

Санкт-Петербургский государственный университет

На правах рукописи

САМЫЛОВ ОЛЕГ ВАЛЕРЬЕВИЧ

**СУДЬБА ИСТОРИЗМА В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ
XIX–XX ВВ.**

Специальность 09.00.03 – история философии

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Санкт-Петербург
2013

Работа выполнена на кафедре истории философии философского факультета
Санкт-Петербургского государственного университета

Научный консультант:

Евлампиев Игорь Иванович,
доктор философских наук, профессор

Официальные оппоненты:

Перцев Александр Владимирович,
доктор философских наук, профессор,
Уральский федеральный университет
им. первого Президента России Б.Н. Ельцина

Дьяков Александр Владимирович,
доктор философских наук, профессор,
Курский государственный университет

Тузов Виктор Васильевич,
доктор философских наук, доцент
Санкт-Петербургский государственный
электротехнический университет
«ЛЭТИ» им. В.И. Ульянова (Ленина)

Ведущая организация:

Санкт-Петербургский академический университет –
научно-образовательный центр нанотехнологий РАН

Защита состоится «___» _____ 2014 г. в ___ часов на заседании совета
Д 212.232.05 по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата
наук, на соискание ученой степени доктора наук при Санкт-Петербургском
государственном университете по адресу:

199034, Санкт-Петербург, ВО, Менделеевская линия, д. 5, ауд. _____

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке им. М. Горького
Санкт-Петербургского государственного университета.

Автореферат разослан «___» _____ 2014 г.

Ученый секретарь

Рукавишников А.Б.

I. Общая характеристика диссертации

Актуальность темы исследования. Вопрос о сущности и значении принципа историзма имеет огромное значение для современной общественной мысли. Проблема смысла истории, ее направленности, ее соотношения с абсолютными ценностями, – все это закономерно становится предметом внимания в гуманитарных науках в кризисную эпоху, называемую эпохой постмодерна.

В этих условиях комплекс проблем, связанных с реконструкцией классической формы принципа историзма, с его судьбой в европейской культуре, а также с особенностями его рецепции в России является чрезвычайно актуальным. Эта реконструкция прежде всего необходима в силу углубляющейся дифференциации различных отраслей социально-гуманитарного познания и усложнения характера их связей с общей теорией исторического процесса. В последние десятилетия в социально-гуманитарных науках происходила критическая переоценка принципов классической рациональности, основанная на сомнениях в универсальности традиционной научной методологии анализа и объяснения закономерностей исторического развития человечества. Данное обстоятельство вызывает необходимость адекватной оценки классической формы историзма и его судьбы в современном мире. Правильная постановка проблемы историзма, новый синтез имеющихся подходов к ее решению, найденных или предвосхищенных в истории гуманитарного знания, будут способствовать решению актуальной задачи построения целостного представления о судьбах европейской цивилизации, ее развитии, ее уникальной роли во всемирной истории. Актуален и вопрос о будущих путях отечественной цивилизации, подразумевающий сохранение ее культурной и национальной идентичности.

Актуальность данного диссертационного исследования для современного социально-гуманитарного познания обусловлена следующими обстоятельствами: во-первых, необходимостью анализа историко-философского измерения основных проблем, связанных с познанием исторической реальности и вызывающих большой интерес у отечественных историков, культурологов, социологов, политологов и иных представителей современной науки об обществе; во-вторых, необходимостью выявления теоретико-методологических оснований различных историософских парадигм, находящих свое выражение в многообразии исследовательских подходов к изучению всемирной истории; в-третьих, потребностями совершенствования собственно исторического познания, необходимостью дальнейшей разработки общей теории исторического процесса в рамках самой исторической науки; в-четвертых, потребностью включения в современную отечественную историко-философскую науку идей и концепций, позволяющих по-новому осмыслить судьбу принципа историзма в европейской интеллектуальной традиции, и, в частности, освободиться от

некоторых идеологически предвзятых оценок; в-пятых, потребностью осмысления тенденций развития российского общества на основе наиболее общих принципов научного исследования истории.

В начале XXI века человечество подошло к рубежу, когда требуется радикальное переосмысление сложившихся форм понимания истоков и общей направленности всемирной истории и новых представлений о значении различных ее этапов. Большинство расхождений и споров по данному поводу связано с тем, что осуществляется сознательная или бессознательная редукция полноты содержания принципа историзма в его классической форме к одному или к нескольким его ограниченным аспектам, в результате чего теряется аутентичность содержания этого принципа. В нашем исследовании это аутентичное содержание принципа историзма понимается не как нечто раз и навсегда данное, а как способность к динамическому изменению. Явившись в XIX веке результатом многовекового философского осмысления истории, классический принцип историзма создал систему базовых принципов для общей оценки всемирной истории, однако он не давал и не мог дать ответов на все многообразные конкретные вопросы, встающие перед нами при попытках осмыслить мировую историю. Поэтому он не только не отрицал возможности видоизменения своих оснований, но даже предполагал такое изменение с ходом истории. Мировоззрение, основанное на принципе историзма, взятом в его полноте, следует рассматривать не как частную форму мировоззрения, но как неустранимый компонент самоидентификации современного человечества, его коллективной ментальности.

В гуманитарных науках наших дней проблема историзма вызывает оживленные дискуссии. Несколько десятилетий назад разные народы могли иметь совершенно различные и даже противоположные представления об историческом прошлом. Теперь один народ может иметь несколько историй, накладывающихся друг на друга, и, как следствие, неоднозначность и неопределенность представлений об историческом прошлом человечества становится все более заметной. Тем не менее, сама эта история одна, у человечества единое прошлое, и оно является общим достоянием. Сегодня, в эпоху глобализации, создание единого образа прошлого становится все более насущной задачей в формировании отношений между государствами, нациями и различными культурами. Только зная прошлое, можно понять настоящее, обосновать легитимность своего государства, дать адекватную оценку претензиям его близких и далеких соседей. В таких условиях идеологическая функция исторического познания возрастает, вступая в противоречие с требованиями научной объективности в познании исторического прошлого.

Поэтому проблема выявления адекватного содержания принципа историзма имеет не только эпистемологическое значение. В диссертации показывается, что многие теоретические проблемы философии истории являются следствием осознанного или неосознанного выбора между

различными образами прошлого – следствием предпочтений, не всегда мотивированных стремлением к чистоте исторического разума. Нельзя отрицать и тот факт, что идеологический по своей природе выбор совершается, в конечном счете, в зависимости от уровня развития исторического знания. Для современной философии истории принцип историзма является ключевым. Его возникновение, формирование и последующее теоретическое развитие определяли характер философско-исторических изысканий на протяжении последних столетий. Многие затруднения, с которыми сталкиваются философско-исторические исследования сегодня, во многом объясняется неоднозначностью трактовок принципа историзма в рамках различных подходов.

Степень разработанности проблемы.

Проблемы историзма достаточно широко рассматривались в отечественной философской и исторической литературе. Теоретические и методологические проблемы исторического познания, проблемы определения содержания принципа историзма исследовались как историками (М.А. Баргом, В.А. Дьяковым, В.А. Ельчаниновым, Б.Г. Могильницким, А.В. Полетаевым, И.М. Савельевой и др.), так и философами (А.В. Гулыгой, К.М. Кантором, Ю.А. Левадой, В.М. Межуевым, В.А. Нехамкиным, Ю.В. Перовым, А.В. Перцевым, А.И. Ракитовым, Н.С. Розовым, Е.М. Сергейчик, Б.Г. Соколовым, В.С. Шмаковым и др.). Следует отметить историко-философские исследования, предметом которых являлся процесс формирования принципа историзма в немецком Просвещении и в философии немецкого романтизма (работы Н.Я. Берковского, Р.М. Габитовой, Р. Гайма, А.В. Гулыги, А.С. Дмитриева, А.И. Неусыхина, М. Пекхема и др.). В отечественной историко-философской науке накоплен значительный опыт в исследовании проблем исторического сознания и принципа историзма в философии Гегеля (работы Ф.А. Горохова, А.В. Гулыги, В.Е. Давидовича, М.Д. Каммари, А.М. Каримского, М.К. Мамардашвили, Ю.К. Мельвиля, Б.М. Парамонова, Т.Х. Рыскалиева и др.). Проблемы историзма, разумеется, исследовались и в связи с изучением идейно-теоретического наследия классического марксизма и неомарксизма (работы В.Ф. Асмуса, М.Н. Грецкого, И.И. Гриценко, Б.А. Грушина, С.И. Дудника, М.А. Кисселя, В.П. Кохановского, С.Н. Мареева, Г.А. Подкорытова, П.Н. Хмылева и др.).

Исследование судьбы принципа историзма в европейской интеллектуальной традиции может найти определенную опору в работах, специально посвященных философии истории В. Дильтея (А.П. Ждановский, Н.С. Кречетова, И.С. Кон, И.И. Орехов и др.), Ф. Ницше (Е.В. Андрианова, Н.И. Кареев, Л.А. Кулыга, А.В. Магун, В.Н. Миронов, В.Ю. Сухачев и др.), К. Ясперса (А.А. Алферов, П.П. Гайденко, К.М. Долгов, Н.В. Мотрошилова и др.), М. Хайдеггера (Н.З. Бросова, А.В. Водолагин, Б.Л. Губман, Р.Р. Кулис, Э.Ю. Соловьев и др.), О. Шпенглера (К.М. Свасьян, Г.М. Тавризян и др.), философии европейского постмодернизма (А.В. Дьяков, Б.Г. Соколов и др.)

Что касается особенностей рецепции принципа историзма в русской культуре и в русском национальном самосознании, то в существующих на эту тему работах, как правило, за русской религиозной философией, в особенности, за софиологическим направлением, признается монополия на формирование исторического сознания (работы А.Л. Андреева, Л.И. Новиковой, И.Н. Сиземской, А.С. Панарина и др.). Очевидно, что исторические факты ставят эту монополию под сомнение, так как помимо осмысления идеи историзма в русской религиозной философии XIX века историческое сознание в России формировалось и в рамках официального исторического дискурса, господствовавшего в академической и школьной среде, а также в художественной литературе. Исследования официальной историографии в настоящее время весьма малочисленны. Не часто встречаются исследования, посвященные анализу философско-исторических идей в русской литературе. Исключением является изучение наследия Льва Толстого (работы В.Ф. Асмуса, В.А. Дьякова, Н.И. Кареева, М.Я. Лазерсона, В.Н. Перцева, М.М. Рубинштейна, С.Я. Лурье и др.). При этом в поле внимания исследователей историзма не часто оказываются Ф.М. Достоевский, А. Белый, А. Блок, М. Волошин, Д. Андреев, В. Хлебников – фигуры, не связанные прямо с научными формами бытования философско-исторических идей.

История академической философии истории, позитивистской социологии истории в России, русской историософии, философии либерализма рассматривается в трудах И.И. Евлампиева, А.Ф. Замалеева, А.В. Малинова, И.Д. Осипова и др.

