

# ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ЗАПАДНОГО ИСТОРИОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ

*Лебедев Виктор Эдуардович*, доктор исторических наук, профессор; профессор кафедры истории и социальных технологий Уральского федерального университета им. первого Президента России Б.Н. Ельцина. Екатеринбург, Российская Федерация. E-mail: lebedev\_viktor54@mail.ru

**Аннотация.** Объектом исследования выступает историческое измерение бытия человека в контексте динамики западного мышления. Автор анализирует основные тенденции развития западной историософской мысли. Для изучения проблемы была использована теория исторического познания – историческая эпистемология. На ее основе показано, как ставились и решались фундаментальные вопросы земного существования человека. В частности, вопросы об онтологическом статусе истории («что» истории), о механизмах ее функционирования («как» истории), о ее направлении («куда» истории), о ее единстве и множественности («сколько» историй), о ее пространственно-временной определенности («где» и «когда» истории).

Все многообразие этих вопросов, звучащих в контексте философской рефлексии относительно исторического процесса, сходится, как в фокусе, в постановке проблемы о смысле и цели истории.

Автор приходит к выводу, что теоретические матрицы постижения истории не формулируются нарочито, а обнаруживаются в общественном сознании современной эпохи и применяются для построения содержательных конструкций исторического движения. В соответствии с доминантой общественного сознания той или иной эпохи – в рамках теоретического осмысления истории – возникает своя «господствующая» историософема. Их изучение занимает важное место в теории исторического познания.

**Ключевые слова:** историософия, общественное сознание, историческое пространство и время, историософема, наука.

## 1. ВВЕДЕНИЕ

### 1.1. Постановка проблемы

В истории западного мышления, которое в отличие от восточного обращалось преимущественно не к трансфизическим (метаисторическим), а земным (историческим) проблемам существования человека, прослеживается определенная динамика в постижении истории. Соответствующие модели осмысления истории складывались под влиянием доминанты общественного сознания той или иной эпохи, в рамках которой ставились фундаментальные вопросы исторического бытия человека. Стержнем концептуальной архитектоники новременной историософии являлась теория исторического прогресса. Ее первоначальное осмысление было предпринято древнегреческими мыслителями, софистами. В целом же в античности историософема прогресса была далеко не определяющей мыслительной конструкцией, поскольку история не рассматривалась как онтологическая реальность: бытие прочно связывалось с природой, Космосом, с присущей им циклической ритмикой.

В средние века на место «священного Космоса» древних встает «священная история», уникальность и неповторимость событий которой придавала ценность индивидуальной жизни, побуждая человека активно стремиться к спасению. История приобретала линейный, необратимый характер, не допускающий возврата прошлого и предполагающий «конец времен», «упразднение» истории с наступлением Царства Божьего. Тем не менее «идея истории», возникшая в рамках средневекового христианского мировоззрения, оказалась чрезвычайно важной для развития рационалистического мировосприятия. Рационализм был той мировоззренческой средой, в которой происходила смена фундаментальных оснований философии Нового времени: от трансцендентного Бога к имманентной субстанции.

В качестве концептуальной доминанты новременного историософского дискурса утвердилась парадигма прогресса (Гердер, Тюрго, Кондорсе), что, однако, не означало движения философии истории в сторону теоретического монизма. Она зачастую коррелировалась с другими моделями реконструкции объективной исторической реальности, содержащимися в историософской копилке человечества (концепт циклизма Дж. Вико). И все же преобладающей была доктрина исторического прогресса, которая имела эмпирическую ограниченность. Это приводило к тому, что история при ее постижении утрачивала целостность, единство и смысл.

Заслуга постановки вопроса о прогрессе, отходящей от эмпирических критериев, принадлежит выдающимся представителям немецкой классической философии, начиная с Канта. Они искали критерии прогресса в сфере сознания, в связи с этим вплетали человека не только в эмпирические, но и трансцендентальные события истории. Проблематика истории стала рассматриваться изнутри, с точки зрения субъекта истории – человека, точнее, модификаций его сознания.

