *интуитивную* уверенность в том, что прошлое *само по себе* не имеет нарративной структуры и столь же спекулятивную позицию «нарративного идеализма».

Подведём итог. Анкерсмит в своей ранней работе «Нарративная логика. Семантический анализ языка историков», разрабатывая оригинальную трактовку исторического нарратива («нарративный идеализм»), обращается к различным направлениям философии языка XX в. Однако вопросы, связанные с характером и структурой исторического семиозиса, а также с функционированием исторического источника в контексте культуры, в этой работе не затрагиваются. Из трёх измерений семиозиса наибольшее внимание в работе Анкерсмита уделяется исторической семантике, тогда как синтактика и прагматика остаются в тени.

4. Трактовка исторического познания в семиотических концепциях Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского

Разработка семиотического подхода к анализу истории и культуры в отечественной науке связана, прежде всего, с именами Бориса Андреевича Успенского и Юрия Михайловича Лотмана. Что представляет собой семиотический (культурно-семиотический) подход к истории? На какие презумпции и исходные принципы он опирается?

Б. А. Успенский, проясняя основы культурно-семиотического подхода к истории, предлагает различать *семиотику знака* и *семиотику языка*. Семиотика знака и семиотика языка представляют, как полагает Успенский, два направления в семиотике – *логическое* и *лингвистическое*, соответственно. Первое направление восходит к Г. Фреге, Ч. Пирсу и У. Моррису, второе – к Ф. де Соссюру¹. Различие этих двух направлений Успенский проясняет следующим образом: «В первом случае знак рассматривается в принципе безотноси-

¹ Успенский Б. А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 9-10.

тельно к акту коммуникации, во втором же случае знаковость, семиотичность определяется участием в коммуникационном процессе, т. е. предстает как производное от этого процесса»¹. Другими словами, в контексте той линии семиотики, которая идет от Пирса и Морриса, исходным и нередуцируемым феноменом выступает *знак*, тогда как в традиции, берущей свое начало в «структурной лингвистике» Ф. де Соссюра, таковым феноменом признается *язык*.

В разрабатываемой Успенским семиотической модели истории находят применение достижения обоих этих направлений.

В своей интерпретации онтологического статуса исторической процессуальности Успенский обращается к традиции семиотики *языка*. Исторический процесс понимается им по аналогии с *процессом коммуникации на естественном языке*. Успенский подчёркивает *диалогическую* природу истории: «Исторический процесс может представлять как коммуникация между социумом и индивидом, социумом и Богом, социумом и судьбой и т. п.; во всех этих случаях важно, как осмысляются соответствующие события, какое значение им приписывается в системе общественного сознания»². Исторический процесс в контексте семиотической модели истории рассматривается как процесс порождений новых фраз (событий, текстов) на некотором языке и их прочтения социумом, которое, в свою очередь, порождает новые события и т. д. Важным представляется то, что реакция социума рассматривается в рамках семиотического подхода как принципиально обусловленная *интерпретацией* соответствующего текста (события), а не интенцией «отправителя» (если наличие таковой вообще признается).

В историческом процессе, как и в процессе коммуникации или речевой деятельности, «смысл порождает текст, но текст, в свою очередь, может порождать для адресата некоторый новый смысл, не вполне адекватный исходному; затем этот новый смысл порождает новый текст (в виде ответной реакции адресата) и т.д. и т.п.»³. Всякое событие (текст) рассматривается в рамках семиотической модели как *послание*, которое понимается, прочитывается, интерпретируется социумом (или каким-либо другим субъектом/участником

¹ Успенский Б. А. Избранные труды. С. 10.

² Там же. С. 12.

³ Там же. С. 13.

исторического процесса). Социум, в свою очередь, дает на это «послание» тот или ответ, порождая тем самым *новый* текст, новое событие, новую историческую ситуацию и т. д. Ответ социума, его интерпретация текста «послания» обусловлена господствующим *семиотическим кодом*, задающим способ прочтения социокультурных текстов. Это может быть, например, мифологический, религиозный или идеологический код.

В рамках семиотической (или коммуникативной) модели исторического процесса механизмом порождения истории, исторической событийности выступает *язык* (язык культуры). Именно *язык* (как система семиотических кодов или смыслов, как механизм порождения социокультурных текстов) определяет отбор значимых фактов; понятие *знака* предстает в данном случае как *производное*: «семиотический статус того или иного явления определяется прежде всего его местом в системе (языке), его отношением к другим единицам того же языка»¹.

Если для построения семиотической схемы *исторического процесса* Успенский использует по преимуществу терминологию семиотики языка, то для интерпретации *исторического сознания* и построения модели исторического описания и объяснения он обращается к семиотике *знака*. Построение семиотической модели исторического сознания предполагает обратный ход мысли: от настоящего к прошлому. «Историческое сознание в этом смысле с необходимостью предполагает *семиозис*; <...> семиотическое представление истории должно основываться не только на *семиотике языка*, но и на *семиотике знака*»². В данном случае первичным выступает понятие *знака*, тогда как *язык* рассматривается как явление более сложное и производное.

Возможность исторического познания как такового Успенский связывает с особой конфигурацией, особым *типом сознания*. Историческое сознание (в отличие от внеисторического *космологического* сознания) предполагает два условия: расположение событий, относящихся к прошлому, во временной последовательности, т. е. введение *фактора времени* и установление причинно-следственных связей между ними, т. е. введение *фактора причин-*

¹ Успенский Б. А. Избранные труды. С. 14.

² Там же. С. 15.

ности¹. Линейное время и причинность в данном случае – это структурные характеристики *исторического типа сознания*, а не *исторического процесса* как такового. В этой связи можно провести параллель между семиотикой истории Успенского и концепцией Бориса Георгиевича Соколова². В обоих случаях возможность исторического повествования как такового связывается с особым культурно-историческим *типом сознания*.

Б. А. Успенский является, пожалуй, единственным исследователем, который постарался применить понятийный аппарат общей семиотики для описания не только историописания и исторического познания, но самого исторического процесса. В статье Успенского «*Historia sub specie semioticae*» содержится эскиз семиотической картины исторического процесса. Исторический процесс уподобляется процессу коммуникации на естественном языке. В рамках семиотической модели истории всякое историческое событие рассматривается как *послание*, которое понимается, прочитывается, интерпретируется социумом. Исторический процесс предстаёт как процесс порождений новых «фраз» (событий, текстов) на некотором языке и их прочтения социумом, которое, в свою очередь, порождает новые события. Работы Успенского по семиотике истории имеют существенное значение для прояснения специфики семиотического подхода, однако, в них отсутствует анализ философских оснований семиотики истории. Семиотическая методология применяется для анализа различных культурно-исторических феноменов, однако, её философские основания не эксплицируются и не артикулируются.

Семиотическая модель исторического познания была в общих чертах намечена в работах Ю. М. Лотмана. Решающую роль в этой модели играет переосмысление понятия *исторического факта*.

Специфику исторического познания Лотман связывает с тем обстоятельством, что между историческим событием (событием «как оно произошло») и историком всегда стоит *текст*, исторический источник³. Исторический факт, в отличие от факта естествен-

¹ Успенский Б. А. Избранные труды. С. 15.

² Соколов Б. Г. Генезис истории. СПб.: Алетейя, 2003.

³ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 301.

нонаучного, должен быть *установлен* в процессе семиотического истолкования источников. Процедура установления исторического факта предполагает *реконструкцию семиотического кода* (набора кодов), лежащего в основе того или иного исторического источника/текста. Речь идёт о реконструкции кодов, «которыми пользовался создатель текста, и установлении корреляции их с кодами, которыми пользуется исследователь»¹.

Семиотическая модель исторического познания предполагает, что значимость того или иного события определяется не его местом в «объективной» структуре бытия, но *культурно-семиотическим контекстом*, господствующим культурным кодом. Создатель текста (исторического источника) фиксирует те события, которые *с его точки зрения*, в контексте *его* культуры представляются значимыми. Более того, контекст культуры (семиотический контекст) определяет не только *значимость* того или иного факта, не только его место среди других фактов, но и само его *бытие*.

Специфика исторического познания связывается Лотманом с тем, что в отличие от опытных наук, в истории факт является не *исходной точкой*, но *результатом* исследования. «Историку предстоит, прежде всего, выступить в роли дешифровщика. Факт для него не исходная точка, а результат трудных усилий. Он сам создает факты, стремясь извлечь из текста внетекстовую реальность, из рассказа о событии – событие»². В области исследования культуры/истории факт создается наукой и не является чем-то абсолютным и неизменным. «Факт относителен по отношению к некоторому универсуму культуры»³. Значение последнего положение еще далеко не в полной мере осознано в методологии исторического познания.

Посмотрим теперь, какое место занимает семиотическая модель историописания в контексте значимого для философии и истории науки спора между *презентизмом* и *антикваризмом*.

Под презентизмом и антикваризмом в отечественной науке понимаются, главным образом, подходы к реконструкции *истории науки*. Однако не вызывает сомнений, что методологическая ди-

¹ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 302.

² Там же. С. 301.

³ Там же. С. 306.

лемма презентизма и антикваризма актуальна не только для историко-научного познания, но и для исторического познания *как такового*. Более того, мы полагаем, что к этой дилемме могут быть сведены все основные трактовки исторического познания и историописания в целом.

В отечественной философии науки сложились две точки зрения на проблему соотношения антикваризма и презентизма в историко-научном исследовании. Одна из них представлена в работах С. С. Демидова, другая – в работах М. А. Розова.

Согласно Демидову, последовательная реализация принципа *антикваризма* в историческом исследовании предполагает полный отказ исследователя от современного языка и описание источника на языке прошлого. Это требование, однако, столь же абсурдно, сколь и нереализуемо. Не менее абсурдной представляется и точка зрения *радикального презентизма*. Согласно этой установке, исторический источник следует описывать на современном языке и относиться к нему как к современному тексту. Нетрудно заметить, что текст в этом случае вообще перестает быть *источником*, перестает выполнять главную функцию исторического источника: быть носителем знания *о прошлом*. Презентизм и антикваризм, таким образом, в равной мере нарушают основополагающий для исторического познания *принцип историзма*, который состоит в необходимости рассматривать любой объект в его «историческом развитии»¹. Демидов полагает, что историк в своей реконструкции прошлого должен *совмещать* принципы презентизма и антикваризма, потому что взятые порознь они приводят к исчезновению истории как таковой и делают невозможным самое историческое познание. В концепции Демидова антикваристская установка связывается с процедурой *понимания* источника, тогда как презентистская – с процедурой и методом *объяснения*. Историк должен понимать источник с позиций антикваризма, но при этом описывать его содержание в терминах современного языка, то есть как презентист. Заметим, что именно такой подход до сих пор является господствующим в методологии исторического познания. Историк, владеющий как языком источника, так и современным языком, выполняет здесь функцию *перевод-*

¹ Демидов С. С. Презентизм и антикваризм в историко-математическом исследовании // Вопросы истории естествознания и техники. 1994. № 3. С. 6.

дчика: он понимающе переводит источник на современный язык, но объясняет и уясняет его содержания с позиций настоящего, в свете нынешнего положения вещей.

М.А. Розов иначе трактует как содержание самих принципов антикваризма и презентизма, так и их соотношение. В концепции Демидова, презентизм и антикваризм, взятые порознь, предстают в качестве абсурдных и нереализуемых установок, Розов же исходит из того, что «и презентизм, и антикваризм – это вполне разумные и последовательные концепции, отнюдь не приводящие нас к абсурду»¹.

Согласно Розову, «историк, понимая, насколько это возможно, язык источника, должен описать его содержание на языке, доступном современному человеку»². Такая позиция определяется им как *презентизм* (в концепции Демидова такая позиция полагается в качестве *синтеза* презентизма и антикваризма). Что же в этом случае остается на долю *антикваризма*? Розов полагает, что и презентист, и антикварист описывают и излагают содержание источника на современном языке, однако, само понятие «современный язык» содержит в себе фундаментальную двусмысленность. Так, например, в случае, когда речь идет об истории математики, содержание того или иного источника может быть описано либо на современном исследователю языке математики, либо на языке современной культурологии и философии науки. Первому описанию будет соответствовать *презентистская* установка, второму – *антикваристская*. «Если историк математики опирается прежде всего на свое знание математики, это почти однозначно причисляет его к лагерю презентистов. Но если в его лексиконе начинают доминировать такие термины как “нормы”, “образцы”, “традиции” и т. п., *которые вовсе не являются понятиями математики*, то это свидетельствует о переходе на позиции антикваризма»³ (курсив мой – И. Д.). Другими словами, если историк *описывает* социокультурный контекст того или иного источника, прослеживает связь источника с этим контекстом, он стоит на позициях *антикваризма*. Если же он *понимает* содер-

¹ Розов М. А. Презентизм и антикваризм – две картины истории // Вопросы истории естествознания и техники. 1994. № 3. С. 18.

² Там же. С. 18.

³ Там же. С. 20.

жание источника изнутри контекста современного (например, понимает и оценивает содержание того или иного математического текста, принадлежащего прошлой эпохе, с позиций современной математики), он действует как *презентист*.

Вслед за Демидовым, Н. И. Кузнецова рассматривает дилемму антикваризма и презентизма как частный случай традиционного для гуманитарной науки противопоставления понимания и объяснения, вот только антикваризм (вопреки устоявшемуся представлению) связывается теперь не с пониманием, а с *объяснением*, а презентизм, напротив, – с пониманием¹.

Для прояснения соотношения презентистского и антикваристского подходов в историописании М. А. Розов обращается к *принципу дополнительности*, понятому в квантовомеханическом смысле.

Принцип дополнительности в квантовой механике, как известно, фиксирует недостаточность классической логики для описания определенного класса предметов (объектов микромира). Дополнительный способ описания подобных предметов предполагает использование *взаимоисключающих* классов понятий². Суть этого принципа применительно к задаче реконструкции исторического прошлого в том, что мы можем либо *описывать* связь источника с его историческим контекстом, либо *понимать* его содержание, исходя из контекста современности, но не можем делать и то и другое *одновременно, в рамках одного исторического нарратива*³. Важно подчеркнуть, что дело здесь не в ограниченности наших познавательных способностей, но в самой природе исторической реальности и исторического познания. Проясняя значение принцип дополнительности в историческом познании, Розов проводит аналогию с практикой обыденного словоупотребления. Имея дело с некоторым образцом (словоупотребления), мы его либо *описываем* (такова позиция антикваризма), либо *воспроизводим* (такова позиция презентизма). Аналогичным образом дело обстоит и с содержанием того

¹ Кузнецова Н. И. Презентизм и антикваризм – две картины прошлого // *Arbor mundi*. 2009. № 15. С. 192-194.

² Кузнецов Б. Г. Принцип дополнительности. М.: Наука, 1968.

³ Рамазанов С. П. О принципе дополнительности в историческом познании // *Диалог со временем*. 2013. № 43. С. 24-29.

или иного исторического источника. «Противопоставление презентизма и антикваризма – это частный случай проблемы понимания и объяснения, а традиции речевой деятельности хорошо моделируют традиции вообще»¹.

Таким образом, мы имеем две дополнительные (не в обыденном или классическом, но в квантовомеханическом смысле) картины истории: антикваристскую и презентистскую. «Историк, – отмечает Розов, – нуждается в обеих картинах, но их нельзя просто объединить друг с другом как описание одной и другой сторон медали. Каждая картина полна и, будучи дорисована до конца, в принципе исключает другую»².

Обе трактовки ключевой и «судьбоносной» для исторического познания методологической дилеммы антикваризма и презентизма весьма симптоматичны и отсылают к разным философским контекстам. Демидов в своей трактовке принципов антикваризма и презентизма как взаимодополняющих (в обыденном, не в квантовомеханическом смысле) стремится удержаться в горизонте классического историзма и в рамках традиционного понимания истории как процесса развития/изменения объекта во времени. Концепция же Розова явно не укладывается в парадигму классического историзма и отсылает к совершенно иному – постметафизическому – философскому контексту, в сфере философско-исторического знания представленному различными версиями нарративной и герменевтически ориентированной философии истории (аналогия между историей науки и традицией словоупотребления, которую приводит Розов, в этом отношении весьма показательна).