В последние годы появились исследования, посвященные модификациям принципа историзма в постмодернистской исторической науке (А.Я. Гуревич, Н.Е. Копосов и др.). В этих работах подчеркивается необходимость рассмотрения в качестве объекта исторического познания не только самой исторической реальности, но и фигуры историка, его сознания, наделенного способностью «творить» историю, производя отбор фактов и событий, создавая определенную картину прошлого. Не оспаривая такой подход, но и не соглашаясь с его правомерностью, необходимо подчеркнуть, что новые формы историзма имеют все же имеют тесную связь с классическим историзмом и с его более поздними модификациями.

Принцип историзма имеет свою историю, и эта история уже получила своих хронистов и исследователей (работы Ф. Мейнеке, Э. Трельча и др.) проанализировавших возникновение и развитие принципа историзма до Второй мировой войны. Следует отметить работу современного немецкого философа Г. Шнедельбаха об идее историзме в немецкой философии истории после Гегеля, в которой конспективно представлена логика философско-исторической рефлексии от Л. Ранке и Я. Буркхардта до И. Дройзена и В. Дильтея, академически добротную, но не выходящую за рамки уже получивших распространение констатаций. Отечественные диссертационные

исследования принципа историзма, как правило, ограничиваются рассмотрением его функциональных характеристик (В.В. Деркач, Т.А. Смирнов), или определенных периодов и форм его бытования (Д.П. Давыдов, А.Б. Костин). Таким образом, есть необходимость и предпосылки для историко-философского исследования судьбы принципа историзма в европейской интеллектуальной традиции в целом.

Объектом диссертационного исследования является исторический процесс во всем многообразии его форм, осмысленных в европейской философии и культуре, начиная с эпохи Просвещения и заканчивая современностью.

Предмет и хронологические рамки исследования.

Предметом исследования являются основные концепции историзма в европейской философии истории XVIII–XX столетий, их взаимодействие и развитие.

Цели и задачи исследования.

Целью работы является исследование эволюции содержания идеи историзма как теоретического и методологического основания европейской философии истории XVIII–XX столетий, а также изучение особенностей рецепции идеи историзма в русской культуре. Для достижения этой цели необходимо решить следующие задачи:

- выявить историко-философские и методологические предпосылки формирования принципа историзма в европейской философии истории;
- определить место принципа историзма в немецкой классической философии;
- раскрыть исторические и теоретические основания принципа историзма в марксизме;
- дать критический анализ основных модификаций принципа историзма в западноевропейской философии второй половины XIX – начала XX века;
- выявить особенности рецепции содержания идеи историзма в русской культуре и установить ее связь с формированием русского национального самосознания;
- дать оценку концепциям историзма в философии постмодернизма;
- рассмотреть основные формы современного антиисторизма.

Методологическими основаниями диссертационного исследования выступает системный подход к анализу концепций историзма в европейской философии истории XVIII–XX столетий, основанный на сочетании историко-логического и феноменологического подходов, а также на методе сравнительно-исторического анализа. Теоретической основой исследования выступают работы по методологии исторического познания. В диссертационном исследовании европейская философия истории XVIII–XX столетий рассматривается в контексте современного этапа осмысления всемирной истории и сопоставляется с классической формой историзма, которая нашла свое выражение в философии истории Гегеля и в марксизме.

Новизна исследования состоит в следующем:

1. Осуществлен системный анализ принципа историзма как теоретического и методологического основания европейской философии истории XVIII–XX столетий. Принцип историзма рассматривается в качестве критерия жизнеспособности и актуальности историографических концепций в условиях современной глобализации.

2. На основе проведенного анализа выдвинуты положения, позволяющие объяснить специфику изменений содержания принципа историзма в европейской культуре трех последних столетий.

3. Раскрыты основные историко-культурные тенденции развития русского самосознания, актуализировавшие принцип историзма не только в формах религиозной философии, но и в иных формах.

4. Разработана методология исследования исторических процессов, которая может быть эффективной при изучении специальных проблем в области исторических и культурологических дисциплин.

Положения, выносимые на защиту:

1. Принцип историзма определяется как систематически организованная форма исторического сознания, предполагающая рассмотрение социальной реальности в динамике ее изменения, в закономерном историческом развитии и требующая анализировать многообразные социокультурные феномены в связи с конкретно-историческими условиями их существования. Выделены следующие обязательные элементы классической формы историзма: идея развития, понимаемого как изменение, предполагающее возникновение нового, а также определенную направленность; идея исторической бесконечности, противоречащая представлениям о циклическом круговороте исторических изменений, а также эсхатологическим концепциям конца истории; представление о человеке как субъекте истории, возлагающее на человечество ответственность за все, что происходит в истории и исключающее отношение к человеку как к объекту воздействия каких-либо трансцендентных инстанций; представление об «идеальном обществе», которое должно возникнуть как следствие исторического созидания человека; концепция истории как царства свободы, где будущее является результатом деятельности человека.

2. Античные концепции циклического развития, христианские концепции историзма (Августин Аврелий, Иоахим Флорский), историософские концепции Возрождения (Н. Макиавелли, Дж. Вико) обнаруживают лишь отдельные элементы из числа вышеперечисленных. Эти концепции могут рассматриваться как предпосылки для формирования принципа историзма.

3. Принцип историзма формируется в рамках немецкого романтизма и Просвещения. Первыми его формами были: вселенский историзм И. Гердера, основанный на понимании истории как продолжения развития природы, романтическая идея Фр. Гёльдерлина о двух замкнутых мирах – античности и

европейского мира – одновременный доступ к которым открыт лишь поэтам, учение И. Фихте о пяти эпохах земной жизни человечества, философско-эстетические представления Фр. Шлегеля о развитии человечества от первобытного варварства через прекрасную античность к утонченной культуре современности.

4. Классической формы историзм достигает в философии истории Гегеля, где каждая последующая эпоха развития рассматривается как результат разрешения противоречий, внутренне присущих предшествующей эпохе, а сама история выступает прогрессом в сознании свободы, выражающимся в поступательном движении от восточных деспотий, где свободен один, через античность, где свободны некоторые, к германскому миру, в котором созревают формальные условия для свободы всех.

5. К классической форме необходимо отнести и марксистский историзм, в рамках которого разрешение противоречий определенной исторической эпохи неизбежно выражается в драматической форме, так как марксизм, являясь формой материализма, видит в материальной стороне человеческого бытия основание, существенно ограничивающее свободу исторического творчества человека. Фундаментальным противоречием человеческой предистории является противоречие между сущностным ядром человеческого существования и его отчужденными, овеятыми формами. Гегелевский идеал общества, предоставляющий свободу всем, в марксизме приобретает форму идеала справедливого (коммунистического) общества.

6. Первый опыт критики классического историзма связан с философией жизни В. Дильтея, который, основываясь на разделении «наук о природе» и «наук о духе», полагает, что в феномене всеобъемлющей жизни субъект исторического познания и историческая реальность не могут быть разделены. Историчностью обладает феномен всеобъемлющей жизни, что лишает человека его статуса субъекта истории. В области исторического познания предполагается замена рационального знания герменевтикой, которая нацелена не на раскрытие сущности исторических явлений, а на их описание.

7. Более радикальную форму критика классического историзма приобретает у Ф. Ницше, который, подчиняя рациональное воле к власти, утверждает, что любые целостные представления о прошлом субъективны, так как выражают не столько реальность, сколько стремление к господству. Вследствие этой установки отвергается идея развития в истории (в ее классической интерпретации), а также идея исторической бесконечности. В то же время представление о человеке как субъекте истории гипертрофируются у Ницше до такой степени, что объективное историческое знание становится вообще невозможным. Взамен Ницше выдвигает генеалогию как методологический инструмент, ограниченный в познании любого социокультурного феномена лишь фиксацией его перехода от одного состояния к другому и установлением связи между этими состояниями.

8. В концепциях замкнутых культурно-исторических типов О. Шпенглера и А. Тойнби отвергается представление о единстве человеческой истории, идея развития редуцируется до циклического движения через стадии рождения, роста, расцвета и гибели любой культуры. Идея исторической бесконечности уступает место представлению о частной культурной форме, мыслимой по образцу органических животных и растительных форм. Каждая из этих форм имеет свои законы и свои критерии развития, поэтому понятие «идеального общества» у Шпенглера и Тойнби также утрачивает свой смысл. Концепции замкнутых культурно-исторических типов фактически возвращают историческое сознание к древним концепциям циклического развития человечества.

9. В экзистенциализме история предстает как пространство свободного, ничем не предопределенного выбора, но если у К. Ясперса – это личностный выбор, лежащий в основе выбора человечества, то у М. Хайдеггера – это выбор народом своей судьбы, который должен разделяться и принадлежащим к данному народу индивидом. Таким образом, представления о человеке как субъекте истории и об истории как царстве свободы раскрывают в философии истории экзистенциализма новые аспекты своего содержания. В то же время идея исторического развития утрачивает в экзистенциализме свою объективность: направленность этого развития всегда определяется свободой и субъективностью выбора, а представления об «идеальном обществе» воспринимаются как извне ограничивающие эту свободу и субъективность.

10. Формой редукции классического историзма, парадоксальным образом основанной на философии истории Гегеля, выступает концепция «конца истории» А. Кожева, согласно которой история исчерпывает свое содержание в момент соединения высшего деятельного и высшего мыслящего начал, которые могут олицетворять собой великие исторические личности. Хотя идея «конца истории» явным образом противоречит такому элементу классического историзма, как историческая бесконечность, в неогегельянской философии истории Кожева очевидно стремление вернуться к гегелевскому историзму и соединить его с новыми экзистенциалистскими интерпретациями человека как субъекта истории и истории как той области бытия, где только и может быть осуществлен свободный выбор.

11. Первой формой рецепции идеи историзма в России была официальная историография (В.Н. Татищев, Н.М. Карамзин), представлявшая собой специфическую форму интерпретации исторического прошлого, основанную не на стремлении установить объективную истину, а на особой субъективистской стратегии, предполагающей селекцию исторических фактов и феноменов с целью конструирования определенной картины единого исторического процесса. Показано, что эта идеологически ангажированная форма идеи историзма оказывала весомое влияние на иные формы исторического сознания в русской культуре.

12. Родившаяся в рамках официальной историографии идея особой исторической миссии России получает свое религиозно-философское обоснование в идущей от Вл. Соловьева софиологической историософской традиции. В рамках этой традиции тематизируется «русская идея», основанная на утверждении уникальности исторической судьбы русского народа и его культуры. Софиологическая рецепция таких элементов классического историзма, как идея развития, идея исторической бесконечности и представление о человеке как субъекте истории, ограничивается религиозно-философским представлением о «конце истории». В то же время представление об «идеальном обществе» и об истории как царстве свободы находят свое выражение в неортодоксальном учении о богочеловечестве как о достигаемом в конце истории состоянии общества, которое регулируется исключительно нравственными законами.

13. Другой распространенной формой русского исторического мессианизма в начале XX столетия становится традиция русского литературного мистицизма (А. Белый, М. Волошин, В. Хлебников, Д. Андреев), заимствующего свои построения не только из отечественной софиологии, но и из немецкой классической философии и из традиции оккультизма. Эти разнородные источники предопределили эклектизм данной формы историзма, которая, тем не менее, оказалась весьма удобной для освоения в русской культуре таких элементов классической формы историзма, как идея развития и идея исторической бесконечности. В то же время очевидно, что мистицизм, предполагающий действие в истории сверхъестественных сил, несовместим с представлением о человеке как субъекте истории.