### 1.2. Контекст исследования проблемы

Философия XX в. восстала против гипертрофии расщудочности и абстрактного рационализма, несостоятельного перед запросами жизни, акцент стал делаться на нерациональных элементах (ницшеанская «воля к власти», аналогичный ей шелеровский «порыв», «бессознательное» Фрейда, «экзистенция» Хайдеггера, Ясперса, Сартра). Но ее нельзя характеризовать как антимодернистскую, т.е. полностью порывающую с традицией классической философии. Философская ревизия, начавшись с протеста против рационалистической гармонизации мира, была оправданной, так как нацеливалась на защиту жизни. Но коль скоро она шла «войной на уничтожение» разума, весь контекст борьбы менялся – нетрадиционная установка теряла свои

преимущества. Она не преодолевала уплощенность и отвлеченность рационализма, но лишь противопоставляла одному отвлеченному началу другое. Бескомпромиссная борьба против репрессивности разума приводила представителей ряда философских школ к утверждению абсолютной бессмысленности истории, ее враждебности человеку (Франкфуртская школа – Т. Адорно, М. Хоркхаймер, «Новая философия» – Ж.-М. Бенуа, Б.-А. Леви).

Ориентация на радикальный пересмотр философии Нового времени не была единственной. Ей противостояла линия на конструктивное переосмысление традиции философской классики, связанная с осознанием возможности и границ компетенции разума. Конструктивная полемика с представителями классической философии велась неокантианцами (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), неогегельянцами (Р.Дж. Коллингвуд, Б. Кроче), неопозитивистами (Б. Рассел, К. Поппер), неотомистами (Ж. Маритен, Э. Жильсон) и неопротестантами (Р. Нибур, П. Тиллих). Сосуществование двух противоположных ориентаций в западноевропейской философии XX в. является свидетельством того, что она представляет собой философию не анти-, а постмодерна, содержательным ядром которой выступает принципиальный плюрализм.

В результате историософский дискурс современности характеризуется диверсивностью, сосуществованием различных парадигм. Константные, традиционные схемы (историософемы провиденциализма, прогресса, циклизма) сочетаются с нетрадиционными (психоаналитическими, структуралистскими, антропологическими, метаисторическими) матрицами осмысления социально-исторической реальности.

## 2. МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

### 2.1. *Методологические «инструменты» историософии*

В качестве основы методологического описания исторического познания предлагается парадигмальная единица историософии – «историософема».

Дефиниция «историософия» впервые была использована польским философом Августом Чешковским в 1838 г. в его докторской диссертации «Пролегомена к историософии». В ней историософией названа гегелевская концепция мировой истории [3].

Со второй половины XIX в. под историософией понималась идущая от Гегеля традиция постижения исторического процесса. Представлялось, что этот процесс вызван одной главной первопричиной, объективно обусловлен, имеет однонаправленную траекторию движения, гомогенный характер для всего человечества и может быть рационально познаваемым [9]. Данная традиция определялась как классическая философия истории. Она замыкалась «...в пределах стремления выработать общее историческое мирозерцание, понимаемое как философское выяснение принципов самой истории и принципов познания истории» [14: 27].

На рубеже XIX–XX вв. классическая философия истории стала объектом критики со стороны представителей неокантианства, позитивизма, «философии жизни». В ходе критики гегелевского классического типа философии истории сложилась так называемая

критическая философия истории. Ее идейными основоположниками были Г. Зиммель, Г. Риккерт, В. Дильтей. Они считали, что философия истории должна быть свободна от объяснения исторического бытия посредством одной главной первопричины, от претензий на понимание его объективных смыслов. «Современная философия истории, – отмечал последовательный приверженец критической философии истории. Р. Арон, – начинается с отказа от гегельянства» [1: 11].

Критическая философия истории отвергла представления о действии одной главной первопричины в истории, о гомогенном характере исторического процесса, а также и веру в его конечную цель, как априорные конструкции человеческого ума, не имеющие достаточного подтверждения в объективной реальности [20].