Дилемма антикваризма и презентизма в трактовке М.А. Розова не только не снимается, но еще более обостряется. Если в оптике классического историзма (и в концепции Демидова, которая в целом продолжает эту линию) презентизм и антикваризм рассматривались как две крайности, проистекающие из нарушения основополагающего принципа историзма, то теперь они предстают как вполне правомерные и допустимые, но при этом *антитетически противоположные* и *взаимоисключающие* модели историописания и репрезентации исторического прошлого. Однако эта новая трактов-

¹ Розов М. А. Презентизм и антикваризм – две картины истории. С. 25.

² Там же.

ка и новая «конфигурация» принципов презентизма и антикваризма, предложенная Розовым, на наш взгляд, созвучна тем дискуссиям, которые возникли в философии истории и теории историописания под влиянием так называемого лингвистического или нарративного поворота.

Посмотрим теперь, какой из этих двух принципов (презентизм или антикваризм) реализуется в контексте семиотического подхода к истории? Какую позицию может занять семиотика истории в контексте дискуссий о презентизме, антикваризме и возможности их соединения в практике исторического исследования?

В семиотической модели истории (по крайней мере, в той ее версии, которую разработали Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский) парадоксальным образом сочетаются элементы обоих (презентистского и антикваристского) подходов. Проследим, в чем конкретно проявляются черты презентизма и антикваризма.

Культурно-семиотический подход к истории, как отмечает Успенский, «предполагает апелляцию к внутренней точке зрения самих участников исторического процесса: значимым признается то, что является значимым с их точки зрения»¹. Задача историка в этой связи заключается в «реконструкции тех субъективных мотивов, которые оказываются непосредственным импульсом для тех или иных действий (так или иначе определяющих ход событий)»². Культурно-семиотический подход в этом смысле антитетически противостоит подходу объективистской (или *историцистской* в попперовском смысле) историографии и философии истории, стремившейся выявлять «объективные закономерности исторической жизни»: «Историк пытается увидеть исторический процесс глазами его участников, сознательно отвлекаясь от объективистской историографической традиции, ретроспективно описывающей события с внешней к ним точки зрения»³. С точки зрения семиотики истории «важен не объективный смысл событий (если о нем вообще можно говорить), а то, как они воспринимаются, читаются»⁴.

¹ Успенский Б. А. Избранные труды. С. 11.

² Там же. С. 11.

³ Успенский Б. А., Успенский Ф. Б. О семиотике истории // Факты и знаки. Исследования по семиотике истории. Вып. I. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 8.

⁴ Успенский Б. А. Избранные труды. С. 11.

Как уже отмечалось выше, задача историка в контексте семиотического подхода заключается в реконструкции системы представлений, обуславливающих восприятие тех или иных событий и реакцию на них. Значимость этой реконструкции обусловлена тем обстоятельством, что «даже если предполагать наличие каких-то объективных закономерностей, определяющих ход событий, наши действия непосредственно обусловлены не ими, а нашими представлениями о событиях и их связи»¹. В такой трактовке задач историка отчетливо проявляется тяготение семиотики истории к *антикваризму* и ее дистанцирование от презентизма и классического историзма.

Действительно, в контексте культурно-семиотической модели истории язык (в широком семиотическом смысле, как *язык культуры*) есть то, что позволяет нам как субъектам и участникам исторических событий отличать *значимое* от *незначимого*; именно язык, в конечном счете, определяет, что является фактом истории (и современности), а что нет. Логично поэтому предположить, что задача историка должна заключаться в изучении этого языка, в реконструкции семиотических кодов, которые определяют своеобразие той или иной конкретной культурно-исторической целостности.

Таким образом, антикваризм – это установка, лежащая в основании семиотической модели исторического процесса и связанной с ней трактовке исторического познания. Однако в семиотической трактовке *исторического сознания* и *исторического опыта* отчетливо проявляется противоположная – презентистская – тенденция.

Всякое историческое повествование предполагает отбор значимых исторических событий и фактов. Этот отбор всегда производится *из контекста современности* и осуществляется на современном языке (на языке современной культуры). Своеобразным фильтром или «ситом» здесь выступает то или иное семиотически значимое (в контексте *современной культуры* и *современного языка*) событие. «С точки зрения *настоящего* производится отбор и осмысление прошлых событий – постольку, поскольку память о них сохраняется в коллективном сознании. Прошлое при этом организуется как текст, прочитываемый в перспективе *настоящего*»².

¹ Успенский Б. А. Избранные труды. С. 14.

² Там же. С. 19.

Еще более отчетливо презентистская направленность семиотической модели исторического сознания проявляется в трактовке *исторического опыта*. Под историческим опытом Успенский понимает «не те реальные знания, которые постепенно откладываются (накапливаются) во времени, по ходу событий, в поступательном движении истории (в смысле «*res gestae*»), а те причинно-следственные связи, которые усматриваются с синхронной (актуальной для данного момента) точки зрения»¹. Исторический опыт в этом смысле не есть нечто объективно данное и неизменное, он «меняется со временем и выступает, в сущности, как производное от нашего настоящего»². Из этого следует принципиальный вывод: *история ничему не может нас научить*, прошлое (исторический опыт) всякий раз *переосмысливается*, а история *переписывается* с точки зрения меняющегося настоящего³. Принципиально то, что переосмысление исторического опыта и переписывание истории в свете новых событий, новых фактов и новых ситуаций в рамках презентистского подхода – это правило и норма, а вовсе не исключение. Мы не можем «учиться у истории», потому что сама история как история *чего-то* конституируется нашими теперешними ситуациями, нашими практиками и нашими приоритетами.

Приведенная трактовка исторического опыта следует в русле нарративной философии истории, фундаментальный постулат которой гласит: исторический нарратив (создаваемый на современном языке и в контексте современной культуры) упорядочивает, структурирует историческую событийность, которая *сама по себе* не имеет нарративной структуры. «Преобразование события в текст, – отмечает Ю. М. Лотман, – означает пересказ его в системе того или иного языка, т. е. подчинение его определенной заранее данной структурной организации»⁴. Событие, пересказанное средствами языка, неизбежно получает *структурное единство*. «Единство это, физически принадлежащее лишь плану выражения, неизбежно переносится на план содержания. Таким образом, самый факт превращения события в текст повышает степень его организованности.

¹ Успенский Б. А. Избранные труды. С. 18.

² Там же. С. 19.

³ Там же.

⁴ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 307.

Более того, система языковых связей неизбежно переносится на истолкование связей реального мира»¹.

Установки презентизма и антикваризма в контексте семиотической модели истории соотносятся в соответствии с *принципом дополнительности*, понятием не в обыденном, но в квантовомеханическом смысле. Мы можем, реализуя антикваристскую установку, исследовать и описывать язык культуры прошлого (подобно тому, как мы изучаем мертвые языки), выявлять те смыслы, которые определяли поведение и мышление людей той или иной исторической эпохи. Мы также можем, реализуя презентистскую установку, структурировать исторические события, выстраивать событийные ряды, принимая за *отправную точку* те или иные семиотически значимые события, факты или ситуации *современности*. Но мы не можем соединить эти две установки в рамках одного исторического нарратива, в рамках одного исследования.

¹ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 308.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Значение семиотики для исторического познания обусловлено тем, что историк всегда имеет дело с текстами (историческими источниками), которые по самой своей природе являются *знаками* иной – отличной от современной – реальности, реальности исторической. Работа историка по реконструкции реальности исторического прошлого предполагает *интерпретацию* исторических источников, а там, где мы имеем дело с текстами и интерпретацией текстов (знаков), мы вступаем в область *семиотики*. Исторический источник (будь то текст или материальный артефакт ушедшей эпохи), в свою очередь, также представляет собой результат интерпретации исторических событий их современниками или потомками. Историк, таким образом, всякий раз имеет дело с *уже проинтерпретированными* событиями, и его важнейшая и всегда сохраняющая свою актуальность задача заключается в расшифровке того культурного (семиотического) кода (языка), с помощью которого создавался тот или иной исторический источник. Игнорирование знаковой (семиотической) природы исторического источника является главной причиной всех основных методологических ошибок в историческом познании.

Если главной задачей исторической науки, ориентированной на позитивистскую методологию, считалось отделение исторических фактов от содержащихся в источниках вымыслов, то семиотически ориентированная историография исходит из того, что «исторический факт» не есть нечто абсолютное, что факт всегда *релятивен* по отношению к культурно-историческому (семиотическому) универсуму. Семиотика истории позволяет с большим вниманием отнестись к тому, что традиционная объективистская историография третирует как «вымысел».

В контексте семиотического подхода к истории центральным и приоритетным звеном становится не «историческая реальность» и не историк как субъект исторического познания, интерпретирующий тексты и создающий нарративы, но сам *исторический источник*. Семиотика ничего не может сказать о «самой исторической реальности», об историческом прошлом как таковом, но только о способах нашей соотнесённости с прошлым. Соотнесённость субъекта

с прошлым, с историей, помимо семантического, имеет также синтаксическое и прагматическое измерения. Для семиотики характерен перенос акцента с *причинно-следственных* связей между историческими процессами и явлениями на связи *смысловые*, которые всегда обусловлены культурно-семиотическим контекстом. Для семиотики истории, таким образом, характерен не только *лингвоцентризм*, но также и *культуроцентризм*, что в полной мере соответствует наиболее влиятельным тенденциям развития философской мысли нашего времени.

ПРИЛОЖЕНИЕ. О ГРАНИЦАХ КОНСЕРВАТИЗМА И КОНСЕРВАТИЗМЕ ГРАНИЦ

Решающее значение для современных дискуссий о консерватизме имеет вопрос о том, является ли консерватизм самостоятельной идейно-политической традицией и мировоззренческой парадигмой или же его следует рассматривать лишь в качестве естественной реакции на радикализм (как «левый», так и «правый»). В первом случае открываются возможности для продуктивного обсуждения не только консервативной политической философии, но и консервативной эпистемологии¹, консервативной этики и даже консервативной онтологии². Вторым вариантом ограничивает поле исследований обсуждением особенностей консервативного сознания, консервативного менталитета. Родоначальником первого подхода следует считать Карла Манхейма³, вторым подход представлен в работах таких философов, как Майкл Оукшотт⁴ и Гюнтер Рормозер⁵.

Сторонники обоих подходов согласны с тем, что консерватизм не является целостной политической теорией и не может рассматриваться в качестве одной из идеационных идеологий (наряду с двумя другими – либерализмом и социализмом). Однако те исследователи, которые видят в консерватизме самостоятельную идейную традицию, полагают, что консерватизм оппонирует либерально-прогрессистскому типу мышления не на уровне политических ценностей и идеалов, не на уровне политических программ и проектов (одним словом, не на уровне *политологии* и *политической аксиологии*), но на более глубинном и фундаментальном уровне – на уровне *эпистемологии* и *онтологии*.

¹ См.: Андросенко Н. П. Переосмысление консерватизма. Консерватизм как система познания // Вестник Московского государственного гуманитарного университета им. М. А. Шолохова. История и политология. 2013. № 1. С. 98-110.

² Ремизов М. В. К философии радикального консерватизма [Электронный ресурс]: Агентство Политических Новостей. URL <http://www.apn.ru/publications/article21614.htm>

³ Мангейм К. Консервативная мысль // Социологические исследования. 1993. № 1. С. 126-138.

⁴ Оукшотт М. Что значит быть консерватором // Оукшотт М. Рациональность в политике и другие статьи. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 65-91.

⁵ Рормозер Г. Кризис либерализма. М.: ИФ РАН, 1996.

Приняв исходный тезис о том, что консерватизм представляет собой особый *стиль мышления* и *способ видения* социальной действительности, мы сталкиваемся с новой альтернативой. Консервативный стиль мышления может рассматриваться в качестве универсальной психологической характеристики, присущей человеческому сознанию как таковому. В этом случае ставить вопрос о *происхождении* консерватизма и его *историческом развитии* едва ли уместно. Если консерватизм есть естественная реакция на определённые ситуации, то задачу выявления сущностных характеристик и выработки интегрального понимания консерватизма должна взять на себя *социальная психология*. Имеется, однако, и другая возможность осмысления консерватизма именно в качестве *исторического, исторически обусловленного* феномена. Консервативный стиль мышления в этом случае перестаёт быть внеисторической характеристикой человеческой психики и начинает рассматриваться уже не в контексте психологии, но в контексте «истории идей», истории духовной культуры, истории философии. Именно такой подход представляется нам наиболее плодотворным, поскольку в нём, во-первых, открывается возможность для понимания консерватизма как самостоятельной идейной традиции (идеологической и мировоззренческой парадигмы), а во-вторых, проводится мысль о социально-исторической обусловленности консерватизма и необходимости рассматривать его в широком культурно-историческом (а не только политическом) контексте.

Трактовка консерватизма как стиля мышления и способа миропонимания не исключает возможности его осмысления в качестве *идеологии* и даже *политической программы*, однако, характеристика консерватизма как стиля мышления является *более исходной* и универсальной по сравнению с его политико-идеологическими интерпретациями.

В большинстве случаев исследователи руководствуются размытым и усреднённым пониманием консерватизма, данный термин часто применяется для обозначения совершенно различных (зачастую несоизмеримых и взаимоисключающих) идейных установок и мировоззренческих позиций. Такая ситуация, разумеется, является следствием сложности и многогранности консерватизма, однако, констатация этого не должна быть препятствием для выработки ин-

тегрального понимания сущности данного феномена. Что объединяет, например, таких мыслителей, как Ж. де Местр, Р. Генон, О. Шпенглер, К. Шмитт, О. Шпанн, И. Л. Солоневич, С. Л. Франк, Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, Н. В. Устрялов, М. Оукшотт? Их относят к консервативному направлению в истории общественной мысли, к консервативной социальной и политической философии, однако, основания для такого отнесения остаются непрояснёнными.

Первая и в известном смысле главная трудность, с которой сталкивается исследователь в процессе выработки интегрального понимания консерватизма, заключается в том, что консерватизм (в отличие, например, от либерализма, социализма или анархизма) противится универсалистским интерпретациям, попыткам свести всё многообразие консервативных позиций, ценностей и смыслов к единой универсальной доктрине, к общей политической теории. Многие современные исследователи приходят к выводу, что универсальная теория (философия) консерватизма невозможна. Тезис о невозможности универсальной консервативной политической теории убедительно обосновывается А. Г. Дугиным в статье «Консерватизм как явление: возможна ли его общая теория?»¹. В разных обществах и в различные исторические периоды консерваторы защищают различные идеи, ценности, социальные институты. «Консерватизм есть, но какой-то общей консервативной политической идеологии нет, а значит, *не может быть и общей теории консерватизма*. Может быть теория социализма, теория коммунизма, теория либерализма. Теория же консерватизма исключена»² (курсив Дугина – И. Д.). Другой исследователь консерватизма отмечает: «Было бы ошибочно пытаться найти идеологию консерватизма; пытаться декларировать “консерватизм” как “программу”, как форму взаимно однозначного соответствия между мировоззренческой и политической практикой»³.

Итак, мы не можем вывести интегральное понятие консерватизма, исходя из каких-то определённых ценностей или постулатов

¹ Дугин А. Г. Консерватизм как явление: возможна ли общая теория? // Философия права. 2009. С. 7–15.

² Там же. С. 7.

³ Ремизов М. В. Опыт консервативной критики. М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. С. 7.