14. В конце XIX – начале XX столетия в русской литературе рождается жанр антиутопии, в рамках которого утверждается негативное восприятие истории и самого принципа историзма, основанное на деконструкции социалистических и либеральных утопических идеалов и демонстрирующее неустранимый антагонизм индивида и социальной машины.

15. Постмодернистские проекты в историографии начинаются с «лингвистического поворота» (Р. Барт, А. Данто), делающего главным объектом исторического познания не саму историческую реальность, а используемый историком язык, и предполагающего лингвистическую критику всей предшествующей историографической западноевропейской традиции.

16. Такой элемент классического историзма как идея развития, а также закономерно вытекающее из нее требование объективности исторического познания окончательно устраняются в попытках построения «метаистории» (Х. Уайт, Ф. Анкерсмит), предлагающей основывать историческое знание на «префигурации» как акте предварительного конституирования исторического объекта. Основным методологическим инструментом становится «историческое воображение», предполагающее использование риторических

приемов, с помощью которых историк должен достигать эффекта правдоподобия.

17. В рамках «истории ментальностей», представленной в первую очередь «школой Анналов» (Л. Февр, М. Блок, Ж. Ле Гофф), а также «микроисторией» (К. Гинзбург, Э. Ла Руа Лядюри), целью исторического познания становится не установление объективной взаимосвязи совокупности фактов и событий, а реконструкция той картины прошлого, которая была дана восприятию людей, живших в ту или иную историческую эпоху. Таким образом, историческое сознание сводится к своеобразию «коллективных ментальностей».

18. Влиятельным течением в историографии постмодерна является генеалогия М. Фуко, настаивающая на необходимости рассматривать любые исторические феномены и события как точки приложения отношений власти и подчинения. Генеалогия Фуко представляет собой разновидность намеренного субъективизма в историческом познании. Закономерным следствием требований генеалогического метода Фуко становится формирование направления «психоистории» (С. Фридлендер), нацеленного на исследование «глубинной памяти» и механизмов вытеснения травматических переживаний, а также появление феминистских интерпретаций истории (Дж. В. Скотт), усматривающих в классическом историзме форму господства в восприятии исторического прошлого интересов мужчин и настаивающих на новом толковании, в котором будет соблюдаться равенство полов.

19. Закономерным следствием попыток создания новой исторической науки являются такие современные формы антиисторизма, как фолк-хистори, ретроальтернативистика и конспирология, отгалкивающиеся от реальных трудностей исторического познания, но заводящие его в тупик.

Теоретическая и научно-практическая значимость диссертационной работы. Проведённое исследование даёт новое осмысление концептуальных основ принципа историзма в европейской философии истории XVIII-XX столетий, позволяет более конкретно реконструировать общую картину его эволюции. Содержащийся в диссертации анализ эволюции принципа историзма способствует преодолению многих стереотипов, связанных с пониманием сущности европейской цивилизации и исторического своеобразия России. Этот анализ позволяет определить принципы объективного исторического мышления, включить в их содержание смысловые характеристики жизнедеятельности современного общества. Представленные в работе теоретические выводы позволяют оценить значение различных подходов и концепций, характерных для европейской философии истории, и лучше понять роль и место исторической науки в социокультурном пространстве прошлого и настоящего.

Диссертационное исследование может использоваться научными работниками, преподавателями, аспирантами, студентами высших учебных

заведений. Материалы диссертации могут найти применение в практике преподавания таких учебных курсов, как всемирная история, отечественная история, политология, социология, культурология, история философии, история русской культуры, а также при разработке спецкурсов по проблемам русской культуры, проблемам современной историографии, проблемам культуры постмодерна, учебно-методических материалов и учебных пособий по названной проблематике.

Апробация исследования.

Материалы авторского исследования были применены в процессе разработки учебных программ и при чтении лекций по курсам «Философия», «Отечественная история», «Всемирная история», «Политология», «Социология». По теме диссертации опубликовано 40 работ общим объемом 45 п. л.

Основные положения и выводы диссертации были представлены в сообщениях на 20 международных и российских научных конференциях, в том числе: на Международной конференции «Возрождение русской религиозно-философской мысли» 22–24 марта 1993 г. Санкт-Петербург; Покровских чтениях «Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. Духовно-нравственная культура как фактор безопасности Российского государства» г. Санкт-Петербург, октябрь 2007 г.; Всероссийской научной конференции с международным участием 16–17 ноября 2010 года «Бренное и вечное: власть и общество в мифологиях модернизации» Великий Новгород; международной научно-практической конференции «Инновационные образовательные технологии в социогуманитарной сфере: история и современность», Санкт-Петербург 24–26 мая 2012 года; всероссийской научно-практической конференции «Изучение истории в системе высшего и среднего профессионального образования Российской Федерации» 25–26 октября 2012 г. Санкт-Петербург; ежегодной международной научно-практической конференции в рамках Дней петербургской философии «Философия информации и коммуникаций: Университет и музей в электронном пространстве». Санкт-Петербург, 17 ноября 2012 г.; межвузовском научно-практическом семинаре «Актуальные проблемы социогуманитарного знания: патриотическое воспитание молодёжи и студентов» 14–15 мая 2013 г. Санкт-Петербург.

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, четырех глав, девятнадцати параграфов, заключения и списка литературы.

II. Основное содержание работы

Во *Введении* обосновывается актуальность темы исследования, проводится оценка степени ее разработанности в современной науке. Исходя из данного анализа, формулируются объект и предмет работы, определяются цели и задачи исследования, обозначаются методологические основы

изучения данной проблематики, обосновывается научная новизна работы, выдвигаются основные положения, выносимые на защиту, определяется теоретическая и практическая значимость диссертации, характеризуется апробация результатов исследования и структура работы.

Первая глава «Принцип историзма: становление классической формы» посвящена решению таких задач, как выявление историко-философских и методологических предпосылок формирования принципа историзма в европейской философии истории, определение роли принципа историзма в немецкой классической философии и раскрытие реальных исторических и теоретических оснований идеи историзма в марксизме.

В первом параграфе первой главы «Характеристика принципа историзма» определяется содержание принципа историзма, рассматриваются историко-философские предпосылки его формирования. Принцип историзма определяется как систематически организованная форма исторического сознания, предполагающая рассмотрение социальной реальности в динамике ее изменения, в закономерном историческом развитии, требующая анализировать многообразные социокультурные феномены в связи с конкретно-историческими условиями их существования. Выделены элементы классической формы историзма: идея развития; идея исторической бесконечности; представление о человеке как субъекте истории; представления об «идеальном обществе»; концепция истории как царства свободы.

В основе представлений об истории лежит *идея развития*, под которым понимается не движение вообще, не любое изменение, но изменение, предполагающее возникновение нового, а также направленность. Историзм не появляется в обществах, где циклические представления являются доминирующими. Представления о циклах имеют прямую связь с природными циклами, на которых основывается аграрное производство. Поэтому аграрные цивилизации, в которых сельскохозяйственное производство является доминирующим, не знают истории.

Второй элемент классической формы историзма – *идея бесконечности* исторического развития. Эта идея не могла играть заметной роли в тех древних обществах, которые опирались на аграрное производство и на представления о циклическом круговороте. Она не могла играть главной роли и в средневековой цивилизации, основной на христианском мировоззрении, где господствовала доктрина конца мира, конца истории и Страшного Суда. Идея бесконечности исторического развития концептуально могла оформиться только после того, как получила концептуальное оформление в философии и науке сама идея бесконечности.

Третий элемент классической формы историзма – понимание роли человека в истории как ключевой. В дохристианских обществах и в средневековой христианской цивилизации человек рассматривался как объект приложения действия сверхчеловеческих сил. Новое понимание утверждает

человека в качестве *субъекта исторического действия*, возлагает на него ответственность за историю.

Четвертый элемент – представления об «идеальном» состоянии общества, к которому история закономерно движется. Эти представления могут приобретать как статический, так и динамический характер, т.е. социальный идеал может быть представлен либо в качестве «идеального» состояния общества, либо как движение, отрицающее наличное состояние. Для классической формы историзма характерно именно второе представление. В философии истории Гегеля критерием поступательного движения истории является мера свободы. От обществ, в которых свобода доступна лишь одному (восточные деспотии), к обществам, в которых свобода является достоянием некоторых (античная демократия), и затем, к такому общественному состоянию, где свобода должна быть достоянием всех. Идеалом марксизма является бесклассовое коммунистическое общество. Важно подчеркнуть, что это «идеальное общество» – не «золотой век» Гесиода и не «республика философов» Платона, т.е. не те идеальные состояния, от которых человечество удаляется или к которым оно должно прийти, чтобы окончательно «замереть» в неподвижности. Речь идет о *новой эпохе исторического развития*, которая отличается тем, что в ней история явит свою подлинную сущность, затемненную в предшествующие эпохи. Именно такие представления являются признаком нового исторического сознания, признаком нового понимания истории.

Пятый элемент принципа историзма является логическим следствием второго и третьего. Если история не имеет заранее установленного конца своего движения, и если главной движущей силой истории является человек, то в истории нет предопределения. Будущее оказывается следствием *свободного выбора человека*, его преобразующей деятельности.

Во втором параграфе первой главы «Предпосылки классической формы историзма» рассматриваются историко-философские предпосылки становления идеи историзма в западноевропейской философии. Рассмотрены наиболее типичные концепции понимания истории, которые являются важными теоретическими и мировоззренческими предпосылками формирования классического историзма. Подчеркивается, что наличие одного или только нескольких из элементов классического историзма еще не означает возникновения его как систематически организованной формы. Античные концепции циклического развития, христианские концепции историзма, историософские концепции Возрождения обнаруживают отдельные вышеперечисленные элементы и еще не основываются на принципе историзма, но могут рассматриваться как предпосылки для его формирования.

В третьем параграфе первой главы «Становление принципа историзма в немецком Просвещении и романтизме» утверждается, что принцип историзма формируется в связи с установлением различия между

историей – Historie (фактологическая данность) и историей – Geschichte (осмысленная связь событий, имеющих конечную цель). Рассматриваются первые формы выражения этого принципа: вселенский историзм Гердера, идея Гёльдерлина о двух замкнутых мирах – античности и европейском мире, представления Шлегеля о развитии человечества от первобытного варварства через прекрасную античность к утонченной культуре современности. Historie – это история, понятая как непосредственная данность, полностью раскрывающая себя на уровне явлений и поэтому доступная описанию. Чтобы приблизиться к истории как науке, необходимо историю понимать как Geschichte, как раскрытие истории на уровне ее смысла, сущности. Сближение Historie и Geschichte означает возвышение исторического до Geschichte (подобно «теофании истории») или снижение теофании до уровня истории (Historie).

Первое отступление от теологического использования Geschichte мы обнаруживаем в философии истории Гердера – это динамическо-пантеистическая концепция бытия с элементами органицизма и гилозоизма, подчеркивающая единство природы и человека. Воззрения Гёльдерлина выводят на первый план равенство человеческого и божественного в грядущем идеальном общественном устройстве. Возникает трехчленная схема исторического существования человека, где первой ступенью является состояние близости к природе, в котором человек не имел еще потребностей; затем следует состояние, в котором равновесие человека и природы нарушается; третье состояние предполагает восстановление гармонии. Главным средством такого восстановления является внутреннее самосовершенствование человека, благодаря чему «совершенное образование» и «чистая простота» совпадают друг с другом.