Особенно большая роль в разработке нового типа философии принадлежит русским мыслителям рубежа XIX–XX вв. и прежде всего таким, как Н.И. Кареев, Н.А. Бердяев, В.В. Зеньковский.

Н.И. Кареев понимал историософию как учение об общих принципах реконструкции целостного исторического процесса. В ее предмет он включал учения о закономерностях исторического процесса и об общественных идеалах, а так же использовал методы антропологии, социологии и психологии при осмыслении исторического бытия [12]. Данная версия предмета историософии не получила дальнейшего развития в российской философии истории начала XX в. Иную версию историософии предложили Н.А. Бердяев и В.В. Зеньковский.

Для Н.А. Бердяева историософия – это особая мыслительная традиция, особый подход к осмыслению истории, связанный с постановкой определенных вопросов. Его историософия принципиально антропологична и эсхатологична. Центральное место в ней занимает вопрос о трагической диалектике свободного человеческого духа [2].

Согласно трактовке Н.И. Бердяева и В.В. Зеньковского, историософия выступает таким видом философской рефлексии над историей, для которого характерно заострение внимания на проблемах соотношения общеуниверсального и индивидуально-национального в истории, на построении эсхатологических образов будущего [10].

Данная трактовка историософии стала популярной у современных российских историков и философов. При этом в числе ведущих проблем, которые выступают объектом специального анализа, – «русская идея» и оппозиция «Россия – Запад» [7; 11; 17].

### 2.2. *Методологическая позиция автора*

В настоящей статье предлагается одна из версий предметного содержания историософии. Круг основных историософских вопросов определяется следующим образом. Это вопросы – об онтологическом статусе истории («что» истории), о механизмах ее функционирования («как» истории), о ее направлении («куда» истории), о ее единстве и множественности («сколько» истории), о ее пространственно-временной определенности («где» и «когда» истории). Все многообразие этих вопросов, звучащих в контексте философской рефлексии относительно исторического процесса, сходится как в фокусе в постановке проблемы о смысле и цели истории [15: 396].

Особо подчеркивается то, что парадигмальная основа историософии – «историософема» – претерпевала определенные изменения в зависимости от мировоззренческой доминанты той или иной исторической эпохи. В античности господствовала историософема социально-исторической цикличности, в средневековье торжествовала историософема провиденциализма, в Новое время – историософема общественного прогресса, в эпоху постмодерна доминантой общественного сознания служит постклассическая наука, признающая сосуществование рациональных и иррациональных форм духовного опыта, в результате чего сложился историософский алгоритм диверсивности, основанный на корреляции константных, традиционных схем (циклизм, провиденциализм, прогресс) с нетрадиционными (психоаналитическими, структуралистскими, антропологическими) схемами осмысления социально-исторической реальности.

Таким образом, внимание следует фокусировать на существовании различных исторических типов историософии, способов философского осмысления исторического бытия. Возникновение современного, постмодернистского историософского дискурса связывается с интеллектуальным восстанием против рационально прогрессистских общеисторических теорий Нового времени с их ориентацией на целостное, гомогенное видение мира. Ориентация на целостное, завершенное видение мира (глобальные объяснительные схемы) приводила к потере человека как индивида и личности. Смысл всемирной истории оказывался не для него и не о нем.

### 3. РЕЗУЛЬТАТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

#### 3.1. Истоки западного историософского мышления

Современное историософское мышление формируется как результат длительного духовного движения. Стержнем концептуальной архитектуры нововременной историософии являлась теория исторического прогресса. Ее первоначальное осмысление в западной философии было предпринято древнегреческими мыслителями, софистами. В целом же в античности историософема прогресса была далеко не определяющей мыслительной конструкцией, поскольку история не рассматривалась как онтологическая реальность: бытие прочно связывалось с природой, Космосом, с присущей им циклической ритмикой. Воплощением всех высших ценностей – Разума, Добра, Справедливости, Красоты, Гармонии, Порядка выступал живой, не только умопостигаемый, но и чувственно воспринимаемый Космос. Это препятствовало рассмотрению человеческой истории как отличной от природной сферы бытия. Судьба человека как микрокосма и человеческого рода в целом оказывалась в прямой зависимости от процессов, происходящих в макрокосме. Такое мировосприятие утверждало в философии господство циклических концепций.