(наподобие того, как либеральная политическая идеология выводится из установок философского номинализма и ценностей свободы и справедливости). В контексте обсуждения политических целей, ценностей и идеалов универсальная теория консерватизма действительно невозможна. Означает ли это, что попытка обнаружить «общий знаменатель» различных типов консерватизма заведомо обречена на провал? Признавая, что консерватизм сущностно многообразен и не имеет собственного «общественного идеала», должны ли мы отказаться от задачи провести границы между консерватизмом и альтернативными ему стилями мышления (либерально-прогрессистским, социалистическим)? Очевидно, нет. «У консерватизма, – пишет М.В. Ремизов, – в строгом смысле нет общественного идеала. Но это не единственный способ оценки вещей, это не единственный способ быть идеологией»¹. Проблема заключается в следующем: как осмыслить единство консерватизма, избегая универсалистских схем, которые противоречат самой сути консервативного миропонимания?

Очевидно, что вопрос об общем знаменателе различных консервативных течений и направлений должен обсуждаться не на уровне политических наук, изучающих реальные, исторически конкретные политические явления и процессы, но на уровне *социальной онтологии*, имеющей дело с фундаментальными структурами, исходными принципами и презумпциями политического мышления.

Какие обстоятельства необходимо учесть в процессе обсуждения данного вопроса?

Во-первых, значение консерватизма выходит далеко за пределы сферы политики, политической науки и даже политической философии. Консерватизм – это тип мировоззрения и способ миропонимания, который может проявляться не только в политико-идеологической области, но также и в сфере повседневности, в искусстве, религии. Разумеется, в процессе обсуждения сущностных аспектов консервативного мышления *политика* была и остаётся *приоритетной* сферой, однако, многое для понимания консерватизма может дать и обращение к иным, неполитическим, феноменам человеческого бытия. Так, например, О. А. Матвейчев предла-

¹ Ремизов М. В. Консерватизм как стиль мышления и политическая повестка // Тетради по консерватизму. 2014. № 1. С. 79.

гает различать политический, религиозный и бытовой консерватизм в зависимости от того, какой элемент консервативной триады (Бог – Царь – Отец) выходит на первый план¹.

Во-вторых, констатация «реактивной» природы консерватизма, ставшая общим местом современной политической философии, не раскрывает сути консервативного стиля мышления и способа миропонимания. Политический консерватизм XIX в. действительно представлял собой «критику идеологически мотивированного насилия над обществом»², был реакцией на распад и разрушение традиционных социальных связей, ответом на революционные потрясения, санкционированные либеральной и социалистической идеологиями. Однако все эти констатации сами по себе мало что дают для понимания сути консерватизма³. Дело в том, что всякая «реакция» черпает силы и источник вдохновения в определённых мировоззренческих установках. Вот почему первостепенное значение для политической философии должны иметь *мотивы* и *основания* кон-

¹ Матвейчев О. А. Классификация видов консерватизма. Новая версия // Тетради по консерватизму. 2014. № 2 (2). С. 74-80.

² Гусейнов А. «Консервативный взгляд на мир не следует превращать в “изм”» // Тетради по консерватизму. 2014. № 1. С. 70.

³ Традиционная точка зрения, согласно которой консерватизм представляет собой *ответ на вызов* со стороны либерального универсализма и прогрессизма, ставится под вопрос в работе Г. Рормозера и А. А. Френкина «Новый консерватизм: вызов для России» (М.: ИФ РАН, 1996). А. А. Френкин полагает, что консерватизм как феномен культуры древнее и фундаментальнее либерализма, поскольку он восходит к истокам цивилизации: «Консерватизм относится к каким-то изначальным основам бытия, и либерализм появился как ответ на консерватизм в его закостенелых, патриархальных формах» (Рормозер Г., Френкин А. А. Новый консерватизм: вызов для России. М.: ИФ РАН, 1996. С. 113). Г. Рормозер видит в консерватизме универсальный, естественно возникший феномен, *присутствующий во всех культурах*. Консерватизм как «умонастроение» и «жизненная установка» «присутствовал в качестве элементарных основ, представлений во всех культурах, в обществе любого типа» (Там же). Противоречие между данной трактовкой и традиционной точкой зрения, согласно которой консерватизм есть реакция на кризис традиционного общества, является мнимым. Если консерватизм понимается в качестве универсальной, внеисторической характеристики человеческого существования, укоренённой «в глубине человеческой природы», он, разумеется, предшествует всем идеологическим построениям нового времени. Политический консерватизм при таком подходе неизбежно сводится к простой реакции на «перегибы» и эксцессы, к призыву «быть осмотрительными» и заботиться, прежде всего, о самосохранении. Сходный подход к консерватизму представлен в работах Майкла Оукшотта и Сэмюэля Хантингтона (Хантингтон С. Консерватизм как идеология // Тетради по консерватизму. 2016. № 1. С. 229-250).

сервативной критики современности (или отдельных её аспектов и тенденций), а не сам факт дистанцирования консерваторов от базовых презумпций либерализма и социализма. Интегральное понимание консерватизма, следовательно, должно учитывать «реактивную» природу консервативного сознания и консервативной политики нового времени, но не должно ограничиваться ею.

В-третьих, если консерватизм представляет собой самостоятельную идейно-политическую традицию (то есть обладает неким смысловым, содержательным единством), то его нельзя сводить к антирадикализму, к «умеренности и осмотрительности» (хотя «умеренность» и «осмотрительность» считаются *по преимуществу* консервативными политическими «добродетелями») или к теоретическому обоснованию антирадикализма. Консерватизм вовсе не исключает политического радикализма. Само понятие «радикальный консерватизм» свидетельствует о том, что радикальной может быть не только революция, но и «реакция».

В современной исследовательской литературе представлены различные варианты типологии консервативных течений¹. Особенность существующих типологий заключается в том, что консерватизм в них понимается преимущественно как политико-идеологический феномен, при этом без должного внимания оставляются его социально-философские и общемировоззренческие импликации. Существуют, впрочем, и попытки философской типологизации консерватизма².

¹ Историографический обзор основных подходов к типологии консерватизма представлен в статье В. Н. Гарбузова (*Гарбузов В. Н.* Консерватизм: понятие и типология (историографический обзор) // Полис. Политические исследования. 1995. № 4. С. 60-68).

² См.: Ремизов М. В. Опыты типологии консерватизма // Логос. 2002. № 5-6. Ремизов различает четыре типа консерватизма: 1) «морализирующий консерватизм “прекрасной души”» (религиозный традиционализм, обличающий «дух нигилистической эпохи», но не предлагающий никакого альтернативного проекта); 2) «консерватизм статус-кво» (бюрократический или либеральный консерватизм, суть которого заключается в апологии спонтанности социальной жизни, в последовательном неприятии любой абстрактной идеологической схемы); 3) консерватизм как «радикальный реализм» и политический «цинизм», отвергающий абстрактные политические идеалы и абстрактное должествование во имя «фундаментальной реальности»; 4) радикальный консерватизм или «консервативный нигилизм» (под консерватизмом здесь понимается позиция, которую Фридрих Ницше обозначил как «активный нигилизм», «нигилизм силы»).

Целесообразно выделять четыре типа консерватизма: традиционализм (фундаментальный консерватизм), либеральный консерватизм, социал-консерватизм и «революционный консерватизм». Данная типология, разумеется, не исчерпывает всего многообразия консервативных идей, течений и направлений, но позволяет упорядочить большинство явлений, которые обычно относят к «консерватизму». Кратко охарактеризуем каждый из этих типов.

1. Фундаментальный консерватизм (традиционализм)

Термин «традиционализм» в исследовательской литературе имеет два основных значения: 1) способ миропонимания, присущий традиционному обществу, «тенденция держаться за прошлое и избегать новаций»¹; 2) философское учение и мировоззренческая позиция, возникающая в ситуации *кризиса* традиционного общества. Стихийный традиционализм, как было показано Карлом Манхеймом, не является идеологией, но представляет собой, скорее, естественную и инвариантную характеристику социального бытия как такового. «Традиционалистское поведение, – писал Манхейм, – представляет собой практически чистую серию реакций на раздражители. Поведение консервативное – осмысленно, вдобавок осмыслено по отношению к изменяющимся от эпохи к эпохе обстоятельствам»².

В контексте обсуждения различных типов консерватизма и поиска их общего знаменателя значение имеет только философски осознанный, рефлексивный традиционализм. Разумеется, фундаментальный консерватизм нельзя рассматривать как «изобретение» Рене Генона и других теоретиков традиционализма XX в. (Ю. Эвола, Ф. Шуона, Т. Буркхардта). Данное идейное течение имеет истоки и основания в самой социальной действительности, но это не отменяет того факта, что традиционализм выходит на историческую сцену тогда, когда живая связь с традицией и её трансцендентным истоком уже утрачена. В этом смысле сам факт появления традиционализма свидетельствует о кризисе традиционного общества и состоявшемся разрыве с традицией.

Для традиционализма характерно радикальное неприятие современности как таковой, а не только отдельных проявлений со-

¹ Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 597.

² Там же. С. 595.

временной культуры или современной политической жизни. Современность отвергается во имя Традиции, причём речь идёт не о той или иной конкретной исторической (и/или религиозной) традиции, речь идёт об изначальной (примордиальной) Традиции. Для традиционалистского сознания характерно обострённое ощущение *упадка, падения, прогрессирующей деградации* современного мира. В этом смысле традиционализм – это полная противоположность как либерально-просвещенческой веры в прогресс, так и коммунистической утопии «земного рая». Линейное историческое время в оптике фундаментального консерватизма мыслится как *процесс энтропии*.

Критерием состоятельности того или иного института, с точки зрения традиционализма, выступает его *древность*. Все религиозные, социальные, экономические, политические институты тем более совершенны, чем более они древние. В оптике фундаментального консерватизма старое заведомо лучше, совершеннее нового. Традиционализм – это осознанная установка на неприятие новизны, отвержение *модернизации* и идеи прогресса. Фундаментальный консерватизм есть последовательный *антимодернизм*¹.

Существует точка зрения, согласно которой именно в традиционализме наиболее последовательно проявляются важнейшие характеристики консервативного стиля мышления как такового². Согласившись с данным тезисом, следовало бы также признать, что вопрос об основании и общем знаменателе различных типов консерватизма оказывается принципиально уже решённым. Таким основанием становится критика «парадигмы современности» («парадигмы модерна») с позиций «парадигмы Традиции»³. Однако, приняв оппозицию «Традиция – современность» в качестве базовой и определяющей, мы тем самым выносим за скобки все те явления, с которыми в современном политическом дискурсе по преимуществу и ассоциируется консерватизм. Философский традиционализм поэтому следует рассматривать как *одно из* ответвлений на древе кон-

¹ См.: *Товбин К. М.* Антимодернизм: традиционализм, фундаментализм, консерватизм // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2014. № 1. С. 28-42.

² *Дугин А. Г.* Философия политики. М.: Аркогея, 2004. С. 246.

³ Там же.

серватизма, а не в качестве парадигмальной схемы консервативного мышления как такового.

2. Либеральный консерватизм

В отличие от традиционализма, который практически не представлен в современной политической жизни, либеральный консерватизм занимает в ней почётное место. В большинстве исследований под «консерватизмом» понимается та или иная версия *либерального консерватизма*. Это вполне объяснимо: поскольку в современном мире именно либерализм является господствующей идеологией и политическим метаязыком¹, постольку все остальные идейные позиции вынуждены «подстраиваться» под стандарты либеральной парадигмы, либерального политического дискурса. Есть все основания полагать, что «чистый» консерватизм в современном мире вообще невозможен, обречён на политическое небытие, консерватизм возможен лишь в форме *либерального консерватизма*. По сути, все идеологии современности, оказывающие хоть какое-то влияние на политическую жизнь, имеют в знаменателе *либерально-прогрессистское миропонимание*. Не будет ошибкой сказать, что в контексте *политологии*, изучающей *реальные* политические процессы и тенденции, либеральный консерватизм совпадает с *консерватизмом как таковым*. Однако в контексте *политической философии*, изучающей не наличные типы и формы политического дискурса, но идейно-политические *парадигмы*, либеральный консерватизм представляется лишь *одним из* возможных способов консервативного миропонимания.

Либеральный консерватизм остаётся в рамках «парадигмы модерна», разделяет базовые идеологические, методологические и метафизические презумпции эпохи Просвещения, но противостоит наиболее деструктивным и саморазрушительным тенденциям современности. Либеральные консерваторы оппонируют современной идеологии политкорректности², которая де-факто представляет собой синтез либерализма и марксизма, теоретически обоснованный в целом ряде философских направлений XX в. (прежде всего, пред-

¹ О либерализме как политическом метаязыке современности см.: Дугин А. Г. Философия политики. С. 244.

² См.: Ионин Л. Г. Политкорректность. Дивный новый мир. М.: Ад Маргинем Пресс, 2012.

ставителями Франкфуртской школы). Идейнными антиподами либерал-консерваторов выступают не столько представители классического либерализма (Фридрих фон Хайек, Лео Штраус), сколько *либертарианцы* и идеологи современного анархизма и анархо-коммунизма.

Различные стратегии обоснования либерального консерватизма представлены в социально-философских концепциях С. Л. Франка, П. Б. Струве, Н. А. Бердяева, М. Оукшотта, А. Гелена, Г. Рормозера, К. Хюбнера, Р. Нисберта и многих других мыслителей XX в.

Либеральные консерваторы выступают за модернизацию общества, но новизна (в области политики или в какой-либо иной сфере) не рассматривается ими в качестве самоцели и самоценности. Исходным принципом социальной политики становится принцип Гиппократа «Не навреди!». В политической сфере либеральная демократия не может рассматриваться как самоцель, во имя которой следовало бы разрушать исторически сложившуюся систему социальных и политических институтов. Примечательно, что именно в либерально-консервативной среде возник чрезвычайно интересный концепт «суверенной демократии»¹, противостоящий универсалистскому и глобалистскому проекту демократии *либеральной*.

С традиционализмом либеральный консерватизм роднит, прежде всего, неприятие идеи социальной революции. Социальная революция, какими бы целями и лозунгами она ни прикрывалась, для либерального консерватора есть безусловное зло. Одна из главных аксиом либерального консерватизма заключается в том, что всякая революция приводит к установлению ещё более несправедливого порядка, нежели тот, который был разрушен. Либерал-консерваторы стремятся разорвать замкнутый круг революций и реакций, делая ставку на умеренный реформизм.

Призывы к социальной справедливости, к построению справедливого общества в оптике либерального консерватизма представляются не только бессмысленными, но безответственным и аморальным, поскольку общество не может и не должно быть

¹ См.: *Грачев Н. Д.* Суверенная демократия: социально-философский взгляд // *Власть*. 2011. № 2. С. 106-109.

«справедливым» в социалистическом смысле этого слова. Попытка радикальными (революционными, «хирургическими») методами разрешить существующие в обществе противоречия приводит к их обострению и к возникновению новых (ещё более острых и непримиримых) противоречий.

Ещё одна важная черта либерального консерватизма, отчётливо проявившаяся в последние десятилетия, – это защита интересов социального и национального большинства против агрессивных меньшинств, взявших на вооружение идеологию политкорректности и мультикультурализма¹.

3. Социал-консерватизм

Социал-консерватизм представляет собой своего рода синтез традиционализма с социализмом, социалистическим утопизмом. Важнейшей социальной ценностью и главным ориентиром для социал-консерваторов выступает *справедливость*. Однако справедливость здесь мыслится не как абстрактный внеисторический идеал, общий для всех народов и культур, а как реализация мечты *конкретного народа*, конкретной социально-исторической общности.

«Земной рай» социал-консерваторов глубоко национален и уникален². Социал-консерваторы, отстаивая ценность национальной самобытности, выступают против интернационализма, космополитизма, культурного универсализма и глобализма. Смысл самобытности в контексте социал-консерватизма усматривается в том, что каждый народ *по-своему* стремится реализовать идеал справедливого общества.

Социал-консерватизму присуща жёсткая антибуржуазная направленность, его сторонники последовательно выступают против капитализма и либерализма. Для социал-консерватизма в большей степени, чем для любой иной разновидности консерватизма, характерны установки коллективизма и патернализма. Государство мыслится по аналогии с семьёй, в которой монарх играет роль главы семьи. Для социально-консервативного менталитета чрезвычайно характерен стереотип «хорошего, доброго царя», который защищает народ от «плохих бояр», чиновников, власть имущих.