У Шлегеля обоснование принципиальной антитезы античной и современной культуры строилось на сочетании принципа историзма Гердера и принципа бесконечного линейного развития, который реализуется как поступательное движение к идеалу эстетического совершенства как цели развития любой культуры. Античная культура рассматривается Шлегелем как «эстетический период» в истории человечества, как срединное состояние, с одной стороны которого размещается Восток, с другой – современное общество. Мир мыслится им как процесс живого бесконечного становления мирового Я. Категории «Мы», «Пра-Я», «Противо-Я» и т.д. представляют собой ступени этого становления, в рамках которого Я осознает свою фрагментарность и оторванность от мирового целого и осмысливает возможности восстановления утраченного единства. Осознание таких возможностей выражается в формах философского мировоззрения: эмпиризм, материализм, скептицизм, пантеизм и идеализм. Рассмотрение Шлегелем этих форм как ступеней развития, сменяющих друг друга по мере разрешения свойственных им противоречий, – это историко-философская и

мировоззренческая предпосылка тех развитых форм историзма, которые мы обнаруживаем далее в философии Гегеля.

Четвертый параграф первой главы «Место и роль принципа историзма в системе абсолютного идеализма Гегеля» посвящен анализу классической формы, которой принцип историзма достигает в философии Гегеля. Историческое представляется постепенным самораскрытием духа, вступающего различным способом в отношении к самому себе и к природе. Движение духа и хронологическая последовательность движения истории с самого начала должны соответствовать друг другу. Это соответствие, обычно обозначаемое как единство логического и исторического, и составляет содержание принципа историзма в его классической форме. Формула этого принципа может быть выражена так: история есть непрерывное движение духа в стихии исторического, – духа, опосредующего себя в отношении к самому себе и к своему иному, к природе, и снимающего это опосредование. Благодаря этому отношению к себе самому дух выходит из себя и обращается при этом к себе, что и составляет два необходимых момента его движения. В этом движении, дух покидает себя и оставляет себя существу, т.е. осуществляется. Осуществление мыслится Гегелем как процесс во времени: полагая себя как нечто временное, дух полагает и само время вообще. Опосредование снимается средствами самого же опосредования, в результате чего дух возвращается к себе самому. Именно момент возвращения духа к себе самому, а не его полагание самого себя во времени мы и должны называть историей. Но если для этого возвращения опосредование совершенно необходимо, по крайней мере в качестве того, что снимается, то оно также имеет существенное отношение к процессу истории.

Историзм Гегеля находит свое выражение в анализе познания, так как этот анализ предстает как всестороннее исследование всей системы логических категорий в их становлении и развитии, в их связях и взаимопереходах. Познание изображается Гегелем как процесс восходящего развития, протекающего по своим собственным закономерностям. Принцип историзма у Гегеля связан с проблемой всеобщего взаимодействия, с проблемой всеобщей связи и, что само собой разумеется, с проблемой движения, изменения, развития. Настоящее можно объяснить исходя из прошлого, а прошлое, в свою очередь, может быть понято лишь как ступень в движении к настоящему, то есть, исходя из настоящего. Поэтому у Гегеля важнейшим методологическим принципом исследования любых явлений выступает анализ всей совокупности условий, порождающих то или иное явление и его эволюцию, анализ самого процесса становления и понимание этого явления как момента общей цепи развития. Только такое понимание дает возможность определить содержание данного явления, его характер и его историческую роль.

Среди прочего, принцип историзма, идея закономерности исторического развития применяются Гегелем к анализу историко-

философского процесса, который предстает как процесс закономерной смены объективно обусловленных ступеней развития мышления. Каждая новая ступень не только оказывается более развитой по отношению к предшествующей, но и сохраняет ее в себе в снятом виде, удерживает все положительное в ее содержании.

В философии истории Гегеля субъектом, творящим историю, уже не является божественное провидение, этим субъектом оказывается человеческий разум, бесконечно приближающийся к Абсолюту. Человеческая деятельность становится основой, из которой вырастает исторический процесс, а действия людей представляют собой внешнее выражение их мыслей. Поэтому теперь уже вся история, а не только какие-то ее привилегированные моменты, вроде античности, становится достойным предметом изучения. Всемирно-историческими народами становятся, приобщаясь к абсолютной идее, но в равной мере и великие исторические личности становятся таковыми, когда их деятельность оказывается «озарена» дыханием Абсолюта. Конечная цель исторического процесса характеризуется Гегелем как «царство духа», как эпоха подлинной «свободы собственности и свободы личности». Гегель связывал достижение этой ступени с историческим развитием германского мира. Прусская монархия изображается Гегелем как прообраз будущего, как воплощение принципов свободы и справедливости. Свобода каждого должна возникнуть как результат развития германского мира, так как именно здесь достигается формальное равенство граждан и собственников перед законом.

Принцип историзма, реализуемый в философии Гегеля, таким образом, являет нам все необходимые элементы его классической формы.

Предметом *пятого параграфа первой главы «Классическая форма историзма и марксизм»* является марксистский историзм. Гегель изображал движение всемирной истории как драматическое действие, в котором главным героем является абсолютный дух, а народам отведена роль действующих лиц. Узловым моментом этого движения является достижение максимальной остроты противоречия, характеризующего ту или иную эпоху. Это противоречие составляет содержание трагического конфликта, но он разрешается через взаимное уничтожение борющихся сторон, в более высоком синтезе, осуществляющемся действием свободной индивидуальности.

В марксизме категория абсолюта полностью историзируется, поэтому и связь понятия трагического с принципом историзма приобретает особое значение: с одной стороны, история обнаруживает себя в трагическом, с другой – трагическое составляет саму сущность истории, выявляясь в неустрашимом антагонизме социальных противоречий в обществе. Они трагичны не сами по себе, а как выражение трагической коллизии между исторически необходимым требованием и практической невозможностью его осуществления. Здесь возникают очевидные вопросы: в чем заключается

данное исторически необходимое требование и почему оно теперь практически неосуществимо? Это происходит либо в силу того, что сознание, полностью определяемое прошлыми историческими формами, не может понять новые исторические требования, либо в силу того, что отдельные личности поднимаются до осознания исторической необходимости, но одними лишь индивидуальными усилиями осуществить его не могут. В результате, в классическом марксизме различаются историческая трагедия и трагедия личности. В первом случае перед нами трагедия старого порядка, верящего в свою правомерность и неизбежно погибающего при столкновении с новым. Во втором случае – трагедия нового, на стороне которого есть историческое оправдание, за которым будущее, но на данный момент исторического развития еще нет реальной социальной силы, способной преодолеть тяготение прошлого.

В марксизме философия истории становится феноменологией движения и развития действительного человека в процессе его социальной практической деятельности. К. Маркс полагал необходимым рассматривать исторический процесс как порождение человека человеческим трудом, рассматривать человека и общество как результаты труда. Труд при этом понимается не только как предметно-практическая деятельность, но прежде всего как процесс присвоения человеком своих сущностных сил. Центральным понятием, характеризующим исторический процесс присвоения человеком своих сущностных сил, является в марксизме понятие отчуждения. Человека полностью поглощает трудовой процесс, и в результате этого поглощения человек постепенно перестает быть субъектом труда, а сам труд уже осуществляется не в соответствии с его целями, а как некий отчужденный процесс, цели и задачи которого скрыты от его участников. Драматизм истории проявляется в том, что люди пытаются преодолеть отчуждение, исходя из возможностей одной лишь «надстройки», что заведомо неосуществимо. Остается надежда на коренное, глубинное преобразование условий общественного бытия, надежда на революцию.

Вторая глава диссертации «Модификации принципа историзма в новейшей западноевропейской философии» посвящена критическому анализу основных модификаций принципа историзма в западноевропейской философии второй половины XIX – начала XX века

Предметом **первого параграфа второй главы «Тематизация историчности в "философии жизни" В. Дильтея»** является опыт критики исторического разума в философии жизни В. Дильтея. Философия Дильтея олицетворяет понимание историчности как важнейшей детерминанты человеческого существования. Дух прежде всего историчен, что предопределяет внутреннюю связь различных эпох и типов культур. В диссертации формулируется вывод о том, что роль Дильтея в истории человеческой мысли заключается не в открытии историчности как таковой, а в кардинальном методологическом «шаге», позволяющем на основе

своеобразного осмысления принципа историзма раскрыть новые перспективы развития гуманитарного знания.

Для самого Дильтея историзм скрывал в себе внутреннее противоречие, которое было неизбежным следствием двух предпосылок: во-первых, в предшествующей интеллектуальной традиции понятие «историчность» было связано с характерным для немецкого идеализма консервативно-романтическим пониманием истории, когда историчность выражала собой саму сущность человеческого духа и претендовала на роль фундамента для обоснования всякого знания; во-вторых, для Дильтея было очевидно, что понятие историчности связано с категориями фактичности и индивидуальности, затруднявшими достижение универсальных результатов научного познания. Так, рассматривая традиционные религиозные концепции истории, Дильтей констатирует их ограниченность, поскольку неизменность догматической позиции не допускает культурно-психологическую относительность и изменчивость реальной жизни.

Человек всегда обнаруживает себя уже включенным в историю, его жизнь всегда уже исторична, еще до того, как она может стать предметом познания. Непосредственность историчности, непосредственность включения человека в историческое делает историческое познание совсем иным, так как история предстает уже не как образ прошлого, который требуется тем или иным способом реконструировать, а как неотъемлемый элемент настоящего. Историчность выступает одновременно и как условие жизнедеятельности человека и как ее цель. В этой перспективе прошлое уже лишено той историчности, которая образует подлинную жизнь настоящего и будущего.

У Дильтея жизнь тождественна истории. Этот исходный принцип историзма Дильтея является у него одновременно и исходной предпосылкой критики исторического разума. Спекулятивному подходу в историческом познании Дильтей противопоставляет понимание, а наука о понимании, герменевтика становится у него универсальным методологическим инструментом постижения своеобразия культурно-исторических типов, своеобразия душевных миров. Но герменевтика нацелена не на раскрытие сущности исторических явлений, а на их описание. Историчностью у Дильтея обладает феномен всеобъемлющей жизни, что лишает человека его статуса субъекта истории.

Во *втором параграфе второй главы «Философия истории Ф. Ницше и его генеалогический метод»* рассматривается более радикальная форма критики исторической рациональности, связанная с философией истории Ф. Ницше. Генеалогический метод нигде самим Ницше систематически не описывается, он демонстрируется в виде исторических экскурсов. Ницше связывает генеалогический метод одновременно и с развитием западноевропейской традиции мысли и с ее отрицанием. Внутренним принципом мира становления у Ницше может быть только воля к власти. Эта воля сводится к требованию быть всегда больше себя самого, что в то же

время ведет к требованию разрушать содеянное ради нового деяния, превосходящего прежнее. Эта воля не может иметь какой-то раз и навсегда установленной цели, смысл ее проявлений не в достижении целей, в самом процессе ее проявления. Но воля к власти не может быть простым разрушением предшествующего и действием на пустом месте: принцип экономии сил является условием осуществления воли к власти.