В средние века на место «священного Космоса» древних встает «священная история», уникальность и неповторимость событий которой придавала ценность индивидуальной жизни, побуждая человека активно стремиться к спасению. История приобретала линейный, необратимый характер, не допускающий возврата прошлого и предполагающий «конец времен».

Постижение смысла истории основывалось на универсальной доктрине божественного промысла, в контексте которой идея прогресса распространялась только на духовную жизнь, ориентированную на спасение, так как наличие божественного промысла влекло за собой «упразднение» истории, ее «прекращение» с наступлением Царства Божьего. Тем не менее «идея истории», возникшая в рамках средневекового христианского мировоззрения, оказалась чрезвычайно важной для развития рационалистического мировосприятия. Представлению о едином Боге (а не множество богов, как в мифологии), создавшем один-единственный мир (а не множество миров), соответствовало и представление об универсальной истории человеческого рода. Очищенная от религиозной оболочки, эта идея послужила исходным пунктом концептуализации всемирной истории и нововременной модели мышления, положив начало собственно философии истории. Кроме того, сформулированная христианской теологией концепция линейной истории сыграла огромную роль в становлении классических историософских теорий общественно-исторического прогресса.

#### 3.2. Формирование современного историософского пространства

Преобразование историософского пространства, связанное с выдвиганием в его центр теории прогресса, обуславливалось тем, что с распадом средневековой миросторической парадигмы на первый план выступала чисто светская система ценностей, проявившаяся в секуляризации взглядов, как на природу, так и на общество. Этому тектоническому сдвигу во многом способствовал «отец новой философии» Декарт (1596–1650), который стремился освободить мир, жизнь людей от тайны и таинственных сил и утвердить веру в неограниченные возможности человеческого разума. Ценность рационального заключалась не в том, что каждый человек наделен разумом, а в том, что разум способен дать ему духовную свободу, привести к постижению сущности мира и его законов, которые могут служить надежной основой преобразования действительности. Именно поэтому рациональность выступала синонимом человеческой активности, самостоятельности, индивидуальной свободы, которая оказывалась не только совместимой с необходимостью, но и собственно познанный необходимостью. Как бы ни понимался разум, он наделялся статусом суверенности и в идеале трактовался как дистанцированный от вещей, как бы со стороны наблюдающий и исследующий их, не детерминированный никакими предпосылками, кроме свойств и характеристик изучаемых объектов.

Рационализм был той мировоззренческой средой, в которой происходила смена фундаментальных оснований философии: от трансцендентного Бога к имманентной субстанции (вечным и неизменным, самодостаточным и самотождественным началам мира). Философский субстанциализм, существовавший минимизируя роль Бога, стремился найти основание всего сущего внутри мира, объяснить мир из него самого. Данная формула субстанциализма отчетливо была выражена Спинозой (1632–1677), отождествлявшим Бога с субстанцией. Бог и субстанция сливались у него в одно понятие. Бог не стоит над природой, не является Творцом вне природы. Он находится прямо в ней как



ее имманентная причина. Спиноза, таким образом, отвергал личного Бога и понимал его как универсальную причину мира. Субстанция неизменна, меняются лишь ее модусы, единичные вещи. При жестко проведенном противопоставлении неизменной сущности (субстанции) и изменчивого существования (модусов) история не могла стать достойным предметом философской мысли: в ней нет существенного, субстанционального.