¹ См.: *Ионин Л. Г.* Восстание меньшинств. М.: Университетская книга, 2012.

² *Дугин А. Г.* Консерватизм как явление: возможна ли общая теория? // *Философия права*. 2009. № 4. С. 11.

Примечательно, что среди теоретиков социал-консерватизма почти нет западных мыслителей (за исключением, быть может, Освальда Шпенглера¹). В современном западном мире этот тип консерватизма практически не представлен (причину этого следует искать в особенностях исторического и культурного развития Европы и Америки), зато в тех обществах, которые на протяжении последних двух-трёх веков подверглись принудительной и во многом поверхностной модернизации и вестернизации, социальная база для социал-консервативных движений и настроений весьма обширна. Это относится, прежде всего, к России. Наиболее значительные теоретики социал-консерватизма в истории русской общественной мысли – это К. Н. Леонтьев, В. В. Розанов, Л. А. Тихомиров, И. Л. Солоневич. К социал-консерватизму были близки и теоретики классического евразийства (Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, Н. Н. Алексеев). Социальный консерватизм является идеологией органичной для многих современных обществ, лишь внешне, поверхностно затронутых процессами модернизации и вестернизации.

4. Радикальный консерватизм («консервативная революция»)

Четвёртый тип консерватизма наиболее сложен в идейно-содержательном смысле, наиболее парадоксален и потому наиболее интересен. Парадоксальность данного идейного течения проявляется в таких выражениях, как «радикальный консерватизм», «консервативная утопия» и даже «консервативный нигилизм»².

Идейное течение «Консервативная революция», как известно, складывается в Германии в 20-х гг. XX в. Своеобразным девизом этого движения стали слова Артура Мёллера ван ден Брук «Революции надо не предотвращать и подавлять, но возглавлять и подчинять своей воле»³.

Консервативную революцию можно с полным правом назвать *консервативной утопией*, если понимать утопию в мангеймовском смысле⁴. Парадоксальность этого идейного течения в том, что кон-

¹ См.: Шпенглер О. Пруссачество и социализм. М.: Праксис, 2002.

² См.: Ремизов М. В. Опыты типологии консерватизма // Логос. 2002. № 5-6.

³ Цит. по: Дугин А. Г. Русская вещь. Очерки национальной философии. В 2-х тт. Т. 1. М.: Арктогея-центр, 2001.

⁴ Согласно Манхейму, идеология и утопия выполняют в контексте социального бытия *разные* функции. Утопия преобразует, изменяет, трансформирует действительность, идеология её камуфлирует, скрывает, вуалирует.

сервативный тип сознания по самой своей природе ориентирован *антиутопически*: консерватор всегда настороженно относится к любым абстрактно-утопическим идеалам и схемам «разумного» переустройства общества. Однако утопия, которая определяет направленность этого идейного течения, не имеет ничего общего с либерально-прогрессистской утопией, это утопия особого рода. «В консервативной революции, – отмечает А. Г. Дугин, – смыкались две разновидности онтологического понимания политики: *онтология прошлого* (истоков) и *онтология будущего* (эсхатология)»¹. Революционный консерватизм является, по сути, единственным идеологическим течением консервативного толка, которое не просто осуществляет критику современности или отдельных её аспектов, но предлагает полноценный *альтернативный современности* проект. Суть этого проекта в следующем: реставрация традиционного общества в новых социально-политических и технологических условиях, реактуализация традиционных ценностей и смыслов в новом социокультурном контексте².

Реализация консервативно-революционного проекта предполагает, что получать поддержку должны лишь те перемены в обществе, которые можно поставить на службу Традиции. В контексте классического либерализма и социализма *новое* само по себе есть ценность (это вытекает из господствующей в либерализме и социализме прогрессистской установки: новое здесь – значит *лучшее*). Для стихийного (охранительного) консерватизма и традиционализма характерна обратная презумпция: новое априори вызывает подозрение, настороженность, недоверие. В контексте идейной парадигмы «консервативной революции» новое представляет ценность лишь в том случае, если его можно поставить на службы *исконному* и *вечному*. М. В. Ремизов усматривает политическую миссию радикального консерватизма в том, чтобы «периодически возвращать жизнь к ее “началам”»³.

¹ Дугин А. Г. Философия политики. М.: Аркогея, 2004. С. 269.

² См.: Демин И. В. Образ будущего в оптике консервативного миропонимания // Образ Родины: содержание, формирование, актуализация. Материалы I Всероссийской научной конференции / под ред. Т. А. Чикаевой. М.: МХПИ, 2016. С. 15-20.

³ Ремизов М. В. К философии радикального консерватизма [Электронный ресурс]: Агентство политических новостей. URL <http://www.apn.ru/publications/article21614.htm>

Для революционного консерватизма сложившийся социальный порядок сам по себе не представляет ценности, статус-кво не имеет самостоятельного значения. Тот факт, что этот порядок сложился *исторически*, не является достаточным основанием для его сохранения и защиты. Наличный социальный порядок может быть разрушен, но не во имя абстрактного утопического идеала, а ради возвращения к изначальному и, следовательно, подлинному мироустройству. Наличная социальная действительность в оптике радикального консерватизма осуждается не от имени «верховных ценностей», а «от имени действительности более фундаментальной, оттесненной, подвергнутой порче или забвению»¹. Именно в этом пункте граница между *революционным консерватизмом* и *революционным нигилизмом* становится едва уловимой, почти стирается. Эту грань ещё можно провести на уровне политической философии, но гораздо сложнее её усмотреть и учесть в конкретной социально-исторической жизни.

«Консервативная революция» имеет много общего с социал-консерватизмом. Не случайно, что таких мыслителей, как О. Шпенглер, О. Шпанн, Н. В. Устрялов, причисляют одновременно к обоим этим направлениям. Однако в отличие от социального консерватизма, для которого главным субъектом истории выступает народ, консервативные революционеры делают ставку на контрэлиты, «новую аристократию», творческое меньшинство. В идеологии консервативной революции полностью отсутствуют черты «народничества», преклонения перед народом.

В рассмотренных типах консерватизма *основания* критики либерально-прогрессистской парадигмы различны. В фундаментальном консерватизме (традиционализме) таким основанием выступает Примордиальная Традиция, в свете которой общественно-исторический прогресс европейского человечества предстаёт в качестве «прогрессирующей деградации»². Традиционализм представляет собой критику современности (модерна) с позиций Традиции и «традиционного общества», которое мифологизируется и мыслится неисторически.

¹ Ремизов М. В. К философии радикального консерватизма.

² Генов Р. Кризис современного мира. М.: Эксмо, 2008.

Либерально-консервативная мысль, признавая исходные презумпции общества и культуры модерна (рационализация, секуляризация, научная революция), направлена против саморазрушительных тенденций современности, которые в совокупности и составляют то, что принято именовать «постмодерном» («постсовременностью»). В отличие от традиционализма, либеральный консерватизм апеллирует не к интегральной Традиции, но к принципам модерна, стремясь защитить их от искажения, вырождения и перерождения¹.

Социал-консерватизм в парадигмальном отношении представляет собой своего рода синтез традиционного общества и общества современного. Укоренённость в традиции и национальная самобытность здесь совмещаются с идеалом социальной справедливости. В контексте социал-консерватизма критике подвергается как традиционное общество (поскольку отдельные его институты входят в противоречие со специфически понимаемой справедливостью), так и общество современное (поскольку оно нивелирует и размывает национальную идентичность и самобытность).

Самым сложным в парадигмальном отношении является четвёртый тип консерватизма – революционный (радикальный) консерватизм. Если во всех рассмотренных случаях связь с традицией (по-разному, впрочем, понимаемой) и историческая преемственность рассматривается в качестве главного источника социокультурных смыслов и основания критики альтернативных и враждебных идейных позиций, то в парадигме консервативной революции провозглашается разрыв с «ложной», ложно понятой традицией и необходимость волевого возвращения к «истоку» и возобновления традиции подлинной, забытой, подвергнутой искажению. Отличие от традиционализма здесь в том, что силы распада и разрушения в рамках проекта «консервативной революции» ставятся на службу

¹ В этом отношении примечательно стремление некоторых либерально-консервативных мыслителей сохранить идею прогресса, придать ей новый смысл (См., например: *Нисбет Р.* Прогресс: история идеи. М.: ИРИСЭН, 2007). В философии XX века просвещенческая идея прогресса подвергалась критике не только «справа» (со стороны традиционалистов и консервативных революционеров), но и «слева» (со стороны теоретиков Франкфуртской школы и философов-постструктуралистов). Господство лево-либерального политического дискурса ставит на повестку дня вопрос о консервативном понимании прогресса.

Традиции, а революции левых противопоставляется не реакция или реформы, но иная революция, «революция справа»¹.

Теперь, когда мы кратко охарактеризовали основные проявления «консервативного духа» и выявили основания консервативной критики либерально-прогрессистского мышления, необходимо спросить, что является общим знаменателем различных типов консерватизма, на каком основании мы причисляем их к *одному и тому же* способу миропонимания, к одной и той же идейной парадигме? Рассмотрим некоторые возможные варианты ответа на этот вопрос.

Наиболее распространённый подход заключается в осмыслении содержательной специфики консерватизма через противопоставление его фундаментальным принципам либерально-прогрессистского миропонимания. К последним обычно относят *универсализм, прогрессизм и утопизм*.

1. Консерватизм как антиуниверсализм

Традиционно разграничение между консервативным и либерально-прогрессистским типами миропонимания проводится по линиям «универсальное – локальное» и «абстрактное – конкретное». Смысл этих противопоставлений в том, что консервативное сознание, в отличие от сознания либерального и социалистического, не склонно апеллировать к всеобщему и универсальному («человечеству», «общечеловеческим ценностям», «всемирно-историческим закономерностям» и т.д.). Консерватор в этом смысле выступает как защитник «локального» и «конкретного». Антиуниверсалистская направленность консерватизма находит наиболее последовательное воплощение в философии немецкого романтизма и в тех направлениях неклассической философской мысли XX века, которые были инспирированы романтизмом (циклические и плюралистические теории истории, философия жизни, философская герменевтика). Важнейшим философским открытием немецкого романтизма был *принцип историзма*. «Историзм» означает признание сущностной соотнесённости социального субъекта со своим прошлым, с исторической традицией, «историзм исходит из того, что

¹ См.: *Фрайер Х.* Революция справа. М.: Праксис, 2008.

история – всегда чья-то»¹. Консерватизм апеллирует не к абстрактному и универсальному Разуму или общечеловеческим ценностям, но к истории как традиции, которая всегда *конкретна*². Конститутивным для консерватизма и консервативного историзма является отказ от линейной модели исторического времени, представленной в спекулятивных телеологических теориях всемирной истории.

Общественный идеал либерализма универсален и аисторичен. Аисторизм либерального мировоззрения проявляется как минимум в двух моментах: 1) игнорировании или недооценке исторической и социокультурной специфики отдельных народов, государств, общностей, и 2) модернизации исторического прошлого (события прошлого описываются и осмысляются *в терминах настоящего*). Исходная презумпция либерального сознания в том, что *люди во все времена были, в сущности, одинаковы, руководствовались одними и теми же мотивами*. Такие либеральные мифологемы, как «рынок» и «права человека», полагаются в качестве *внеисторических универсалий*, которые в том или ином виде, в той или иной степени можно обнаружить в *любую* эпоху и в *любом* регионе мира. Либеральный слух не коробят такие выражения, как например: «права человека в Древнем Китае», «капиталистическое хозяйство Древнего Рима». Нечувствительность к истории – родовой дефект либерализма.

Консервативное миропонимание, напротив, характеризуется обострённым историческим чувством и чутьём. Подходить к событию или явлению исторически – значит видеть не только его сегодняшнее состояние, но и всю его историю³. Знать какой-либо предмет – значит, прежде всего, знать его историю. Прошлое в оптике консерватизма – это не мёртвый груз, а живая сила традиции, прошлое – это корни, которые питают дерево. Если подрубить корни, дерево зачахнет. Любая органическая общность неразрывно связана со своим прошлым, неотделима от него. Чтобы уничтожить народ,

¹ Ремизов М. В. Консерватизм и современность // Консерватизм / традиционализм: теория, формы реализации, перспектива. Материалы научного семинара. Вып. 3. М.: Научный эксперт, 2010. С. 13.

² См.: Федорова М. М. Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX века. М.: ИФ РАН, 1997.

³ Ионин Л. Г. Апдейт консерватизма. М.: ВШЭ, 2010. С. 82.

достаточно лишить его живой связи со своим прошлым, уничтожить или существенно деформировать его историческую память. Вот почему консервативное общественное сознание всегда так болезненно реагирует на попытку в очередной раз переписать историю, переинтерпретировать и подвергнуть переоценке события прошлого в угоду тем или иным веяниям политической моды, в свете той или иной политической «идеи»¹.

Итак, позитивным содержанием консервативного антиуниверсализма выступает *историзм*, усматривающий в традиции и исторической обусловленности социального субъекта не препятствие на пути «прогресса», но источник смысловой определенности и единственный способ обретения идентичности.

Можно ли рассматривать так понятый историзм в качестве общего знаменателя основных типов консерватизма? Ответ отрицательный. Под этот принцип не могут быть подведены ни фундаментальный консерватизм (традиционализм), ни консерватизм либеральный. Так, в оптике интегрального традиционализма «история» мыслится как особенность профанного, профанического западного мировоззрения, а историзм фактически отождествляется с *нигилизмом*². Метафизика интегрального традиционализма является вполне *универсалистской*, в том смысле, в котором универсализм присущ всякой метафизике. Традиционалистская метафизика не позволяет увидеть в историчности позитивный феномен и не оставляет возможности для обоснования исторической и социокультурной самобытности отдельных общностей и народов.

Парадигмальным основанием либерального консерватизма выступает гегелевская философия истории. В ней, с одной стороны, сохраняется идея прогресса, характерная для либеральной и социалистической мысли эпохи Просвещения, с другой стороны, утверждается «романтическая» и консервативная идея исторического развития и преемственности. Эта историософская схема как нельзя лучше соответствует кредо либеральных консерваторов: подлинный

¹ Такая реакция консервативного сознания на попытки «переписать историю» сама по себе ещё не свидетельствует о том, что именно «консервативная» интерпретация исторических событий является адекватной «самому прошлому».

² В этом пункте наблюдается парадоксальное сходство двух крайних идейных полюсов – интегрального традиционализма и «постмодернистского» либерализма.

прогресс возможен только через союз с традицией, осознание преемственности с историческим прошлым – необходимое условие всякого «движения вперед». В этой связи стремление теоретиков либерального консерватизма сохранить философию истории классического (гегелевского) типа с её идеей «поступательного развития» вовсе не выглядит анахронизмом, но является жизненно необходимым для данного типа консервативной идеологии¹.

2. Консерватизм как антипрогрессизм и антимодернизм

Антипрогрессистская и антимодернистская направленность в полной мере характерна лишь для традиционализма, в меньшей степени – для социал-консерватизма и «Консервативной революции» и совсем не характерна для современного либерального консерватизма. Либеральный консерватизм, как уже было сказано, представляет собой защиту современности перед лицом «постсовременности», защиту модерна перед лицом постмодерна². Европейская цивилизация нового времени (цивилизация модерна) в оптике либерального консерватизма рассматривается как результат синтеза либеральной, социалистической и консервативной мировоззренческих установок. Начиная с 60-х гг. XX в. этот синтез, составлявший основу европейской социокультурной идентичности, стал всё более размываться и разрушаться под напором неолибералов, «новых левых» и «неоварваров»³. Либеральный консерватизм вовсе не является антипрогрессистской идеологией, напротив, сторонники этого направления рассматривают идею прогресса в качестве базовой и конститутивной для западной (христианской) цивилизации. Таким образом, антипрогрессизм и антимодернизм не могут рассматри-

¹ Примечательно, что в современном мире главными защитниками идеи прогресса выступают не либералы и либертарианцы, но именно либеральные консерваторы. Идея прогресса, конститутивная для философии истории классического типа, рассматривается как последний бастион на пути нигилизма и релятивизма «постмодернистского буржуазного либерализма».