Осуществление воли к власти возможно, согласно Ницше, только как история, при этом генеалогический метод позволяет избежать представления об истории в качестве целостной и замкнутой сюжетной линии. Тем не менее, этот метод позволяет устанавливать причины настоящего, и тем самым определять цели будущего. Применение генеалогического метода изменяет саму сущность исторического, поэтому оно неизбежно наталкивается на прежние, традиционные представления об истории, т.е. генеалогия будет иметь дело с двумя представлениями об истории – с тем, которое преодолевается, и с тем, которое утверждается.

Генеалогия морали становится важнейшим генеалогическим проектом. Описывая происхождение морали, Ницше демонстрирует важнейшую особенность генеалогического подхода: решение проблемы происхождения феномена реализуется как экспликация его скрытой истории. Мораль здесь фактически выступает как синоним метафизики, т.е. синоним всей западноевропейской интеллектуальной традиции, реализовавшей свои возможности и закономерно пришедшей к своему упадку. Поэтому генеалогическое исследование происхождения морали по сути есть критика европейской метафизики, основанной на вере в существование трансцендентного мира. Центральный момент такого рода критики – это осознание того, что сам рассматриваемый феномен есть лишь представление. Но если моральные истины есть лишь представления, то они автоматически лишаются своего ценностно-нормативного и регулятивного значения – в том числе как принципы, определяющие ход истории. Историческое движение возможно лишь как переход от одной ситуации к другой, где предшествующее выступает либо в качестве непосредственной причины последующего, либо в качестве опыта решения определенной проблемы, используемого для осуществлений поступков в настоящем. Ницше видел свою задачу философа в том, чтобы подготовить человека для жизни в таком мире, где абсолютные ценности утрачивают свою власть; и генеалогия морали, как и генеалогия вообще, является условием такого перехода. Ницше выдвигает генеалогический методологический инструмент, ограниченный в познании любого исторического феномена лишь фиксацией его перехода от одного состояния к другому и установлением связи между этими состояниями.

В третьем параграфе второй главы «Теория замкнутых культурно-исторических циклов (О. Шпенглер, А. Тойнби)» показывается, что в концепциях замкнутых культурно-исторических циклов О. Шпенглера и

А. Тойнби отвергается представление о единстве человеческой истории, а принцип историзма утрачивает свою универсальность.

Переосмысление сущности исторического в философии Ницше оказало мощное влияние на целый ряд философско-исторических концепций, в которых главное место отводилось теме «кризиса», и поэтому они давали принципиально новое понимание цели и направленности исторического процесса. Шпенглер полагал, что наука об истории должна руководствоваться теми же методами и приемами познания, что и наука о явлениях жизни. Вживание, созерцание, интуиция, фантазия, едва ли допустимые в научном познании природы, могут играть решающую роль в познании человека и истории. Органицистский подход Шпенглера к истории предполагал, что человеческое общество следует рассматривать подобно любому живому организму, и сама идея особого культурно-исторического типа с характерными для него стадиями зарождения, расцвета, зрелости, упадка и гибели свидетельствует о таком подобии. Шпенглер развивает идеи Ницше о том, что история не может быть наукой, подобной естествознанию, т.е. наукой, которая раскрывает в природе необходимые причинно-следственные взаимосвязи. Принцип причинности, по Шпенглеру, в своей законченной форме характерен лишь для поздних стадий развития культурно-исторического типа.

Линия Шпенглера была продолжена в теории локальных цивилизаций А. Тойнби. Философия истории Тойнби имеет явный религиозный аспект, направленность исторического процесса всегда определяется взаимодействием двух сил – божественного промысла и исторической работы человечества. Через природные, климатические или социально-политические факторы божественный промысел ставит перед человечеством в лице того или иного народа Вызов, на который человечество стремится найти свой Ответ. Этот Ответ в конечном счете всегда имеет целью постижение божественного промысла о человеке. Тойнби считает, что становление цивилизации невозможно объяснить одним лишь географическим или каким-то иным природным фактором, так как цивилизация развивается и в неблагоприятной природной среде. Решающим фактором часто является высоко организованная религия или культура, которые позволяют найти более эффективный Ответ на внешний Вызов. Вызовы же могут исходить как от природной среды, так и от человеческого общества.

Таким образом, и у Шпенглера и у Тойнби уже нет речи о едином историческом процессе и о единстве истоков человеческой истории. Цивилизации локальны, они развиваются в силу собственных, свойственных только им самим закономерностей. Само это развитие является движением по кругу, где за стадиями зарождения и расцвета неизбежно наступают стадии упадка и гибели. Всякая цивилизация в своем культурном многообразии реализует единый принцип, отличный от принципа другой цивилизации. Парадоксально у Шпенглера, дихотомия Вызова и Ответа у Тойнби выражают

принцип каждой цивилизации. Понятие «идеального общества» у Шпенглера и Тойнби утрачивает свой смысл. Концепции замкнутых культурно-исторических типов фактически возвращают историческое сознание к древним концепциям циклического развития человечества.

Четвертый параграф второй главы «Философия истории и немецкий экзистенциализм» посвящен той модификации принципа историзма, которая связана с философией экзистенциализма. Исходный принцип философии истории К. Ясперса – идея единства всемирной истории. Человечество, согласно Ясперсу, имеет единые истоки и единую цель, но эти истоки и эта цель могут быть постигнуты только особой разновидностью веры – не религиозной, а философской. Всемирную историю Ясперс подразделяет на три последовательно сменяющие друг друга стадии: доисторию, историю, мировую историю. Доисторический период включает в себя эпоху становления человека как разумного существа. К этому периоду относится возникновение языка, письменности, формирование рас и народов, становление начал цивилизации. Третий период, период универсальной или всемирной истории начинается с формирующегося в наши дни глобального единства мира и человечества. Первой предпосылкой формирования такого единства были великие географические открытия, но, по существу, начало этой третьей стадии относится к XX в. Если до XX века еще можно было говорить о том, что великие культуры развивались параллельно друг другу, то теперь обнаруживает себя единство мирового целого, вне которого не могут существовать даже самые изолированные цивилизации. Отвергая прежнее теологическое представление об истории вместе с теориями линейного прогресса, Ясперс находит то общее, что объединяет эти, казалось бы, противоположные и даже враждебные друг другу подходы. Этот же общий момент лежит в основе и теории культурно-исторических циклов О. Шпенглера и его последователей. Он заключается в претензии на тотальное, окончательное знание истории, ее законов, ее истоков и конечных целей. Для Ясперса история должна оставаться открытой, незавершенной, иначе историческое будет лишено свободы. Любое справедливое общество в таком случае будет невозможно, так как справедливость без свободы существовать не может.

Философия М. Хайдеггера пронизана, с одной стороны, стремлением к созданию новой концепции бытия, построению фундаментальной онтологии, с другой – стремлением к преодолению метафизики. С этой точки зрения можно сказать, что целью Хайдеггера было создание «постметафизики» как продукта конструктивного отрицания традиции истолкования сущего, основанного на забвении бытия. Ориентация всей западноевропейской мысли на сущее не позволяла ей обратиться к бытию, и актуальной задачей Хайдеггера является разработка альтернативного, некатегориального способа мышления, аналогичного поэтическому мышлению досократиков. Важен тот факт, что укрепившееся в западноевропейской интеллектуальной

традиции истолкование сущего при помощи категорий закономерно привело и к вульгарному пониманию истории. Анализируя это понимание, Хайдеггер отмечает, что историю обычно понимают как «прошедшее» или «происхождение из прошедшего». Обычно предполагается, что то, что «имеет историю», обладает также становлением и развитием, основанным на эпохальных действиях, предопределяющих будущее. История мыслится как связь действий, простирающаяся через прошедшее, настоящее и будущее. Но в любом из этих вариантов истолкования история мыслится не как способ бытия, не онтологически, а как область сущего, т.е. онтически. Хайдеггер в равной степени критикует как идеализм в понимании истории, так и натурализм. В то же время противопоставляемая идеализму и натурализму позитивистская ориентация на факты также неприемлема, поскольку представляет собой плод метафизического мышления, сводящегося в данном случае к внешнему описанию сущего. Задача философии истории, как полагает Хайдеггер, заключается в преодолении метафизики, а не в замене одной ее разновидности другой. Отказавшись от понимания истории через категории субъекта и объекта, Хайдеггер предпринимает феноменологическое конструирование подлинной историчности. «Мировая история» – это не всемирная история в традиционном для западноевропейской философии истории понимании. Это всегда история «мира» какого-то конкретного народа, история его «бытия-в-мире». «Мир» является тем элементом фундаментальной структуры «бытия-в-мире», который и сообщает Dasein его онтологическую определенность, его историчность. Без «мира» нет истории как способа «бытия-в-мире» какого-либо народа или человека. «Мир» является понятием фундаментальной онтологии и не сводится к совокупности эмпирических явлений, к «внутримировому сущему», «мир» – это феномен самообнаруживающегося бытия, это система смыслов. Такие смыслы «предначертаны» народу его языком. В языке народ обретает возможность своего собственного понимания бытия, под которым понимается не мировоззрение и не «коллективное бессознательное» психоаналитиков, а «первично-историческая» структура «бытия-в-мире». В то же время и «историчность» характеризует лишь человеческое существование, «историчность» возникает и воспроизводится лишь в языке. Историчность, временность переживается народом, каждым его поколением, каждым его индивидом как цепь событий, случающихся в «бытии-в-мире». Такого рода события, взятые в единстве избранного народом проекта, осмысливаются как судьба этого народа. Судьба народа не сводится только к его сохранению, она означает его участие в подлинном историческом свершении, в результате которого он становится самим собой. Первый набросок этого избранного народом проекта Хайдеггер усматривал в мифе, данном народу с самого начала его «бытия-в-мире» или созидаемом в историческом мифотворчестве. Господство мифа предопределяет

захваченность народа определенным модусом временности: прошлым (миф о «золотом веке» и его разновидности), настоящим (консервативные мифы с соответствующей апологетикой существующего положения дел) или будущим (любые разновидности утопий). Связь историчности с осуществлением мифа предопределяет вывод Хайдеггера о том, что только целостное «бытие-в-мире» народа можно назвать подлинно историческим, тогда как классы, различные социальные и политические группы, выдающиеся деятели могут играть лишь временную роль в осуществлении избранного народом проекта. Идея исторического развития утрачивает в экзистенциализме свою объективность: направленность этого развития всегда определяется свободой и субъективностью выбора, а представления об «идеальном обществе» воспринимаются как извне ограничивающие эту свободу и субъективность.

Пятый параграф второй главы «Идея "конца истории" (А. Кожев)» посвящен анализу неогегельянской концепции историзма. Особенность представленной А. Кожевным «антропологической» интерпретации Гегеля выражалась, в частности, в том, что акцент ставился на идее «конца истории». Именно тема «конца истории» позволяет установить различия между свойственным Кожеву истолкованием гегелевской философии истории и мыслью самого Гегеля. История, согласно «Феноменологии Духа», представляет собой процесс отчуждения, но отдельный человек не является ни субъектом, ни привилегированным объектом этого процесса, таким субъектом является Дух. У Гегеля процесс отчуждения не «начинается» с человеческой истории, поскольку сама история является отчуждением природы, которая, в свою очередь, есть отчуждение Идеи. Для Гегеля отчуждение тождественно процессу объективации Идеи, и поэтому и начало и «конец» истории не являются, соответственно, ни началом, ни концом самого процесса отчуждения.