В противовес учению Спинозы о единой субстанции Лейбниц (1646–1716) утверждал, что субстанций бесконечное множество, которые он именуется монадами (неделимые психические первоэлементы истинно сущего, умопостигаемого мира). Каждая монада имеет «историю», т.е. деятельность монады есть развертывание некоей заложенной в ней программы, изначально гармонизированной Творцом с программами других монад. Согласно закону внутреннего развития монад, каждое последующее ее состояние не может быть тождественным предыдущему. Она содержит в себе как все свое будущее, так и все свое прошлое. Монада Лейбница принесла понятия индивидуальности, связи единичного и общего сознания, универсальности и внутренней необходимости мирового, а вместе с тем и исторического становления. Правда, эти выводы развивались медленно и проявились позже.

Пересмотр философских оснований субстанциализма начался с Канта (1724–1804) – родоначальника немецкой классической философии, у которого впервые предметом изучения становится познающий субъект, а не познаваемая субстанция. В структуре познающего субъекта им особо вычленяется ее трансцендентальная составляющая. Кант назвал свою философию трансцендентальной, поскольку исходил из признания особой ценности для философского знания априорных идей разума, сообщающих целесообразность предмету познания. Трансцендентальность воззрений Канта не лишала их историзма, но обуславливала лишь умозрительное, априорное конструирование философии истории без опоры на эмпирический материал, когда масштабы истории брались не из нее самой, а из разума.

Опираясь на мудрую идею Спинозизма о присутствии универсума в каждой точке его единичной действительности, учение Лейбница о постоянном возвышении следующих собственному внутреннему закону монад и кантовское положение о самопознании разума, Гегель (1770–1831) создал великую теорию динамики исторического бытия [23]. Хотя Гегель отвергал термин «трансцендентальная философия», его учение в целом представляет собой завершение идущего от Канта трансцендентально-философского сознания. В качестве трансцендентального субъекта у Гегеля выступает человеческая история, занявшая место, ранее принадлежавшее субстанции. Субстанция – субъект определяется как саморазвивающаяся, самоподвижная, что позволило Гегелю вывести диалектическое тождество логического и исторического. Завершив пересмотр философского субстанциализма, Гегель пришел к панисторизму. Он подчинил истории не только человека, но и Бога, – Бог стал созданием истории.

Утверждение парадигмы прогресса в качестве концептуальной доминанты нововременного историософского дискурса не означало движения философии истории в сторону теоретического монизма. Она зачастую

коррелировалась с другими моделями реконструкции объективной исторической реальности, содержащимися в историософской копилке человечества.

В определенной степени на выбор тех или иных доктрин как приоритетных влияли конкретно-исторические условия развития различных регионов Европы. В XVII–XVIII вв. новым гравитационным центром европейской экономики и политики стали Англия, Франция, Прирейнская Германия, где в сфере духовных исканий восторжествовала идея абсолютного прогресса, находившая проявление в преклонении перед непрерывным, поступательным историческим развитием. В этих странах, широко охваченных Просвещением, представление о прямолинейном, поступательном движении истории сопровождалось презрением к «темному» прошлому человечества (античности и средневековью). Картезианцы Перро, Фонтенель, Удар де Ла Мот решительно восстали против безусловного авторитета античности и, сравнивая страну Гомера с образованной Францией, находили, что первая похожа на деревню, а ее герои – на грубое простонародье. Древние времена, по их мнению, были дики, безнравственны и полны всевозможных предрассудков. В Италии в этот период угасание культуры Ренессанса и разложение городских республик стали прологом глубокого национального упадка. А просветительское движение в условиях политической раздробленности не было единым, распадалось на отдельные группы, слабо связанные между собой, и осложнялось тем, что здесь власть папского престола ощущалась несравненно сильнее, чем в других католических странах. Такие обстоятельства сделали рационализм на итальянской почве особенно жалким, что отразилось в философии истории признанием идеи лишь относительного прогресса, как у Дж. Вико (1668–1744), который разрабатывал ее в рамках циклической концепции [4]. Его представления о непрерывном развитии человечества не связаны с презрением к древней и средневековой истории: детство человеческого рода им определяется как «вечная прелесть». Более того, на материале античной истории он постигал законы развития социума.