² Призывы к модернизации в эпоху *постмодерна* можно рассматривать в качестве проявления именно консервативного (либерально-консервативного) миропонимания. В этой связи некоторые исследователи вводят концепт «консервативной модернизацией» (См., например: Поляков Л. В. Российский консерватизм: вызовы и ответы. М.: ВШЭ, 2014. С. 24).

³ См.: Ремизов М. В. Три направления разрушения современной цивилизации и консерватизм // Тетради по консерватизму. 2014. № 2 (1). С. 100-103.

ваться в качестве интегральных характеристик консерватизма как такового.

3. Консерватизм как антиутопизм

Антиутопическая направленность наиболее последовательно проявляется в либеральном консерватизме, в консерватизме «статус-кво». Представители этого направления признают законными лишь те ценности и идеалы, которые исторически *уже* реализованы и запечатлены в наличных формах социальной действительности. В терминах Манхейма либеральный консерватизм воплощает в себе *идеологический* аспект общественного сознания (ориентация на принципы и ценности, которые *легитимируют* существующий порядок), тогда как в «Консервативной революции» проявляется аспект *утопический* (ориентация на идеи, которые подрывают сложившийся социальный порядок, делегитимируют его). Наличие в консерватизме двух крайних полюсов (либерального консерватизма и «Консервативной революции») не позволяет рассматривать антиутопизм в качестве общего знаменателя консервативного мышления как такового.

4. Консерватизм как реакция на нигилизм

Трактовка консерватизма как силы, противостоящей нигилистическим тенденциям современности, является в некотором смысле обобщающей по отношению к трём перечисленным. Нигилизм в данном случае следует понимать не в этическом, но в онтологическом смысле, в смысле Ницше и Хайдеггера, то есть в качестве определяющей и «судьбоносной» тенденции европейского мышления. Суть этой тенденции не в обесценивании тех или иных «ценностей» (это следует рассматривать, скорее, как эпифеномен нигилизма), но в *забвении истоков*, в забвении «истины бытия» (Мартин Хайдеггер). Однако такая предельно общая, деполитизированная, фундаментально-онтологическая трактовка нигилизма и консерватизма мало что даёт для понимания последнего.

Таким образом, ни один из рассмотренных вариантов ответа на вопрос о содержательном единстве консерватизма не является удовлетворительным. Принятие того или иного варианта требует отбросить как минимум один из четырёх типов консерватизма.

Нетрудно заметить, что во всех разобранных вариантах понимание консерватизма является по преимуществу *негативным, апо-*

фатическим. Сущность консерватизма определяется не тем, что в нём *утверждается*, но тем, что в нём *отрицается*. В разных типах консерватизма делается упор на критике того или иного конкретного аспекта либерально-прогрессистского миропонимания (утопизм, универсализм, индивидуализм, нигилизм, атеизм). Однако отрицание какого-либо мировоззренческого принципа, ценности или модели поведения всегда осуществляется во имя какого-то *иного принципа*, ради утверждения *иной ценности*, иной модели поведения. Задача, следовательно, заключается в поиске такой фундаментальной установки консервативного сознания, которая позволяет увидеть в различных стратегиях консервативной критики либерально-прогрессистской парадигмы *единый «замысел»*.

5. Консерватизм как защита границ и ограниченности

Интегральное понимание консерватизма, на наш взгляд, может быть выражено с помощью формулы: *консерватизм есть защита границ и апология ограниченности*.

О каких границах идет речь? Имеются в виду любые границы, конститутивные для человеческого способа существования. Это, прежде всего, границы между человеческим и нечеловеческим, порядком и хаосом, нормой и патологией, здоровьем и болезнью, истиной и ложью, красотой и уродством.

Приведенная формула консерватизма может рассматриваться как ответ на вопрос о позитивном содержании различных типов консервативного мышления. Такая трактовка является исходной и фундирующей по отношению к различным стратегиям описания консерватизма посредством негативных понятий (антипрогрессизм, антимодернизм, антиуниверсализм, антиутопизм и т.д.). Предложенная трактовка консерватизма нуждается в разъяснении и конкретизации на материале истории общественной (прежде всего, философской) мысли. Мы ограничимся лишь некоторыми предварительными замечаниями на этот счет.

Понимание консерватизма как апологии ограниченности, а консерватора – как защитника границ отсылает к фундаментальному и исконному философскому вопросу – вопросу о человеке.

Современная неклассическая философия усматривает сущность человека не в той или иной его характеристике (разумность, телесность, социальность), но в самом *способе его бытия*. Способ

человеческого бытия определяется отношением человека к границам. В этом смысле «граница» – важнейшая категория философской антропологии.

В философии XX века общим местом стал тезис о том, что сущность человека заключается не в его «чтойности», но в его способности к самотрансцендированию, то есть к выходу за пределы наличных условий и наличных границ. Человек не может обладать субстанциальной идентичностью и потому должен пониматься как незавершенная и незавершимая целостность (или даже как принципиальная невозможность целостности).

Проблема «человек и границы» включает в себя три аспекта: 1) полагание границ; 2) удержание границ; 3) нарушение границ. Философская антропология XX в. основное внимание уделяла третьему аспекту, гораздо меньшее – первому и вовсе оставляла без внимания второй аспект. В результате возникла обманчивая иллюзия, будто самое существенное в человеческом бытии – это нарушение, преодоление, разрушение, стирание границ, а самый главный вопрос, стоящий перед философской антропологией, – это вопрос о том, как и благодаря чему человек способен преодолевать и «расширять» границы своего бытия. При таком подходе остаются без внимания и должного осмысления два других ключевых философских вопроса: 1) Почему вообще существуют границы? 2) Является ли удержание границ столь же изначальной интенцией человеческого бытия, как и нарушение, преступание границ? Является ли человек «пограничником» (защитником границ) столь же изначально, как и «контрабандистом» (нарушителем границ)?

В контексте консервативного стиля мышления самотрансцендирование не является единственным и экзистенциально первичным способом соотнесенности человека со своими границами. Человек не только нарушает границы, человек также их *полагает* и, что еще важнее, он их *охраняет*, оберегает, защищает. Человек – не только «преступник», но также *законодатель* и *хранитель*. В зависимости от того, какой из этих аспектов выходит на первый план, мы получаем три различных стратегии философско-антропологических изысканий.

Понимание человеческого бытия как трансцендирования границ, преодоления о-граниченности является однобоким и идеоло-

гически ангажированным. Трактовка человека как пре-ступника, нарушителя границ, выдаваемая за идеологически нейтральную, не только имеет вполне определенные политико-идеологические импликации, она становится возможной лишь в контексте либерально-прогрессивистской мысли с характерным для него пафосом «эмансипации».

Преодоление границ, мыслимое как «освобождение», является одним из лейтмотивов либеральной и социалистической мысли: марксистской, экзистенциалистской, психоаналитической, постструктуралистской, постмодернистской. Представители перечисленных философских направлений не задаются вопросами о том, почему вообще существуют границы, за счет чего они держатся, кем и ради чего они оберегаются? В леволиберальном философском и политическом дискурсе границы с самого начала мыслятся как нечто «злонамеренно» *установленное* кем-то, какой-то «репрессивной» властной инстанцией (Отцом, Богом, Языком, Идеологией). Граница есть нечто такое, что подавляет свободу индивида, и человек существует как человек лишь постольку, поскольку он нарушает границы.

Водораздел между либерально-социалистическим и консервативным стилями мышления, в конечном счете, пролегает именно здесь. Консерватора интересует не вопрос о том, как «преодолеть границы», «выйти за границы», «избежать ограничений», а вопрос о том, как *удержать* и *сохранить* границы, поскольку граница априори есть нечто хрупкое, нуждающееся в человеческой заботе и сбережении. Человек в оптике консерватизма есть *защитник границ*. Для консерватора действие, естественным образом вытекающая из осознания собственных границ (онтологических, антропологических, космологических, социокультурных), – это *защита границ*. И лишь постольку, поскольку человек мыслится как сущее, благодаря которому и посредством которого вообще существуют и удерживаются в бытии какие-либо границы, он может производным образом выступать в качестве защитника Родины, семьи, «традиционных» ценностей и социальных институтов. Консерватизм в фундаментально-онтологическом и фундаментально-антропологическом смысле – это отстаивание тех или иных *конкретных границ* (какими бы исконными и значимыми они ни казались), это отстаивание и защита *самой ограниченности* челове-

ского бытия, потому что только ограниченное может обладать определенностью, то есть идентичностью.

Приняв такую трактовку консерватизма в качестве базовой и исходной, мы сможем проинтерпретировать каждый из четырех типов консервативной идеологии в терминах «антропологии границ». Различные консервативные учения по-разному отвечают на вопрос о том, *какие именно* границы являются конститутивными для человеческого бытия, имеют непреходящее значение, а какие следует рассматривать как случайные, временные, обусловленные исторической эпохой, социально-культурным контекстом. Однако общим для всех типов консерватизма будет понимание границ как нуждающихся в *защите* и *поддержке* со стороны человека. Границы не существуют сами по себе, они имеют свойство *стираться* и потому должны постоянно *обновляться*, прочерчиваться человеком заново.

Таким образом, определяющим и конститутивным для консервативного стиля мышления выступает не тот или иной мировоззренческий принцип и не дистанцирование от базовых презумпций модерна, но *отношение к границам*. Решающим для консервативного способа миропонимания становится ответ на вопрос, что делает человека человеком и какое отношение к границам, в конечном счете, является конститутивным для человеческого способа существования.

БИБЛИОГРАФИЯ

Литература

1. *Агафонов В. В.* Эпистемология истории Х. Уайта: тропологический подход // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2008. № 2. С. 24-31.
2. *Андросенко Н. П.* Переосмысление консерватизма. Консерватизм как система познания // Вестник Московского государственного гуманитарного университета им. М. А. Шолохова. История и политология. 2013. № 1. С. 98-110.
3. *Анисов А. М.* Темпоральный универсум и его познание. М.: ИФ РАН, 2000. 208 с.
4. *Анкерсмит Ф.-Р.* Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2007. 612 с.
5. *Анкерсмит Ф.-Р.* История и тропология: взлет и падение метафоры. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 496 с.
6. *Анкерсмит Ф.-Р.* Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. М.: Идея-Пресс, 2003. 360 с.
7. *Арон Р.* Избранное: Введение в философию истории. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 543 с.
8. *Барг М. А.* Эпохи и идеи. Становление историзма. М.: Мысль, 1987. 354 с.
9. *Баркова К. С.* Хосе Ортега-и-Гассет о принципах исторического исследования // Вестник Московского университета. Серия 8: История. 2007. № 5. С. 69-82.
10. *Барт Р.* Система моды. Статьи по семиотике культуры. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. 512 с.
11. *Бенуа А. де.* Против либерализма: к четвертой политической теории. СПб.: Амфора, 2009. 476 с.
12. *Бергсон А.* Творческая эволюция. М.: ТЕРРА-книжный клуб, 2001. 382 с.
13. *Берковский Н. Я.* Романтизм в Германии. СПб.: Азбука-классика, 2001. 512 с.
14. *Бибихин В. В.* Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 536 с.

15. *Блюхер Ф. Н.* Философские проблемы исторической науки. М.: ИФРАН, 2004. 197 с.
16. *Бобрик Д. В.* Концепция культуры и «нового искусства» в философии Хосе Ортеги-и-Гассета // В мире научных открытий. 2012. № 4. С. 124-132.
17. *Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляция. Тула, 2013. 204 с.
18. *Больнов О. Ф.* Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999. 224 с.
19. *Борисов Е. В.* Основные черты постметафизической онтологии. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2009. 120 с.
20. *Борисов Е., Инишев И., Фурс В.* Практический поворот в постметафизической философии. Т. 1. Вильнюс: ЕГУ, 2008. 212 с.
21. *Булгаков С. Н.* Основные проблемы теории прогресса // Манифесты русского идеализма / сост. и комм. В. В. Сапова. М.: Астрель, 2009. С. 22-60.
22. *Валлерстайн И.* Существует ли в действительности Индия? // Логос. 2006. № 5 (56). С. 3-8.
23. *Вейнмейстер А. В.* Концепции символической интерпретации культуры (Э. Кассирер, А. Ф. Лосев). СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет сервиса и экономики, 2012. 167 с.
24. *Вейнмейстер А. В.* Эрнст Кассирер – неокантианец? // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 4 (30). Ч. III. С. 32-35.
25. *Вен П.* Как пишут историю. Опыт эпистемологии. М.: Научный мир, 2003. 391 с.
26. *Витгенштейн Л.* Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. 440 с.
27. *Габитова Р. М.* Философия немецкого романтизма: Гельдерлин, Шлейермахер. М.: Наука, 1989. 160 с.
28. *Гавришина О. В.* «Опыт прошлого»: понятие «уникальное» в современной теории истории // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории. 2002. Вып. 4. С. 329-351.
29. *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

30. *Гайдено П. П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. 495 с.
31. *Гарбузов В. Н.* Консерватизм: понятие и типология (историографический обзор) // *Полис. Политические исследования.* 1995. № 4. С. 60-68.
32. *Гарбузов В. Н.* Консерватизм: ценности, идеи, политика // *Метаморфозы истории.* 1997. № 1. С. 136-162.
33. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. первая. СПб.: Наука, 1993. 350 с.
34. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. 480 с.
35. *Генон Р.* Кризис современного мира. М.: Эксмо, 2008. 784 с.
36. *Генон Р.* Очерки о традиции и метафизике. СПб.: Азбука, 2000. 320 с.
37. *Герасимов О. В.* Исторический опыт как опыт прошлого: содержание и структура // *Известия Самарского научного центра Российской академии наук.* 2015. Т. 17. № 1. С. 188-191.
38. *Гобозов И. А.* Материалистическое понимание истории и современность // *Философия и общество.* 2008. № 2. С. 5-22.
39. *Горюнов А. В., Потанина Л. Е., Шабалкина Е. Е.* Социокультурная идентичность как проект // *Власть.* 2013. № 12. С. 143-145.
40. *Гофман А. Б.* Солидарность или правила, Дюркгейм или Хайек? О двух формах социальной интеграции // *Социологический ежегодник.* 2013. Т. 2012. С. 97-167.
41. *Грачев Н. Д.* Суверенная демократия: социально-философский взгляд // *Власть.* 2011. № 2. С. 106-109.
42. *Губин В. Д., Стрелков В. И.* Власть истории. Очерки по истории философии истории. М.: РГГУ, 2007. 330 с.
43. *Губман Б. Л.* Смысл истории: Очерки современных западных концепций. М.: Наука, 1991. 192 с.
44. *Гурьянова А. В., Тихонов В. А.* Социально-практический контекст функционирования исторического опыта // *Вестник Самарского государственного университета.* 2012. № 2.2 (93). С. 175-181.