В противоположность этому, согласно Кожеву, союз Мыслителя и Властителя завершает историю, но при этом не осуществляет до конца соединение мысли и власти. Согласно Кожеву, не только история философии представляет собой закономерное движение к преодолению этой «последней двойственности», но и сама структура власти изменяется так, что «снятие» этой двойственности становится возможным.

Было бы ошибкой не замечать, что концепция «конца истории», несмотря на оптимистический пафос Кожева, реально обусловлена страхом перед неизвестным будущим и осознанием вполне реальных аспектов цивилизационного сдвига. Хотя идея «конца истории» явным образом противоречит такому элементу классического историзма, как историческая бесконечность, у Кожева очевидно стремление вернуться к гегелевскому историзму и соединить его с новыми экзистенциалистскими интерпретациями человека как субъекта истории и истории как той области бытия, где только и может быть осуществлен свободный выбор.

Третья глава «Идея историзма и ее рецепции в русской культуре» посвящена судьбе идеи историзма в русской культуре. В этой главе рассматриваются четыре вида рецепции историзма: официально-историографическая, религиозно-философская (софиологическая), религиозно-мистическая и антиутопическая.

Первый параграф третьей главы «Принцип историзма и формирование официальной историографии» основывается на утверждении о том, что первой формой рецепции принципа историзма в России явилась официальная историография. Четыре вида рецепции историзма формируются в различных дискурсивных практиках, имеющих различные цели и осуществляющихся через различные стратегии. Формирующийся историко-политический (официальный) историографический дискурс был нужен для укрепления нарождавшейся государственности, которая испытывала внутреннее напряжение в связи с территориальной экспансией. В тот момент, когда политические эмиссары метрополии колонизировали отдаленные территории, создатели официального историографического дискурса колонизировали прошлое. Тот факт, что в лице, например, Татищева обе эти функции совпадают, разумеется, нельзя считать случайным.

Предшествующее состояние раздробленности завершается раньше, чем возникает современная концепция общества, включающая в себя в качестве главного момента идею государства-нации. Поэтому возникает задача реконструирования этой истории предшествующего состояния, задача описания перехода от «стадии дикости» к «стадии цивилизации», олицетворяемой появлением национального государства. История должна стать рассказом о создании современного государства-нации, постоянно повторяемым на языке политических идиом. Решение этой задачи является целью всех представителей официального историографического дискурса.

Второй параграф третьей главы «Принцип историзма в русской религиозной историософии» рассматривает рецепцию историзма, присущую историософской традиции, берущей свое начало в софиологии Вл. Соловьева. Уже у П.Я. Чаадаева мы наблюдаем связь принципа историзма, каким он был разработан в немецкой классической философии, с проблемой исторической судьбы России, с проблемой, которая позднее будет ставиться в рамках «русской идеи». В религиозно-философской традиции русской философии XIX – начала XX века эта связь будет постоянно воспроизводиться. Проблема истории, становится вопросом о том, где пролегает главное различие между Россией и Западом. В религиозной историософии «русская идея» приобретает признаки мессианизма, избранности русского народа, которому суждено решить задачу восстановления изначального христианского единства. Понятая таким образом «русская идея» предполагает не столько углубление в самопознание своих исторических и культурных истоков, сколько перспективу активной исторической деятельности, нацеленной на обретение

нового будущего. В этом отношении, например, идея «народа-богоносца», сформулированная героями Ф.М. Достоевского, имеет немало общего с идеей богочеловечества Вл. Соловьева.

Социальным идеалом Вл. Соловьева выступает общество, регулируемое исключительно законами нравственности, общество, где право становится ненужным. Представления о таком особом типе ментальности являются важным элементом «русской идеи», а, следовательно, и решения вопроса об исторической судьбе России. В целом «русскую идею», в том ее аспекте, который связан с представлениями об особой исторической миссии русской культуры, можно рассматривать как «светский», «мирской» вариант представлений о миссионерском характере российского государства, характерных для рассмотренной в предыдущем параграфе официальной историографии. Отличие между этими двумя видами миссионерства заключается лишь в форме их обоснования, так как, не имея в своем распоряжении силы государственного аппарата, русская историософия разрабатывает многостороннюю аргументацию, заимствуя свои доводы и из отечественной богословской традиции, и из немецкого идеализма, и из средневекового мистицизма.

Третий параграф третьей главы «Оккультно-мистические интерпретации историзма» посвящен традиции русского литературного мистицизма. Мистическим течением, в наибольшей степени повлиявшим на художественную культуру России начала XX столетия, была антропософия Р. Штейнера, отразившаяся в воззрениях М. Волошина и А. Белого. В художественно-мистической рецепции историзма человеческая история предстает как борьба, в которой истинные цели истории недоступны ни одной из борющихся сторон. Человеческая история изображается как составная часть грандиозного космогонического процесса, и именно как моменты, как стороны этого процесса изображаются все традиционные для русской философии истории историософские темы, в частности, проблема особой исторической судьбы России, занимающей промежуточное положение между Востоком и Западом. Если принцип историзма утверждается в европейской философии истории на основе противопоставления истории и природы, то оккультно-мистическая историософия видит в таком разделении лишь ограниченность современного рассудка. Она стремится установить особый мистический закон времени, который мог бы объяснить любые исторические события. На самом деле, если история рассматривается как составная часть космогонического процесса, то тогда она становится фатально предопределенной.

Для русского мессианизма форма, предпочитавшая, главным образом, литературные жанры, оказывается весьма удобной, так как позволяет найти для «русской идеи» еще одно обоснование, обладающее к тому же, при всех своих рациональных изъянах, впечатляющими суггестивными возможностями.

Четвертый параграф третьей главы «Рецепции идеи историзма в русской антиутопии» рассматривает то негативное восприятие историзма, которое рождается в рамках жанра антиутопии. Наиболее яркими примерами антиутопии являются «История одного города» М.Е. Салтыкова-Щедрина и «Чевенгур» А. Платонова. Если сравнивать эту форму рецепции принципа историзма с мистико-окультурной интерпретацией истории, то следует признать, что возможности самого жанра антиутопии обладают не менее могущественными суггестивными инструментами. В то же время возникновение этого жанра позволяет установить одну весьма важную особенность рецепции историзма в русской культуре. Какую бы форму ни принимал мессианизм – форму исключительной роли российского государства или форму религиозной и культурной исключительности русского народа – он остается жизнеспособным лишь до той поры, пока государство и народ мыслятся как единое целое. Как только обнаруживается противоречие между народом и государством, так сразу же почва под идеей мессианизма становится весьма зыбкой. В антиутопии народ изображается как расходный материал, необходимый для нормального функционирования государственного механизма. Идея историзма, характерная для антиутопии, в равной мере противоположна и официальной историографии, и религиозной историософии, и мистическому историзму.

Четвертая глава «Судьба принципа историзма в эпоху постмодерна» содержит анализ важнейших концепций историзма, возникших в эпоху постмодерна.

Первый параграф четвертой главы «"Лингвистический поворот" в историографии и принцип историзма» основан на утверждении, что постмодернистские проекты в историографии начинаются с «лингвистического поворота», делающего первым объектом исторического познания не саму историческую реальность, а используемый историком язык. История – это, в первую очередь, особый, «исторический» язык, и задачей исследователя является определение сущности и особенностей этого языка, определение законов производства исторического дискурса.

Другой аспект «лингвистического поворота» – это понимание истории идей и понятий в качестве ключа к смыслу исторических событий. Внимание историка к специфике исторического языка, к истории понятий и идей не ведет к изменению в понимании сущности исторического, если такой анализ языка или идей понимается как вспомогательный инструментальный для достижения целей исторического познания. Но когда этой «инструментальной» области исторического знания сообщается решающая роль, тогда лингвистический поворот становится «постмодернистским переворотом» в историографии. «Лингвистический поворот» в историографии связан с именами Р. Барта, Х. Уайта, Ф. Анкерсмита, А. Данто и др. Так Р. Барт, исследуя эффект реальности исторического дискурса, сближает характерные для него риторические приемы с аналогичными приемами

литературы «критического реализма». Исторический дискурс, оставаясь лингвистической формой, в силу используемых им риторических приемов оказывается способен преподносить себя в качестве адекватной копии реальности. Как только сила суггестии ослабевает, как только вышеупомянутые риторические приемы обнажаются, исторический дискурс перестает быть именно историческим, так как утрачивает свой идеологический характер. Три жанра исторического повествования – история как метафора, история как метонимия и стратегическая история – предполагают выбор между различными поэтическими тропами, которые определяют форму объективности исторического повествования и форму убедительности, форму суггестивной силы исторического дискурса. Внимание исследователя должно быть сконцентрировано на стиле изложения у того или иного историка, на тех лингвистических механизмах, посредством которых создается его авторское «Я». Так, метафора влечет за собой преобладание репрезентативного стиля, метонимия порождает редуционистские объяснения причинно-следственных связей, синекдоха благоприятствует органистическому видению общества и поиску внутренней психологической связи социальных явлений. Оценивая «лингвистический поворот» в историографии в целом, следует подчеркнуть (помимо негативных) и положительные следствия этого движения. Экспериментирование с повествовательными техниками, заимствуемыми из художественной литературы и кинематографического искусства давало исторической науке возможности расширения арсенала используемых средств выражения. Вместе с тем, попытки ограничить принцип историзма лингвистической спецификой языка были обречены на неудачу.

Второй параграф четвертой главы «Опыт построения метаистории в историографии постмодерна» посвящен постмодернистским попыткам построения «метаистории». Сторонники «лингвистического поворота» хотя и выразили претензию на переосмысление методологических оснований традиционной исторической науки, но так и не предприняли попытки подвергнуть эти основания фундаментальной ревизии. Впервые такая объемная ревизия была осуществлена в книге Х. Уайта «Метаистория».

Согласно Х. Уайту, то, что в настоящее время называют исторической наукой, определяется, во-первых, искусственно созданными правилами историографического дискурса, во-вторых, представлениями о профессии историка, в-третьих, критериями допустимого в исторической науке, которую в определенный момент времени начинают противопоставлять «истории как искусству». Чтобы выявить эти особенности и оценить их роль в структуре исторического познания, исследователь XX столетия должен находиться на определенной дистанции по отношению к «классической» историографии. Отсюда и возникает необходимость создания «метаистории». Прежде чем наложить на исследуемую совокупность фактов какую-либо традиционную

концептуальную схему, историк должен сформировать образ прошлого в качестве мыслимого целого. Этот акт Х. Уайт называет «префигурацией». Под префигурацией здесь понимается конституирование умозрительного объекта восприятия. Именно на этой стадии историческое исследование можно обоснованно сближать с литературным произведением, так как ключевую роль в префигурации мыслимого образа прошлого играют четыре тропа – метафора, метонимия, синекдоха и ирония – лежащие в основании, соответственно, романа, трагедии, комедии и сатиры. Вместе с тем, согласно Х. Уайту, эта лингвистическая сторона не генерирует само историческое знание, оно должно дополняться кропотливой работой с фактами, с источниками. Тем не менее именно владение историческим дискурсом превращает историка в профессионала, позволяет представить ему историю как имеющую свое «начало» и свой «конец», тогда как сами факты всегда фрагментарны, их взаимосвязи бесконечны, и, следуя исключительно этим взаимосвязям, историк никогда не начнет свой рассказ и никогда его не закончит. Именно исторический дискурс генерирует то представление об исторической реальности, без которого сама историческая наука была бы невозможна.

У Ф. Анкерсмита роль «префигурации» также отводится метафоре. Метафора, принятая историком, ограничивает эмпирический материал и сообщает значение только тому его сегменту, который поддается организации, а все, что ей сопротивляется этому, объявляется незначительным и не имеющим отношения к сути вопроса. Это, разумеется, не значит, что исторические факты не имеют никакого значения, но они всегда уступают по силе воздействия метафорическому измерению. Поэтому Анкерсмит рассматривает метафору как автономный инструмент исторического исследования, способный сыграть решающую роль в понимании прошлого. Причем ключевые метафоры всегда присутствовали в историческом знании. Примером такой метафорой является «река времени», которая позволяет историку расположиться над временем и наблюдать историю в целом, находясь как бы вне времени. Все метафоры должны быть подвергнуты критическому анализу на предмет их совместимости с требованием целостности исторического познания.

Вместе с тем, выявление неявных метафор, ранее предопределявших историческое познание, и их критический анализ не означает, что новая историческая наука эпохи постмодерна будет вообще обходиться без метафор. Эта неустранимая метафоричность исторического познания для Анкерсмита вовсе не является препятствием, непреодолимым с точки зрения принципа историзма. Наоборот, Анкерсмит ставит знак равенства между историзмом и эпохой постмодерна, постмодернизм для него и есть радикальный историзм. В эпоху постмодерна подвергаются отрицанию и уничтожающей критике все спекулятивные конструкции в области философии истории, включая системы Вико, Гегеля, Маркса, Шпенглера и

т.д. Это отрицание следует, согласно Анкерсмицу, рассматривать как важнейший шаг к подлинному историзму, исключаящему любое априорное объяснение истории, построенное на редукции ее многообразия к единому абстрактному принципу. Этот же шаг усматривается и в том значении, которое в постмодерне отводится категории различия. Подлинный историзм предполагает понимание исторических форм и эпох как отличающихся друг от друга, а момент их сходства остается на втором плане.

В *третьем параграфе четвертой главы «История ментальностей и задачи новой исторической науки»* речь идет об истории ментальностей как об одном из наиболее влиятельных течений в историографии постмодерна. Задача создания новой исторической науки выходит на первый план и у так называемых «историков ментальностей», наиболее яркими представителями которых можно считать историков школы «Анналов».

Историк, занимающийся ментальностями, работает с неосознанным, с повседневным, с автоматизмами и стереотипами поведения, с наличными аспектами индивидуального сознания. Преимущество ментальностей в том, что они пронизывают всю человеческую жизнь и изменяются очень медленно. Вместе с тем, их изучение позволяло избавиться от безличного объективизма исторического знания и наполняло конкретным содержанием тезис о том, что история есть история людей. Историки ментальности были убеждены, что изучение истории должно быть дополнено изучением представлений людей об исторической реальности. Главным при изучении какой-либо исторической эпохи оказывается не ее объективное значение, не ее место во всемирно-историческом процессе, но тот способ, каким сами люди, жившие в данную эпоху, представляли себе ее сущность. В конечном счете история эпохи оказывается историей ценностей, к которым стремилось то или иное общество, и способов и эталонов достижения этих ценностей. Понятие ценностной ориентации, введенное в историческую науку, позволяет не только учитывать субъективные желания и стремления индивидов, но и цели, преследуемые представителями исторических школ.

Обращение исторического познания к «коллективным ментальностям», к повседневности является следствием той методологической установки, которая была сформулирована еще Шпенглером в его теории замкнутых культурно-исторических типов. Если конечной целью исторического знания является своеобразие той или иной культуры, то и повседневность с характерными деталями быта, и ментальность с характерным отношением к фундаментальным параметрам человеческого существования закономерно становятся важнейшими объектами исторической науки.

Ключевые идеи историков школы «Анналов» нашли свое продолжение в школе микроистории. К. Гинзбург, Э. Ла Руа Ладюри, Н. Земон-Дэвис определили предмет микроистории как совокупность несущественных и незначительных случаев из прошлого, которые где-то произошли и которые в конечном счете и определяют подлинный контекст истории. Микроистория

пытается изобразить прошлое как настоящее или историзировать настоящее. В рамках школы микроистории традиционная сфера основных значений классической исторической науки заменяется сферой маргинальных феноменов и событий, а граница между настоящим и прошлым фактически размывается. Следует отметить, что такого рода новации в исторической науке полностью соответствуют самому духу постмодерна, превратившего историзм в одну из ведущих тем современной философии.

Четвертый параграф четвертой главы «Генеалогия М. Фуко и ее влияние на современную историографию» содержит в себе анализ генеалогического подхода М. Фуко и его влияния на историографию постмодерна. Развивая подход Ницше, Фуко утверждает, что генеалогия, когда она возникает, оказывается противопоставленной традиционному историческому знанию. Задача традиционной исторической науки – описание того, что происходит с каким-либо историческим феноменом, например, с «моралью». Скрытой предпосылкой такого подхода является убеждение, что имеется некое «нечто», с которым случаются разнообразные изменения. Предполагается, что существует и какой-то неизменный носитель всех этих изменений. В генеалогии Ницше нет никакой «морали вообще», с которой могли бы происходить какие-то исторические изменения и которая поэтому могла бы принимать различные формы. Мораль всегда своеобразна, но это своеобразие всегда сводится к способам ее производства, к которым прибегает власть, чтобы обосновать свою незыблемость. Сущностью морали является не «мораль вообще», а власть. В генеалогии власть обретает атрибуты всемогущества и вездесущности, она действует как явно, так и неявно, и именно «неявная» власть, пронизывающая собой все сферы общественной жизни, обладает подлинным могуществом.

Генеалогический метод М. Фуко означал переориентацию историков с явной социальной и политической истории на малозаметные культурные формы жизни, интерпретируемые посредством анализа риторических стратегий. Следует выделить три направления современной историографии, где метод Фуко не только используется, но и приносит плодотворные результаты. Во-первых, это исследования дискурсов (литературных мемуаров, юридических актов, медицинских и психиатрических трактатов и т.п.), возникающих с целью осуществления контроля над семейной жизнью. Второе направление – политическая историография. Историки, вслед за Фуко, рассматривают революции не в качестве государственного переворота, который, казалось бы, должен ослабить государство, а в качестве формы, усиливающей государственную мощь. Значение революции, с такой точки зрения, заключается не столько в социальных конфликтах, сколько в освоении новых методов публичной власти. Третье направление связано с переосмыслением роли женщин в истории. Феминизм в исторической науке с самого начала своего становления связывал себя с авторитетом Фуко. Для историков-феминистов в равной степени непривлекательными оказываются

те подходы к истории женщин, в рамках которых либо пытаются включить эту тему в более широкую область исследований, либо требуют создать на ее основе особую автономную дисциплину. Первый подход хотя и допускает, что голос женщины должен быть услышан, однако заранее размещает его в таком контексте, где он с самого начала рассматривается как подчиненный. Второй подход приводит к тому, что феминизм становится хотя и особым, но маргинальным проектом, не ставящим под сомнение господствующие традиции историографии. Задача заключается не в том, чтобы найти место для истории женщин, но чтобы на основе нового понимания роли женщин в истории осуществить самую широкую реконструкцию привычного нам понимания прошлого.

Пятый параграф четвертой главы «Современные формы антиисторизма» рассматривает закономерные следствия попыток создания новой исторической науки – современные формы антиисторизма: фолк-хистори, ретроальтернативистику и конспирологию. Выделяются следующие характерные признаки сочинений фолк-хистори: во-первых, сюжет строится по законам беллетристики; во-вторых, наукообразие здесь играет роль литературного приема, опровергающего традиционные представления о предмете и рассчитанного на неосведомленного читателя; в-третьих, присутствует стремление к сенсации, которой должно завершаться исследование исторической проблемы; здесь предполагается, что вся историческая наука пребывает в заблуждении и необходима новая модель исторического познания.

Самым продуктивным направлением фолк-хистори является школа «новой хронологии» А.Т. Фоменко. Традиционная история имеет, согласно «новым хронологам», два существенных недостатка: во-первых, опирается на некритически воспринятую хронологию, во-вторых, не учитывает идеологическую ангажированность историков. Предполагается, что данные точных наук имеют преимущество перед историческими сведениями. В доводах новых хронологов необходимо различать их критическую составляющую (частично оправданную) и само объяснение, основанное на тезисе об ошибочности общепринятой хронологии.

Другой формой фолк-хистори является жанр сочинений в рамках «альтернативной истории». В теориях «альтернативной истории» строгое знание (в духе традиционной истории) признается только до «развилки», исходной точки, пока все события альтернативного и реального прошлого строго идентичны – после нее традиционные объяснения полностью отвергаются и предлагаются новые. Альтернативная история в академическом и беллетристическом ее жанрах выглядит как «работа над ошибками» истории.

Альтернативная история представляет собой отражение распространяющихся в научном знании вероятностных моделей познания, которые ранее исторической науке были чужды. Даже при отрицательном

отношении к альтернативной истории нельзя не признать, что эти новые модели обогащают структуру принципа историзма и наделяют саму историческую реальность дополнительными измерениями и объемами.

Конспирология как жанр фолк-истории основана на эксплуатации теории заговоров. В самом общем плане под конспирологией можно понимать совокупность исторических гипотез, с точки зрения которых любое важное для общества событие, как и сам ход истории в целом является результатом заговора какой-то определенной группы людей. Авторы конспирологических теорий рассматривают такие группы как враждебные человечеству. Любые конспирологические концепции могут быть рассмотрены с точки зрения психоанализа, особенно в варианте аналитической психологии К. Юнга. Бессознательное в них – это смутное понимание исторического детерминизма, в своей основе верное, а рациональная надстройка – искаженное гуманистическое представление о человеке как творце истории, выраженное в терминах заговора. Таким образом, в конспирологических концепциях иррационально то, что имеет видимость рационального, а рационально именно их иррациональное обоснование.

Конспирологические концепции нуждаются в такой же расшифровке, как сновидения, мифы, сказки, поскольку они представляют собой форму невроза, но этот невроз имеет коллективный, а не индивидуальный характер, и, кроме того, истинность или ложность этих концепций не имеет особого значения, так как важна степень распространения той или иной «теории заговора». Подобно тому, как сновидение для психоаналитика есть только симптом того, что действительно происходит со сновидцем, так и история для историка этого типа есть лишь свидетельство подлинной, скрытой истории, доступной только взору посвященного. Более того, любое историческое событие есть симптом того, что происходит в настоящем. В этом смысле является ли это событие истинным или ложным, не так уж и важно. Важно, на что это событие указывает, что оно одновременно и скрывает и приоткрывает. Слухи, сплетни, исторические вымыслы обладают для историка не меньшей ценностью, чем реальные факты, так как все это – только свидетельство о происходящем здесь и сейчас, в настоящем.