45. *Гусейнов А.* «Консервативный взгляд на мир не следует превращать в “изм”» // Тетради по консерватизму. 2014. № 1. С. 70-73.
46. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. первая. М.: Академический Проект, 2009. 489 с.
47. *Гуссерль Э.* Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. 458 с.
48. *Данто А.* Аналитическая философия истории. М.: Идея-Пресс, 2002. 289 с.
49. *Делёз Ж.* По каким критериям узнают структурализм? // *Делёз Ж.* Марсель Пруст и знаки. Статьи. СПб.: Алетейя, 1999. С. 139-172.
50. *Демидов С. С.* Презентизм и антикваризм в историко-математическом исследовании // Вопросы истории естествознания и техники. 1994. № 3. С. 3-12.
51. *Демидова М. В.* Человек как «Animal Symbolicum» в философии культуры Э. Кассирера: историко-философский анализ. Дисс. ... канд. филос. наук. Саратов, 2007. 175 с.
52. *Деррида Ж.* Призраки Маркса. М.: Логос-альтера, 2006. 256 с.
53. *Джемс У.* Многообразие религиозного опыта. М.: КомКнига, 2012. 416 с.
54. *Джентиле Дж.* Введение в философию. СПб.: Алетейя, 2000. 470 с.
55. *Дильтей В.* Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. 1988. № 4. С. 135-152.
56. *Дильтей В.* Собрание сочинений в 6 тт. / под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. Т. 1: Введение в науки о духе. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. 763 с.
57. *Доманска Э.* Философия истории после постмодернизма. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. 400 с.
58. *Дугин А. Г.* Консерватизм как явление: возможна ли общая теория? // Философия права. 2009. № 4. С. 7–15.
59. *Дугин А. Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2010. 389 с.
60. *Дугин А. Г.* Русская вещь. Очерки национальной философии. В 2-х тт. Т. 1. М.: Арктогея-центр, 2001. 536 с.

61. *Дугин А. Г.* Философия политики. М.: Аркогея, 2004. 424 с.
62. *Дугин А. Г.* Четвертая политическая теория. Россия и политические идеи XXI века. СПб.: Амфора, 2009. 351 с.
63. *Запускалов А. М.* Консерватизм Майкла Оукшотта в современных зарубежных исследованиях // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 6 (44). Ч. II. С. 78-81.
64. *Зверева Г. И.* Онтология новой интеллектуальной истории // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 1996. № 3. С. 183-199.
65. *Зверева Г. И.* Понятие «исторический опыт» в «новой философии истории» // Теоретические проблемы исторических исследований. Вып. 2. М.: МГУ, 1999. С. 19-26.
66. *Зенкин С.* Семиолог в отсутствие структур // Новое литературное обозрение. 2006. № 80. С. 323-332.
67. *Зиммель Г.* Проблема исторического времени // Избранное. В 2 тт. Т. 1. М.: Юрист, 1996. С. 517-529.
68. *Зыкова А. Б.* Концепция «жизненного разума» Х. Ортеги-и-Гассета // Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. М.: Наука, 1989. С. 32-45.
69. *Зыкова А. Б.* Учение о человеке в философии Х. Ортеги-и-Гассета. М.: Наука, 1978. 160 с.
70. *Зыкова А. Б.* Хосе Ортега-и-Гассет: поиски новой философии // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991. С. 353-383.
71. *Иггерс Г., Ван Э.* Глобальная история современной историографии. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2012. 432 с.
72. *Инишев И. Н.* Чтение и дискурс: трансформации герменевтики. Вильнюс: ЕГУ, 2007. 168 с.
73. *Ионин Л. Г.* Апдейт консерватизма. М.: ВШЭ, 2010. 304 с.
74. *Ионин Л. Г.* Восстание меньшинств. М.: Университетская книга, 2012. 240 с.
75. *Ионин Л. Г.* Политкорректность. Дивный новый мир. М.: Ад Маргинем Пресс, 2012. 112 с.

76. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Сочинения в шести томах. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 5-23.
77. *Кареев Н. И.* Историология. Теория исторического процесса. М.: Либроком, 2011. 328 с.
78. *Каримский А. М.* Философия истории Гегеля. М.: Изд-во МГУ, 1988. 270 с.
79. *Карсавин Л. П.* Философия истории. СПб.: АО Комплект, 1993. 352 с.
80. *Кассирер Э.* Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 654 с.
81. *Кассирер Э.* Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. С. 440-722.
82. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1. Язык. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. 272 с.
83. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 3. Феноменология познания. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. 398 с.
84. *Кимелев Ю. А.* Западная философия истории на рубеже XX–XXI вв.: Аналитический обзор. М., 2009. 96 с.
85. *Кимелев Ю. А.* Современные исследования философии Х. Ортеги-и-Гассета (Аналитический обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. Реферативный журнал. 2010. № 1. С. 168-176.
86. *Ковальченко И. Д.* Марксистский историзм и его воплощение в современной советской исторической науке // И. Д. Ковальченко. Научные труды, письма, воспоминания (из личного архива академика): Сб. материалов / сост., подготовка текста и примеч. Т. В. Ковальченко, Т. А. Кругловой, А. Е. Шикло. М., 2004. С. 77-99.
87. *Козеллек Р.* Можем ли мы распоряжаться историей? // Отечественные записки. 2004а. № 5. С. 226–241.
88. *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории: Автобиография. М.: Наука, 1980. 485 с.
89. *Кон И. С.* Историзм // Советская историческая энциклопедия. Т. 6. М.: Советская энциклопедия, 1965. С. 453-454.

90. *Кондорсе Ж.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М.: Либроком, 2011. 280 с.
91. *Коневрин Ю.* Учёный против тирании науки // *Хайек Ф.* Контрреволюция науки. Этюды о злоупотреблениях разумом. М.: ОГИ, 2003. С. 7-22.
92. *Конт О.* Дух позитивной философии. Ростов н/Д: Феникс, 2003. 256 с.
93. *Копосов Н. Е.* Как думают историки. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 326 с.
94. *Косиков Г. К.* «Структура» и/или «текст» (стратегии современной семиотики) // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. М.: ИГ «Прогресс», 2000. С. 3-48.
95. *Костин А. Б.* Принцип историзма и его роль в философии истории: дис. ... канд. филос. наук. Воронеж, 2005. 213 с.
96. *Костякова Ю. Б.* Исторический опыт: от понимания сущности к определению термина // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 12 (26). Ч. II. С. 98-105.
97. *Кроче Б.* Теория и история историографии. М.: Языки русской культуры, 1998. 192 с.
98. *Кузнецов Б. Г.* Принцип дополнительности. М.: Наука, 1968. 88 с.
99. *Кузнецова Н. И.* Презентизм и антикваризм – две картины прошлого // *Arbor mundi.* 2009. № 15. С. 192-194.
100. *Кукарцева М. А.* Лингвистический поворот в историописании: эволюция, сущность и основные принципы // Вопросы философии. 2006. № 4. С. 44-55.
101. *Кукарцева М. А.* Современная философия истории США. Иваново: Иван. гос. ун-т, 1998. 215 с.
102. *Кукарцева М. А.* Эпистемологические проблемы лингвистического поворота в историографии // Эпистемология и философия науки. 2006. Т. 7. № 1. С. 110-130.
103. *Кукарцева М. А., Коломоец Е. Н.* Эпистемология и онтология истории // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2007. № 1. С. 24-35.

104. *Кукарцева М. А., Мегилл А.* Философия истории и историология: грани совпадения // История и современность. 2006. № 2. С. 24-46.
105. *Куксо К. А.* Герменевтика исторического опыта. Дисс. ... канд. филос. наук. СПб., 2007. 157 с.
106. *Кун Х.* Философия культуры Эрнста Кассирера // *Кассирер Э.* Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 615-637.
107. *Куприянов В. А.* Генрих Риккерт о телеологии в историческом познании // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2015. Т. 2. № 1. С. 28-38.
108. *Лаппо-Данилевский А. С.* Методология истории: в 2-х т. Т. 1. М.: РОССПЭН, 2010. 472 с.
109. *Лосев А. Ф.* Теория мифического мышления у Э. Кассирера // *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. С. 730-760.
110. *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. 464 с.
111. *Лотман Ю. М.* Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2000. 704 с.
112. *Люббе Г.* Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 108-113.
113. *Макаров А. И.* Традиция против истории в философии современного европейского традиционализма // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2001. Вып. 6. С. 275-283.
114. *Малахов В. С.* Герменевтика и традиция // Философско-литературный журнал Логос. 1999. № 1. С. 3-10.
115. *Малинкин А. Н.* Эрнст Кассирер // *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. С. 724-729.
116. *Маловичко С. И., Румянцева М. Ф.* История как строгая наука vs социально ориентированное историописание. Орехово-Зуево: Изд-во МГОГИ, 2013. 252 с.
117. *Маннгейм К.* Консервативная мысль // Социологические исследования. 1993. № 1. С. 126-138.
118. *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. 700 с.
119. *Марков Б. В.* Знаки бытия. СПб.: Наука, 2001. 566 с.
120. *Марков Б. В.* Разум и история // Метафизические исследования. Выпуск 3. История. Альманах Лаборатории Метафизических

- Исследований при Философском факультете СПбГУ, 1997. С. 9–27.
121. *Марков Б. В.* Своеобразие исторического // *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. СПб.: Наука, 1997. С. 5-50.
 122. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. 630 с.
 123. *Матвейчев О. А.* «Философия неравенства» Н. А. Бердяева – манифест либерального консерватизма // Тетради по консерватизму. 2015. № 3. С. 52-58.
 124. *Матвейчев О. А.* Классификация видов консерватизма. Новая версия // Тетради по консерватизму. 2014. № 2 (2). С. 74-80.
 125. *Мегилл А.* Историческая эпистемология. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. 480 с.
 126. *Медушевская О. Н.* Теория и методология когнитивной истории. М.: Изд-во РГГУ, 2008. 360 с.
 127. *Межуев В. М.* История как философская проблема // Политическая концептология: журнал междисциплинарных исследований. 2014. № 3. С. 31-44.
 128. *Мейнеке Ф.* Возникновение историзма. М.: РОССПЭН, 2004. 480 с.
 129. *Мерло-Понти М.* В защиту философии. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1996. 248 с.
 130. *Милюев В. А.* Немецкий романтизм и формирование консервативной идеи. Дисс. ... канд. филос. наук. Мурманск, 2006. 290 с.
 131. *Миронов В. Н.* Философия истории Фридриха Ницше // Вопросы философии. 2005. № 11. С. 163-175.
 132. *Можейко М. А.* Феномен постистории: трактовка социального времени в современной культуре // Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта культуры і мастацтваў. 2005. № 5. С. 22-30.
 133. *Моррис Ч. У.* Основания теории знаков // Семиотика: Антология / сост. Ю. С. Степанов. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001. С. 45-97.

134. *Мусихин Г. И.* Россия в немецком зеркале (сравнительный анализ германского и российского консерватизма). СПб.: Алетейя, 2002. 256 с.
135. *Нестеров А. Ю.* Семиотическая схема познания и коммуникации. Самара: Самар. гуманит. акад., 2008. 193 с.
136. *Нестеров А. Ю.* Техническая сторона философской герменевтики Г.-Г. Гадамера и Э. Бетти // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 326. С. 55-60.
137. *Николаев Б. В.* Теория исторического познания М. Дж. Оукшотта. Пенза: РИО МИЭМП, 2010. 232 с.
138. *Нисбет Р.* Прогресс: история идеи. М.: ИРИСЭН, 2007. 557 с.
139. *Ницше Ф.* Собрание сочинений: В 5 т. Т. 1. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. 480 с.
140. *Новалис.* Фрагменты. СПб.: Владимир Даль, 2014. 319 с
141. *Огурцов А. П.* Философия природы Гегеля и ее место в истории философии науки // *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М.: Мысль, 1975. С. 595-622.
142. *Олейников А. А.* Исторический опыт – новый предмет теоретических исследований // *Homo historicus: К 80-летию со дня рождения Ю. Л. Бессмертного.* В 2-х книгах. Кн. 1. М.: Наука, 2003. С. 299-311.
143. *Олейников А. А.* Микроистория и генеалогия исторического опыта // *Казус. Индивидуальное и уникальное в истории.* 2006. № 8. С. 379-393.
144. *Ортега-и-Гассет Х.* История как система // *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды. М.: Весь Мир, 1997. С. 437-480.
145. *Ортега-и-Гассет Х.* Положение науки и исторический разум // *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М.: Наука, 1991. С. 192-209.
146. *Ортега-и-Гассет Х.* «Философия истории» Гегеля и историология // *Метафизические исследования.* Вып. 2. История. СПб.: СПбГУ, 1997. С. 250-281.
147. *Ортега-и-Гассет Х.* Вильгельм Дильтей и идея жизни // *Метафизические исследования.* Вып. 5. культура. СПб.: СПбГУ, 1998. С. 203-225.

148. *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. 592 с.
149. *Оукиот М.* Деятельность историка // *Оукиот М.* Рациональность в политике и другие статьи. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 128-153.
150. *Оукиот М.* Что значит быть консерватором // *Оукиот М.* Рациональность в политике и другие статьи. М.: Идея-Пресс, 2002. 288 с. С. 65-91.
151. *Пантин В. И., Столярова Т. Ф.* Вырождение или возрождение? Философские эссе о современной культуре и о творчестве Достоевского, Толкина, Ортеги-и-Гассета. М.: Культурная революция, 2006. 304 с.
152. *Пермяков Ю. Е.* История в контексте правового мышления // Проблемы методологии и философии права: сб. ст. международного круглого стола. Самара: Самар. гуманитар. акад., 2014. С. 119-137.
153. *Перов Ю. В.* Историчность и историческая реальность. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 144 с.
154. *Перов Ю. В.* Лекции по истории классической немецкой философии. СПб.: Наука, 2010. 531 с.
155. *Перов Ю. В.* Проблематичность метафизических оснований философии истории // Метафизические исследования. Вып. 2. История. СПб.: Лаборатория метафизических исследований при философском факультете СПбГУ, 1997. С. 13-35.
156. *Перов Ю. В.* Проект философской истории философии // *Ясперс К.* Всемирная история философии. СПб.: Наука, 2000. С. 5-52.
157. *Перов Ю. В., Сергеев К. А.* «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности // *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 5-53.
158. *Пирс Ч. С.* Логические основания теории знаков. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. 352 с.
159. *Плотников Н. С.* Реабилитация историзма. Философские исследования Германа Люббе // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 87-93.

160. *Поляков Л. В.* Российский консерватизм: вызовы и ответы. М.: ВШЭ, 2014. 28 с.
161. *Поппер К.* Нищета историцизма. М.: Прогресс, 1993. 185 с.
162. *Поппер К.-Р.* Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. 448 с.
163. *Поппер К.-Р.* Предположения и опровержения. Рост научного знания. М.: АСТ, 2008. 640 с.
164. *Портнов А. Н.* Философская антропология Хосе Ортеги-и-Гассета в контексте антропологических идей XX века // Вестник Ивановского государственного университета. 2003. № 2. С. 40-50.
165. *Портнов А. Н.* Хосе Ортега-и-Гассет: от философии жизни к философии истории // Вестник гуманитарного факультета Ивановского государственного химико-технологического университета. 2007. № 2. С. 86-104.
166. *Райл Г.* Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. 408 с.
167. *Рамазанов С. П.* О принципе дополнительности в историческом познании // Диалог со временем. 2013. № 43. С. 24-29.
168. *Рахимир П. Ю.* Свой среди чужих, чужой среди своих: Ф. А. Хайек и консерватизм // Вестник Пермского университета. Серия: Политология. 2012. № 3. С. 54-66.
169. *Резвых П. В.* Опыт разрыва и событие любви (Тезисы об «историческом опыте» Ф. Анкерсмита и «вечном прошлом» Ф. Шеллинга) // Новое литературное обозрение. 2008. № 92. С. 196-210.
170. *Ремизов М. В.* К философии радикального консерватизма [Электронный ресурс]: Агентство политических новостей. URL <http://www.apn.ru/publications/article21614.htm>
171. *Ремизов М. В.* Консерватизм как стиль мышления и политическая повестка // Тетради по консерватизму. 2014. № 1. С. 79-83.
172. *Ремизов М. В.* Критика «универсализма» в философии французских «новых правых». Дисс. ... канд. филос. наук. М., 2004. 152 с.
173. *Ремизов М. В.* Опыт консервативной критики. М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. 112 с.

174. *Ремизов М. В.* Опыты типологии консерватизма // Логос. 2002. № 5-6.
175. *Ремизов М. В.* Три направления разрушения современной цивилизации и консерватизм // Тетради по консерватизму. 2014. № 2 (1). С. 100-103.
176. *Ремизов М. В.* Консерватизм и современность // Консерватизм / традиционализм: теория, формы реализации, перспектива. Материалы научного семинара. Вып. 3. М.: Научный эксперт, 2010. С. 6-23.
177. *Ретина Л. П., Зверева В. В., Парамонова М. Ю.* История исторического знания. М.: Дрофа, 2004. 288 с.
178. *Рикёр П.* История и истина. СПб.: Алетейя, 2002. 400 с.
179. *Рикёр П.* Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. 728 с.
180. *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. СПб.: Наука, 1997. 532 с.
181. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. 413 с.
182. *Риккерт Г.* Философия жизни. Киев: Ника-Центр, 1998. 512 с.
183. *Родичева Е. А.* Эволюция взглядов Бенедетто Кроче на человеческую историю и историческое познание в процессе становления его социально-философской концепции. Автореф. ... канд. филос. наук. Краснодар, 2006. 23 с.
184. *Розов М. А.* Презентизм и антикваризм – две картины истории // Вопросы истории естествознания и техники. 1994. № 3. С. 13-23.
185. *Розов Н. С.* Философия и теория истории. Кн. 1. Прологомены. М.: Логос, 2002. 656 с.
186. *Романовская Е. В.* История и память // Власть. 2012. № 9. С. 80-82.
187. *Рормозер Г.* Кризис либерализма. М.: ИФ РАН, 1996. 298 с.
188. *Рормозер Г., Френкин А. А.* Новый консерватизм: вызов для России. М.: ИФ РАН, 1996. 237 с.
189. *Рузанкина Е. А.* Неклассический идеал научности в исторической науке. Дисс. ... канд. филос. наук. Новосибирск, 2005. 135 с.

190. *Русакова О. Ф.* Историософия: структура предмета и дискурса // Вопросы философии. 2004. № 7. С. 48-59.
191. *Русакова О. Ф.* Неокантианская модель философии и методологии истории // Политический вектор-PRO. Комплексные проблемы современной политики. 2015. № 1. С. 107-126.
192. *Руткевич А. М.* 2006. Политическая философия Л. Штрауса // Штраус Л. О тирании. СПб.: Изд-во СПбГУ. С. 7-38.
193. *Руткевич А. М.* Предисловие // *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды. М.: Весь Мир, 1997. С. 3-43.
194. *Руткевич А. М.* Социальная философия Мадридской школы. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1981. 176 с.
195. *Савельева И. М., Полетаев А. В.* История и время: в поисках утраченного прошлого. М.: Языки русской культуры, 1997. 800 с.
196. *Савельева И. М., Полетаев А. В.* История и интуиция: наследие романтиков. М.: ГУ ВШЭ, 2003. 52 с.
197. *Савельева И. М., Полетаев А. В.* О пользе и вреде презентизма в историографии // «Цепь времен»: Проблемы исторического сознания. М.: ИВИ РАН, 2005. С. 63-88.
198. *Савиньи Фр. К. фон.* Обязательственное право. М.: Юридический центр Пресс, 2004. 576 с.
199. *Савчук В. В.* Феномен поворота в культуре XX века // Международный журнал исследований культуры. 2013. № 1 (10). С. 93-108.
200. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2002. 639 с.
201. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 319-345.
202. *Свасьян К. А.* Проблема символа в современной философии. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1980. 226 с.
203. *Свасьян К. А.* Философия символических форм Э. Кассирера. Ереван: АН АрмССР, 1989. 238 с.
204. *Семенов В. Е.* Трансцендентальные основы понимания (И. Кант и неокантианство). Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2008. 228 с.
205. *Смирнова Н. М.* От социальной метафизики – к феноменологии «естественной установки». М.: ИФ РАН, 1997. 220 с.

206. *Соболева М. Е.* Философия символических форм Э. Кассирера. Генезис. Основные понятия. Контекст. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001. 152 с.
207. *Соколов Б. Г.* Генезис истории. СПб.: Алетейя, 2003. 372 с.
208. *Соколов Б. Г.* Гипертекст истории. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. 193 с.
209. *Соколов Б. Г.* Дильтей и универсальная история: начало распада // *Studia Culturae*. Альманах кафедры философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Вып. 4. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 17-35.
210. *Соколов Б. Г.* Культура и традиция // *Метафизические исследования*. Вып. 4. Культура. СПб.: Алетейя, 1997. С. 27-49.
211. *Соколов Б. Г.* Онтология музея и культурного наследия. Ч. 1. СПб.: СПбГУ; ВВМ, 2010. 126 с.
212. *Соловьёв Э. Ю.* Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). М.: Политиздат, 1991. 432 с.
213. *Соловьева С. В.* Индивидуальная форма историчности. Самара: Самарский университет, 2002. 177 с.
214. *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики. М.: Editorial URSS, 2004. 256 с.
215. *Стёпин В. С.* Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // *Постнеклассика: философия, наука, культура*. СПб.: Мирь, 2009. С. 249-295.
216. *Стрелков В. И.* Философия истории Ф. Анкерсмита // *Одиссей*. 2001. № 6. С. 10-20.
217. *Сыров В. Н.* В каком историческом сознании мы нуждаемся: к методологии подхода и практике использования // *Вестник Томского государственного университета. История*. 2013. № 1 (21). С. 183-190.
218. *Сыров В. Н.* Введение в философию истории: Своеобразие исторической мысли. М.: Водолей Publishers, 2006. 248 с.
219. *Сыров В. Н.* Значение герменевтики для исторического познания // *Г. Г. Шпет / Comprehensio*. Четвертые Шпетовские чтения. Творческое наследие Г. Г. Шпета в контексте философских проблем формирования историко-культурного сознания

- (междисциплинарный аспект). Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2003. С. 416-431.
220. *Сыров В. Н.* К вопросу о нарративной природе социальной реальности и эпистемологическом статусе исторического нарратива // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2009. № 3. С. 39-52.
221. *Сыров В. Н.* Обречены ли исторические нарративы быть мифами? // Век памяти, память века: Опыт обращения с прошлым в XX столетии: Сб. ст. Челябинск: Каменный пояс, 2004. С. 85-99.
222. *Сыров В. Н.* Расцвет и закат европейской философии истории (От Бэкона к Шпенглеру). Томск: Курсив. 1997. 395 с.
223. *Сыров В. Н.* Сущность и значение исторического знания в современном мире в контексте образовательной ситуации [Электронный ресурс]: Любомудр. URL: <http://любомудр.рф/index.php/stati/74>
224. *Сыров В. Н.* Что может сказать текст историка? // Человек – текст – эпоха: Сборник научных статей и материалов / под ред. В. П. Зиновьева, Е. Е. Дутчак. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2004. С. 27-53.
225. *Терехов О. Э.* Историческая мысль и историческая наука Запада XIX – XX веков. Кемерово: Кузбассвузиздат, 2006. 170 с.
226. *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории. М.: ФИВ, 2012. 808 с.
227. *Товбин К. М.* Антимодернизм: традиционализм, фундаментализм, консерватизм // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2014. № 1. С. 28-42.
228. *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. Сборник. М.: Рольф, 2001. 640 с.
229. *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. М.: Юрист, 1994. 719 с.
230. *Уайт Х.* Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. 527 с.
231. *Уайтхед А. Н.* Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. 718 с.
232. *Усманова А. Р.* Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Мн.: ПроPILEI, 2000. 200 с.

233. *Успенский Б. А., Успенский Ф. Б.* О семиотике истории // Факты и знаки. Исследования по семиотике истории. Вып. I. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 7-8.
234. *Успенский Б. А.* Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Языки русской культуры, 1996. 608 с.
235. *Фатенков А. Н.* Обретения и потери субъекта в философско-историческом опыте Ф. Р. Анкерсмита // Философия и общество. 2011. № 1. С. 54-65.
236. *Федорова М. М.* Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX века. М.: ИФ РАН, 1997. 204 с.
237. *Филатов В. П.* Историсофский и критический подходы к философии истории // Проблемы методологии. Сборник научных статей, посвященных памяти профессора В. Н. Борисова. Самара, 1998. С. 88-104.
238. *Филатов В. П.* История, историософия и методология истории // Наука глазами гуманитария / отв. ред. В. А. Лекторский. М.: ИФ РАН, 2005. С. 483-500.
239. *Филатов В.П., Вышегородцева О.В., Малахов В.С., Смирнова Н.М., Кукарцева М.А.* Обсуждаем статьи об историзме // Эпистемология и философия науки. 2007. Т. 12. № 2. С. 150-162.
240. *Филиппович А. В.* Историсофия интегрального традиционализма // Антро. 2014. № 2 (15). С. 51-62.
241. *Фрайер Х.* Революция справа. М.: Праксис, 2008. 144 с.
242. *Франк С. Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 510 с.
243. *Фреге Г.* Логика и логическая семантика: Сборник трудов. М.: Аспект Пресс, 2000. 512 с.
244. *Фридендер Г. М.* Философия искусства и искусство философа (Эстетика Хосе Ортеги-и-Гассета) // *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 7-49.
245. *Фуко М.* Ницше, генеалогия и история // Философия эпохи постмодерна: Сборник переводов и рефератов. Мн.: Красико-принт, 1996. С. 74-97.
246. *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: Полиграфиздат, 2010. 588 с.
247. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.

248. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб.: Изд-во Высшей религиозно-философской школы, 1998. 304 с.
249. *Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни: десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Вопросы философии. 1995. № 11. С. 119-145.
250. *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. 176 с.
251. *Хайдеггер М.* Ницше. Т. 1. СПб.: Владимир Даль, 2006. 608 с.
252. *Хайдеггер М.* Ницше. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2007. 464 с.
253. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб.: Изд-во Высшей религиозно-философской школы, 2001. 446 с.
254. *Хайдеггер М.* Очерки философии. О Событии // Вопросы философии. 2006. № 11. С. 164-166.
255. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 192-220.
256. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. 383 с.
257. *Хайдеггер М.* Цолликоновские семинары. Вильнюс: ЕГУ, 2012. 406 с.
258. *Хайек Ф.* Контрреволюция науки. Этюды о злоупотреблениях разумом. М.: ОГИ, 2003. 288 с.
259. *Хайек Ф.* Право, законодательство и свобода. М.: ИРИСЭН, 2006. 644 с.
260. *Хантингтон С.* Консерватизм как идеология // Тетради по консерватизму. 2016. № 1. С. 229-250.
261. *Хаттон П.* История как искусство памяти. СПб.: Владимир Даль, 2004. 424 с.
262. *Херрманн Фр.-В. фон.* Фундаментальная онтология языка. Мн.: ЕГУ; ЗАО «Пропилеи», 2001. 168 с.
263. *Черняков А. Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.
264. *Чистанов М. Н.* Лингвистический поворот как отражение кризиса онтологии // Философия науки. 2008. № 2 (37). С. 33-43.

265. *Чистанов М. Н.* Об онтологии и со-существовании: издержки «лингвистического поворота» // *Философия образования*. 2008. № 3. С. 61-67.
266. *Шлегель К. В. Ф.* Сочинения. Т. 1. Философия жизни. Философия истории. М.: Quadrivium, 2015. 816 с.
267. *Шпанн О.* Философия истории. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005. 458 с.
268. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1998. 663 с.
269. *Шпенглер О.* Пруссачество и социализм. М.: Праксис, 2002. 240 с.
270. *Шпет Г. Г.* История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Ч. 1. М.; СПб.: Университетская книга, 2014. 510 с.
271. *Штраус Л.* Введение в политическую философию. М.: Логос, Праксис, 2000. 364 с.
272. *Штраус Л.* Естественное право и история. М.: Водолей Publishers, 2007. 312 с.
273. *Штраус Л.* О тирании. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. 328 с.
274. *Штраус Л.* Германский нигилизм // *Политико-философский ежегодник*. 2013. Вып. 6. М.: ИФ РАН. С. 182-205.
275. *Эвола Ю.* Восстание против современного мира. М.: Прометей, 2016. 476 с.
276. *Эвола Ю.* Люди и руины. Критика фашизма: взгляд справа. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. 445 с.
277. *Эйкен Р.* Философия истории // *Философия в систематическом изложении*. М.: Территория будущего, 2006. С. 262-296.
278. *Эко У.* От древа к лабиринту. Исторические исследования знака и интерпретации. М.: Академический проект, 2016. 559 с.
279. *Эко У.* Открытое произведение: Форма и неопределенность в современной поэтике.
280. *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Symposium, 2006. 540 с.
281. *Эрн В. Ф.* Идея катастрофического прогресса // *Эрн В. Ф.* Борьба за логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 222-247

282. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
283. *Ankersmit F. R.* *Historiographical Representation.* Stanford: Stanford University Press, 2001.
284. *Ankersmit F. R.* *Narrative logic. A semantic analysis of the historian's language.* Den Haag: Martinus Nijhoff, 1983.
285. *Ankersmit F. R.* *Sublime Historical Experience.* Stanford: Stanford University Press, 2005.
286. *Clark E.* *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn.* Cambridge: Harvard University Press. 2004.
287. *Collingwood R. G.* *Essays in the Philosophy of History / ed. by W. Debbins.* Austin: University of Texas Press, 1965.
288. *Eco U.* *Kant e l'ornitorinco.* Milano: Bompiani, 1997.
289. *Erfahrung und Geschichte: historische Sinnbildung im Pränarrativen / ed. by Th. Breyer and D. Creutz.* Berlin; N.Y.: De Gruyter, 2010.
290. *Gadamer H.-G.* *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* Tübingen, 1990.
291. *Habermas J.* *Postmetaphysical thinking: Philosophical essays.* Cambridge; L., 1992.
292. *Heidegger M.* *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927).* Hg. v. Herrmann, F.-W. v. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann. 2. Auflage, 1989.
293. *Heidegger M.* *Sein und Zeit.* Tübingen, 2001.
294. *Huntington S. P.* *Conservatism as an Ideology // The American Political Science Review.* 1957. Vol. LI. P. 454–473.
295. *Hutton P. H.* *History as an art of memory.* Hanover: University Press of New England, 1993.
296. *Iggers G.* *Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart.* München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1971.
297. *Iggers G. G.* *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge.* Hanover: Wesleyan University Press, 1993.
298. *Janssens D.* *Between Athens and Jerusalem. Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought.* Albany: State University of New York Press, 2008.

299. *Kellner H.* Language and Historical Representation: Getting the Story Crooked. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.
300. *Kreiworth M.* Trusting the Tale: the Narrativist Turn in the Human Sciences // *New Literary History*. 1992. Vol. 23. № 3. P. 629-657.
301. *Lübbe H.* Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie. Basel; Stuttgart, 1977.
302. *Mink L. O.* Historical Understanding. N.Y.: Cornell University Press, 1987.
303. *Narrative in Culture: The Uses of Storytelling in the Sciences, Philosophy, and Literature* / ed. by C. Nash. London: Routledge, 1990.
304. *Nisbet R.* History of the Idea of Progress. N.Y.: Basic Books, 1980.
305. *Norton A.* Leo Strauss and the Politics of American Empire. Yale: Yale university press, 2004.
306. *Oakeshott M.* Experience and Its Modes. Cambridge, 1933.
307. *Oakeshott M.* What is History? And other Essays. Imprint Academic, 2004.
308. *Ortega y Gasset J.* History as a System and Other Essays Toward a Philosophy of History. N.Y.: Norton, 1961.
309. *Pangle Thomas L.* Leo Strauss an introduction to his thought and intellectual legacy. Baltimore: JHU Press, 2006.
310. *Smith S.* Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism. Ch.: University of Chicago press, 2006.
311. *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method.* Chicago: University of Chicago Press, 1967.
312. *White H.* The Practical Past // *Historiein*. 2010. V. 10. P. 10–19.