В *Заключении* диссертации подводятся итоги проведенного научного исследования, формулируются выводы и намечаются некоторые ориентиры для дальнейшей детальной разработки проблемы.

Содержание диссертации представлено автором в следующих публикациях:

Монографии:

1. Самылов О.В. Становление историзма в философии немецкого Просвещения (Иоганн Гердер) СПб.: СПбГУСЭ, 2011. – 160 с. – 11 п.л.

2. Самылов О.В. Принцип историзма в европейской интеллектуальной традиции СПб.: Издательство СПбГУСЭ, 2012.– 211 с. – 14,7 п.л.

Статьи, опубликованные по Перечню ведущих рецензируемых журналов и изданий, рекомендуемых ВАК РФ:

1. Ершов М.Н. Восток и Запад: прежде и теперь (отрывок из книги). (Вступление и публикация О.В. Самылова, комментарий В.В. Совастеева) // Вестник Дальневосточного отделения Российской академии наук. – 1992. – № 3-4. – С. 150–167. – 0,8 п.л.

2. Ершов М.Н. Анти-интеллектуалистическое движение в современной философии (публикация, предисловие, примечания О.В. Самылова) // Философские науки. – 1998. № 2. – С. 66–88. – 1 п.л.

3. Самылов О.В. К вопросу об истоках принципа историзма в немецкой классической философии (Рижский период творчества И.Г. Гердера) // Вестник Мурманского государственного технического университета. Изд-во МГТУ, 2011. Том 14 (2011 г.) № 2. С. –365–369 – 0,5 п.л.

4. Самылов О.В., Симоненко Т.И. Российский опыт взаимодействия власти и образования: к вопросу о значении официального историографического дискурса / Современные исследования социальных проблем. – URL: <http://sisp.nkras.ru/issues/2012/1/Simonenko>. Pdf 0421200132/0079 – 0,8/0,4 п.л.

5. Самылов О.В. Циклические концепции культурно-исторического развития как форма философской апологетики теорий «догоняющей» модернизации // Теория и практика сервиса. Экономика, социальная сфера, технологии №1 (11) 2012. Изд-во СПбГУСЭ, 2012. – С. 86–98. – 0,8 п.л.

6. Самылов О.В. История как драма: к вопросу о формировании принципа историзма // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. №3 (17). 2012. Часть 2. Изд-во Грамота, Тамбов 2012. – С. 159–163. – 0,6 п.л.

7. Самылов О.В. Принцип историзма в историософских концепциях Ф. Гёльдерлина и Ф. Шлегеля // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. №4(18) 2012 Часть 1. Изд-во Грамота, Тамбов, 2012. – С. 169–174. – 0,8 п.л.

8. Самылов О.В. Становление принципа историзма в немецкой классической философии (Кант, Гегель) // Социально-гуманитарные знания. 2012. № 4. – С. 56–67. – 0,8 п.л.

9. Самылов О.В. Идея «конца истории» в неогегельянстве А. Кожева // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. 2012. № 2. – С. 48–51. – 0,6 п.л.

10. Самылов О.В. Принцип историзма в философии В. Дильтея // Социально-гуманитарные знания. 2012. № 5. – С. 69–79. – 0,6 п.л.

11. Самылов О.В. «Альтернативная история» и классическая интерпретация принципа историзма // Социально-гуманитарные знания. 2013. № 1. – С.56–68. – 0,6 п.л.

12. Самылов О.В. Идеи историзма в русской антиутопии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Т. 13. № 2. – С. 154–164. – 0,8 п.л.

13. Самылов О.В. Античность как начало всемирной истории в воззрениях немецких философов XVIII – XIX веков (к проблеме формирования принципа историзма) // Вестник Мурманского государственного технического университета. Изд-во МГТУ, 2013. Том 16 (2013 г.) №2. С. – 367–373. – 0,6 п.л.

14. Самылов О.В. Генеалогический метод М. Фуко и перспективы исторического познания // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Серия 6. 2013. Выпуск 2. С. 21–30. – 0,7 п.л.

15. Самылов О.В. Историсофские искания в русском мистицизме начала XX века // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. № 12 (38) 2013. Изд-во Грамота, Тамбов, 2013. С. 174–178. – 0,5 п.л.

16. Самылов О.В. К вопросу о границах научного познания: историзм против антиисторизма // Теория и практика сервиса. Экономика, социальная сфера, технологии №4 (18) 2013. Изд-во СПбГУСЭ, 2013. – С. 63–69. – 0,7 п.л.

Статьи и тезисы:

1. Самылов О.В. К проблеме историзма И.Г. Гердера // Социально-философские исследования и разработки. – Л.: 1985. Ч. 2. С. 181–185. Рукопись депонирована в ИНИОН АН СССР от 14.03.85. № 19955. – 0,4 п.л.

2. Самылов О.В. О генезисе принципа историзма в системе философского знания // Специфика философского знания и общественная практика. Вып. П. Единство и многообразие философского знания. Тезисы выступлений слушателей VI Всесоюзной школы молодых ученых (Тбилиси, 1986). – М.: 1986. – С. 88–92. – 0,2 п.л.

3. Самылов О.В. Об этапах формирования принципа историзма в истории философии // Социально-философские проблемы общественного развития. – Л.: 1987. Ч.2. Рукопись депонирована в ИНИОН АН СССР от 19.03.87. № 28625 – 0,4 п.л.

4. Самылов О.В. Формирование принципа историзма в истории философии // Философия и мировоззрение. – Л.: 1987, Ч. 2. Рукопись депонирована в ИНИОН АН СССР от 19.03.87. № 29216. – 0,4 п.л.

5. Самылов О.В. Специфика выражения объективного процесса развития в принципе историзма // Материалистическая диалектика и стратегия ускорения. Тезисы региональной научной конференции. – Хабаровск, 1988. – С. 20–22. – 0,2 п.л.

6. Самылов О.В. Человек, природа, культура в философии И.Г. Гердера // Человек, культура, техника. – Владивосток, 1989. Рукопись деп. ИНИОН АН СССР от 20.12.89. № 40500. – 0,5 п.л.

7. Самылов О.В., Савитский А.Л. Проблема воспитания и образования в гуманистической программе И.Г. Гердера // Проблемы перестройки

идеологической работы в ВУЗе. Тезисы докладов и сообщений межвузовской районной научно-практической конференции. Владивосток, 24–25 октября 1989 года. – Владивосток, 1989. – С. 14–17. – 0,3/0,15 п.л.

8. Самылов О.В., Дробышев В.Н. Проблема антиномичности философского знания (историзм или антиисторизм) // Проблемы перестройки идеологической работы в ВУЗе. Тезисы докладов и сообщений межвузовской районной научно-практической конференции. Владивосток, 24–25 октября 1989 года. – Владивосток, 1989. – С. 116–119. – 0,2/0,1 п.л.

9. Самылов О.В., Симоненко Т.И. К определению специфики русского самосознания (размышления над книгой Н. Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма») // Русская идея. Проблемы духовной культуры в философском наследии Н.А. Бердяева: Тезисы докладов и сообщений Пятых философских чтений участников философских (методологических) семинаров (Владивосток, 23–25 октября 1990 года). – Владивосток, 1990. – С. 39–41. – 0,4/0,2 п.л.

10. Самылов О.В. Идея гуманизации исторического пространства в философии И.Г. Гердера // Человек. Гуманизация. Образование. Культур службы быта. Тезисы докладов участников I Всесоюзных Приморских чтений Владивосток 28–31 мая 1990 г. Часть III. Проблемы теоретической подготовки инженерных кадров / Отв. ред. Л.Д. Ерохина. – Владивосток, 1990. – С. 46–48. – 0,2 п.л.

11. Самылов О.В., Савитский А.Л. Онтология Гердера в контексте формирования историзма в новейшей европейской философии // Культура, техника, человек. Диалектика взаимосвязи. Сб. науч. тр. / Отв. ред. В.И. Залуниин. – Владивосток: Изд-во Дальневосточного ун-та, 1991. – С.111–116. – 0,8/0,4 п.л.

12. Самылов О.В., Симоненко Т.И. Особенности народного мирозерцания в свете историософии Николая Бердяева // Брега Тавриды. – 1992. № 5. – С. 144–153. – 0,8/0,4 п.л.

13. Самылов О.В., Симоненко Т.И. Метафизические основы русского мирозерцания // Возрождение русской религиозно-философской мысли. (Материалы Международной конференции 22.03 – 24.03.93 г.). – СПб.: «Глагол» – 1993. – С.64–65. – 0,4/0,2 п.л.

14. Самылов О.В. Матвей Николаевич Ершов. Еще одна страница отечественной философии // М.Н. Ершов. Проблема богопознания в философии Мальбранша. – СПб.: Наука, 2005. – С. 305–328. – 0,6 п.л.

15. Самылов О.В. Феноменология историзма // Актуальные проблемы социогуманитарного знания. Межвузовский сборник научных трудов. Выпуск 2. – СПб.: Издательский Дом «РУССКИЙ ОСТРОВ» 2008. – С. 35–39. – 0,4 п.л.

16. Самылов О.В. О феноменологии историзма // Формирование университетских комплексов – путь стратегического инновационного развития образовательных учреждений. Том III. Сборник научных трудов. Издательство СПбГУСЭ, 2008. – С. 165–168. – 0,4 п.л.

17. Самылов О.В. К специфике неклассического историзма в европейской философии // Актуальные проблемы социогуманитарного знания Межвузовский сборник научных трудов с международным участием. Выпуск 3. – СПб.: Издательский Дом «РУССКИЙ ОСТРОВ» 2009. – С.19–24. – 0,4 п.л.

18. Самылов О.В. Коллизии историзма в XX веке // Актуальные проблемы социогуманитарного знания. Межвузовский сборник научных трудов. Выпуск 4. – СПб.: Издательский Дом «РУССКИЙ ОСТРОВ» 2010. – С.14–19. – 0,3 п.л.

19. Самылов О.В. Репрезентации историзма в европейской философии XX века // Бренное и вечное: власть и общество в мифологиях модернизации. Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием 16–17 ноября 2010 года. Великий Новгород, Издательство Новгородского государственного университета, 2010. – С. 327–331. – 0,4 п.л.

20. Самылов О.В. Идея развития в контексте динамического пантеизма И.Г. Гердера // История философии: традиции и современность. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2011 – С.149–162. – 0,9 п.л.

21. Самылов О.В. Официальный историографический дискурс в системе взаимоотношений власти и образования в России // Инновационные образовательные технологии в социогуманитарной сфере: история и современность. Сборник материалов участников международной научно-практической конференции 24–26 мая 2012 года. – СПб.: Изд-во СПбГУСЭ. – 2012. – С. 61– 64. – 0,5 п.л.

22. Самылов О.В. Принцип историзма в философии немецкого экзистенциализма // Вестник Пермского университета. Философия. Психология Социология. – 2012. № 2. – С. 80–86. – 0,7 п.л.