Публикации автора по теме исследования

1. *Дёмин И. В.* Феноменология исторического опыта Ф. Анкерсмита и проблема исторической реальности // *Вестник Самарского государственного университета. Гуманитарная серия*. 2006. № 1. С. 23-30.
2. *Дёмин И. В.* Проблема истинности исторического знания в нарративной философии истории // *Вестник Самарского государственного университета. Гуманитарная серия*. 2008. № 1. С. 3-10.

3. *Дёмин И. В.* Собственная и несобственная историчность сущего как самостоятельная онтологическая проблема // Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева. 2011. № 7. С. 136-142.
4. *Дёмин И. В.* Философия истории как региональная онтология. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2012. 202 с.
5. *Таллер Р. И., Дёмин И. В.* Проблема соотношения фундаментальной и региональной онтологий в горизонте герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева. 2012. № 1(9). С. 182-189.
6. *Дёмин И. В.* Соотношение подручного и наличного в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Вестник Самарского государственного университета. 2012. № 2.1 (93). С. 5-11.
7. *Дёмин И. В.* Феномен ностальгии в горизонте постметафизической философии истории // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2012. № 1. С. 16-25.
8. *Дёмин И. В.* Соотношение духовного, душевного и материально-телесного уровней бытия в метафизике всеединства С. Л. Франка // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2012. № 2 (12). С. 51-62.
9. *Дёмин И. В.* Философия истории как философия языка: осмысление истории в горизонте герменевтической и аналитической традиций // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2013. № 6 (26). С. 158-163.
10. *Дёмин И. В.* Сравнительный анализ трактовок онтологического статуса прошлого у М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра // Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева. 2013. Т. 2. № 4 (14). С. 149-160.
11. *Дёмин И. В.* Трактровка идеала в философии русского космизма // Аспирантский вестник Поволжья. 2013. № 7-8. С. 34-37.
12. *Дёмин И. В.* Соотношение региональных онтологий и частных наук в горизонте герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 4-1. С. 58-61.
13. *Гурьянова А. В., Дёмин И. В.* Проблема соотношения истории и истории философии в контексте феноменологической онтоло-

- гии М. Мерло-Понти // Вестник Самарского государственного экономического университета. 2014. № 111. С. 90-93.
14. Дёмин И. В. Идея «конца истории» в постметафизическом контексте // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 5-3. С. 48-50.
 15. Дёмин И. В., Богданова Н. М. Феномен традиции в контексте современной философии истории: между историзмом и традиционализмом // Фундаментальные исследования. 2014. № 6. Ч. 2. С. 414-418.
 16. Дёмин И. В. Сравнительный анализ трактовок исторического опыта у Ф. Анкерсмита и Г.-Г. Гадамера // Философия и культура. 2014. № 3. С. 391-400.
 17. Дёмин И. В. Дилемма интернализма и экстернализма в контексте реконструкции истории философии: Р. Рорти и М. Мерло-Понти // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 6-2. С. 71-74.
 18. Дёмин И. В. Проблема соотношения понимания и истолкования в горизонте герменевтической философии // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2014. № 1. С. 174-182.
 19. Дёмин И. В. Понятие «бытийный регион» в герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2014. № 7. С. 133-137.
 20. Дёмин И. В. Ф. Ницше и постметафизическая философия истории // Клио. 2014. № 6 (60). С. 3-7.
 21. Дёмин И. В. Традиция и историчность в контексте герменевтической философии М. Хайдеггера // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2014. № 2 (30). С. 33-40.
 22. Дёмин И. В. К вопросу о соотношении философии истории и философии языка в ситуации лингвистического поворота // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7: Философия. Социология и социальные технологии. 2014. № 1. С. 6-12.

23. *Дёмин И. В.* Историчность Dasein и проект «деструкции» истории метафизики в герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // *Mixtura verborum* 2013: время, история, память: философский ежегодник / под общ. ред. С. А. Лишаева. Самара: Самар. гуманит. акад., 2014. С. 144-157.
24. *Дёмин И. В.* Понятие «региональной онтологии» в контексте герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // *Гуманитарные и социальные науки*. 2014. № 2. С. 202-205.
25. *Дёмин И. В., Богданова Н. М.* Феноменология видения: М. Мерло-Понти о соотношении «видимого» и «невидимого» // *Вестник Самарского государственного университета*. 2014. № 5 (116). С. 9-14.
26. *Демин И. В.* Соотношение понятий «бытийный регион» и «предметная область» в горизонте герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2014. Т. 15. Вып. 2. С. 112-119.
27. *Дёмин И. В.* Соотношение понимания и истолкования в контексте герменевтической философии // *Аспирантский вестник Поволжья*. 2014. № 3-4. С. 10-14.
28. *Дёмин И. В.* Проблема соотношения исторического опыта и исторического нарратива в постметафизической философии истории // *Клио*. 2014. № 8 (92). С. 3-6.
29. *Дёмин И. В.* Позитивная и негативная стратегии преодоления метафизики в современной философии истории // *Ценности и смыслы*. 2014. № 4 (32). С. 108-122.
30. *Дёмин И. В.* Постметафизическая философия истории: между онтологическим и лингвистическим поворотами // *Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология*. 2014. № 1 (15). С. 43-51.
31. *Богданова Н. М., Дёмин И. В.* Соотношение понятий «бытийный регион» и «предметная область» в контексте фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // *Вектор науки Тольяттинского государственного университета*. 2014. № 2 (28). С. 96-99.
32. *Дёмин И. В.* Проблема соотношения истории и философии в контексте герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // *Вектор науки Тольяттинского государственного университета*. 2014. № 2 (28). С. 92-95.

33. *Дёмин И. В.* Критика инструменталистской трактовки техники в философии М. Хайдеггера // Человек в техносреде: конвергентные технологии, глобальные сети, Интернет вещей. Сборник научных статей. Вып. 1 / под ред. доц. Н. А. Ястреб. Вологда: ВоГУ, 2014. С. 42-47.
34. *Дёмин И. В.* Идея «конца истории» в контексте классической и неклассической философии // Наука и культура России. 2014. Т. 1. С. 91-93.
35. *Дёмин И. В.* Соотношение речи и языка в контексте герменевтической феноменологии // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2014. № 2 (16). С. 64-75.
36. *Дёмин И. В., Богданова Н. М.* Прошедшее и непреходящее: соотношение категорий «прошлое» и «былое» в контексте экзистенциальной аналитики М. Хайдеггера // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2014. № 3 (31). С. 67-77.
37. *Дёмин И. В.* Русский космизм в перспективе трансгуманизма. Самара: Глагол, 2014. 208 с.
38. *Нестеров А. Ю., Дёмин И. В.* Идея бессмертия и проект «регуляции природы» в русском космизме и в трансгуманизме // Аспирантский вестник Поволжья. 2014. № 3-4. С. 29-32.
39. *Дёмин И. В., Богданова Н. М.* Трактовка природы в философии русского космизма // Идеи и идеалы. 2014. Т. 2. № 3 (21). С. 63-72.
40. *Дёмин И. В.* Проблема соотношения идеологии и науки в современной эпистемологии // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2015. № 1 (215). С. 146-153.
41. *Дёмин И. В.* Философия истории в постметафизическом контексте. Самара: Самар. гуманит. акад., 2015. 251 с.
42. *Дёмин И. В.* Соотношение категорий «идеал» и «прогресс» в философии истории Л. П. Карсавина // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2015. № 2 (34). С. 61-66.
43. *Дёмин И. В.* Проблема единства истории в контексте метафизической и постметафизической философии // XXI век: итоги

- прошлого и проблемы настоящего плюс. 2015. № 6 (28). Т. 2. С. 44-50.
44. Дёмин И. В. Обоснование методологии исторического познания в метафизике всеединства Л. П. Карсавина // Аспирантский вестник Поволжья. 2015. № 3-4. С. 87-94.
45. Дёмин И. В. Может ли бессмертие быть целью человеческих устремлений? (осмысление идеи бессмертия в русском космизме и в трансгуманизме) // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. Электронный научный журнал. 2015. № 1 (9). С. 41-55.
46. Дёмин И. В. Соотношение науки и мировоззрения в свете фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Вестник Самарского государственного аэрокосмического университета им. академика С. П. Королёва (национального исследовательского университета). 2015. Т. 14. № 1. С. 225-234.
47. Дёмин И. В. Принцип «онтологической дифференции» в феноменологии М. Хайдеггера и в метафизике интегрального традиционализма Р. Генона // Философская мысль. 2015. № 7. С. 1-19.
48. Дёмин И. В. Трактровка соотношения философии и частных наук в феноменологии М. Хайдеггера и в метафизике Р. Генона // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. 2015. № 3. Т. 2. Философия. С. 27-35.
49. Дёмин И. В. Соотношение прошлого и настоящего в фундаментальной онтологии Хайдеггера и в историософии Карсавина // Философская мысль. 2015. № 9. С. 1-21.
50. Дёмин И. В. Различение первичной и вторичной историчности в метафизике Л. П. Карсавина и в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2015. № 1 (17). С. 54-64.
51. Дёмин И. В. Основные стратегии критики метафизики в современной философии истории // Философия и методологии истории: сб. науч. ст. / отв. ред. С. Г. Калашников. Коломна: ГСГУ, 2015. С. 68-79.
52. Дёмин И. В. Проблема исторической идентичности в постметафизической философии истории // Вестник Самарской гумани-

- тарной академии. Серия «Философия. Филология». 2015. № 2 (18). С. 3-18.
53. Дёмин И. В. Логика образования исторических понятий в историософской концепции О. Шпанна // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2015. № 4 (18). С. 130-136.
54. Дёмин И. В. Принцип целостности в историософских концепциях С. Л. Франка и О. Шпанна // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. 2015. Т. 13. № 3. С. 179-185.
55. Дёмин И. В. Семиотический подход к истории: между презентизмом и антикваризмом // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2015. № 4 (232). С. 48-54.
56. Дёмин И. В. Трактовка соотношения прошлого и настоящего в историософии Карсавина и в экзистенциальной аналитике Хайдеггера // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. Вып. 4. С. 56-66.
57. Дёмин И. В. Осмысление истории как целостности в горизонте классической и неклассической философии // Философская мысль. 2016. № 2. С. 47-90.
58. Дёмин И. В. Различение первичной и вторичной историчности в метафизике Л. Карсавина и в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2016. № 1. С. 83-90.
59. Дёмин И. В. Проблема исторической идентичности в философии Ф. Анкерсмита // Философская мысль. 2016. № 4. С. 75-88.
60. Дёмин И. В. Метафизика и постметафизическое мышление в зеркале историософии. Самара: Самар. гуманит. акад., 2016. 238 с.
61. Дёмин И. В. Неклассическая философия истории XX века: учеб. пособие. Самара: Самар. гуманит. акад., 2016. 215 с.
62. Дёмин И. В. Исторический опыт и идентичность субъекта в историософской концепции Ф. Анкерсмита // Ценности и смыслы. 2016. № 2 (42). С. 19-30.

63. *Демин И. В.* Соотношение техники и идеологии в концепциях Ф.-Г. Юнгера и Ю. Хабермаса // *Философия хозяйства*. 2016. № 4 (106). С. 230-240.
64. *Демин И. В.* Взаимосвязь техники и идеологии в концепциях Ф.-Г. Юнгера и Ю. Хабермаса // *Социум и власть*. 2016. № 4 (60). С. 132-137.
65. *Дёмин И. В.* Ортега-и-Гассет об экзистенциальных предпосылках современной техники // *Альманах современной науки и образования*. 2016. № 9 (111). С. 28-31.
66. *Дёмин И. В., Мышкин С. В.* Критика историцизма в философской концепции Фридриха фон Хайека // *Альманах современной науки и образования*. 2016. № 9 (111). С. 31-34.
67. *Дёмин И. В., Самуилова М. О.* Трактровка всемирной истории в метафизике всеединства С. Л. Франка // *Альманах современной науки и образования*. 2016. № 9 (111). С. 34-37.
68. *Дёмин И. В.* Проблема соотношения истории и природы в исторических концепциях Кроче и Коллингвуда // *Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология»*. 2016. № 1 (19). С. 113-125.
69. *Демин И. В.* Образ будущего в оптике консервативного миропонимания // *Образ Родины: содержание, формирование, актуализация. Материалы I Всероссийской научной конференции / под ред. Т. А. Чикаевой. М.: МХПИ, 2016. С. 15-20.*
70. *Дёмин И. В.* Техника и человек в философской концепции Ф. Г. Юнгера // *Человек. Общество. Инклюзия*. 2016. № 3 (27). Ч. 1. С. 40-47.
71. *Дёмин И. В.* Образ будущего в оптике консерватизма и прогрессизма // *Третьи Лемовские чтения: сб. материалов Всероссийской научной конференции с международным участием памяти Станислава Лема / отв. ред. А. Ю. Нестеров. Самара, Изд-во Самар. ун-та, 2016. С. 377-403.*
72. *Дёмин И. В.* Соотношение техники и идеологии в философско-социологических концепциях Ф.-Г. Юнгера и Ю. Хабермаса // *Социодинамика*. 2016. № 11. С. 81-93.
73. *Нестеров А. Ю., Дёмин И. В.* Мифотворчество как структурный момент историописания (История и миф в философской концепции Франка Анкерсмита) // *Вестник Самарской гуманитарной*

- ной академии. Серия «Философия. Филология». 2016. № 2 (20). С. 19-26.
74. Дёмин И. В. Обоснование автономии историописания в философско-исторической концепции Майкла Оукшотта // Альманах современной науки и образования. 2016. № 11 (113). С. 50-52.
75. Дёмин И. В. История и миф в философской концепции Франка Анкерсмита // Альманах современной науки и образования. 2016. № 11 (113). С. 47-49.
76. Дёмин И. В. Историческая идентичность в оптике консервативного миропонимания // Традиция. Религия. Память. Сборник статей и тезисов докладов II Всероссийской научной конференции с международным участием. Липецк: Гравис, 2016. С. 13-17.
77. Демин И. В. Принцип историзма в постметафизическом контексте // Философские науки. 2016. № 12. С. 34-44.
78. Дёмин И. В. Практический и исторический способы соотносённости человека с прошлым в философской концепции Майкла Оукшотта // Вестник Вологодского государственного университета. Серия: Гуманитарные, общественные, педагогические науки. 2017. № 1 (4). С. 27-33.
79. Дёмин И. В. Человек техники: М. Хайдеггер и Ф.-Г. Юнгер об экзистенциальном смысле техники // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. Т. 8. 2017. № 1. С. 116-125.
80. Дёмин И. В. Трактовка исторического опыта в философской концепции Майкла Оукшотта // Философия и методология истории: сб. науч. ст. VII Всероссийской науч. конф., Коломна, 27-28 апреля 2017 г. / отв. ред. С. Г. Калашников. Коломна, ГСГУ, 2017. С. 71-79.
81. Дёмин И. В. Принцип историзма в контексте классической философии истории // Философская мысль. 2017. № 4. С. 84-98.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Дёмин Илья Вячеславович

**СЕМИОТИКА ИСТОРИИ
И ГЕРМЕНЕВТИКА ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА**

Монография

Компьютерная верстка *Дёмин И. В.*

Подписано в печать 10.06.2017

Печать оперативная. Формат 60x84. Усл. печ. л. 17,2.

Тираж 1000 экз.

Издательство Самарской гуманитарной академии
443011, Самара, 8-я Радиальная, 31. E-mail: rio@samgum.ru
Тел.: (846) 926 26 40 (112)

Отпечатано с оригинал-макета
в типографии ООО «Прайм»
443067, Самара, ул. Михаила Сорокина, 15
Тел.: 8 927 201 82 95



**Илья Вячеславович Дёмин – философ, эссеист,
кандидат философских наук,
доцент кафедры философии
Самарского национального исследовательского
университета имени академика С. П. Королёва.
Автор четырёх монографий и более 100 научных статей
по философии истории и истории философии.**

И. В. Дёмин Семиотика истории и герменевтика исторического опыта

Илья Дёмин

Семиотика истории и герменевтика исторического опыта