В отличие от итальянского мыслителя Вико, придерживавшегося идеи относительного прогресса, представитель немецкого Просвещения Иоганн Гердер (1744–1803) развивал идею абсолютного прогресса [5]. На формирование взглядов Гердера оказали сильное влияние ранний Кант, Спиноза и Лейбниц.

Историософема абсолютного прогресса Гердера основывалась на том, что историческое развитие имеет восходящий и непрерывный характер, который определяет его направление к максимуму. Человеческое общество представляет собой саморазвивающееся целое, любой элемент которого связан с предыдущим и последующим. Каждый народ использует достижения своих предшественников и подготавливает почву для преемников.

В целом, прогресс в рамках философии истории Просвещения был представлен как эмпирический факт, когда мыслители удовлетворялись внешними показателями прогресса, т.е. показателями свершившихся социокультурных изменений. В рамках эмпирической историософии просветителей были достигнуты существенные результаты в осмыслении объективной исторической реальности: Гердер привнес идею плюрализма и вариантности истории, утверждение

самоценности и самостоятельности всех существовавших и существующих национальных культур; Тюрго и Кондорсе предложили концепцию стадийного развития человечества; Монтескье выдвинул идею совершенствования законов и общественных институтов как фактора исторического движения. Однако эмпирическая ограниченность доктрины прогресса приводила к тому, что история при ее постижении утрачивала целостность, единство, смысл и цель.

Заслуга постановки вопроса о прогрессе, отходящей от эмпирических критериев просветителей, принадлежит выдающимся представителям немецкой классической философии. Они искали критерии прогресса в сфере сознания, в связи с чем вплетали человека не только в эмпирические, но и трансцендентальные события истории. Проблематика истории стала рассматриваться изнутри, с точки зрения субъекта истории (человека), точнее, модификаций его сознания.

Деятельностную концепцию сознания, ключевую в немецкой классической философии, начал разрабатывать Кант. Он, рассматривая структуру сознания, впервые указал на различие между рассудком и разумом. Рассудок, которому доступен только мир опыта, упорядочивает лишь причинно-следственные связи (что было характерно для просветителей) и не способен осуществить всеобъемлющего синтеза или, по терминологии Канта, высшего единства. К такого рода единству можно прийти с помощью разума, которому доступно то, что находится за пределами опыта. Разум – это высшая способность субъекта, которая руководит деятельностью рассудка, ставит перед ним цели. При выделении целеконструирующей функции разума философское осмысление истории необходимо предполагало указание цели человеческой деятельности, цели пребывания человеческого рода в истории – телеологический взгляд на историю [25: 134, 135].

Кант, не отрицая плодотворности принципа эмпирического историзма просветителей, предложил совершенно иной принцип – принцип трансцендентального историзма. В его основе лежала телеологичность взгляда на историю, который определялся кантовским признанием особой ценности априорных идей разума, позволявших достичь наивысшего синтеза при осмыслении истории.

Обращение к телеологизму в рамках трансцендентального историзма вело к объяснению «исторического бессознательного» как феномена несовпадения между целями и результатами исторических действий, на что указывал еще Вико. По Канту, люди, реализуя в истории свои цели, в то же время движутся к неведомой им исторической цели. Данная мысль была подхвачена и развита Шеллингом (1775–1854), у которого в работе «Система трансцендентального идеализма» история конституируется отношениями между безусловным индивидом, с одной стороны, и исторической необходимостью – с другой. Все индивиды наделены свободой воли, и человеческий мир творит осознанно, однако в результате возникает нечто такое, чего никто не замыслил, т.е. нечто неосознанное [8: 89, 91].

Телеологизм, будучи ведущей компонентой трансцендентального историзма, полностью пронизывал историософские построения Гегеля [19]. Все в истории обретает свой смысл только в соотношении с целью – как с общей конечной целью истории, так и со связан-

ными с ней конкретными целями каждого исторического этапа. Цель исторического развития – прогресс духа в сознании свободы.

Параллельно немецкому философско-историческому мышлению развивалось совершенно иное по своему характеру англо-французское позитивистское мышление. Позитивизм отказывался от представлений «немецкой классики» о прогрессе в форме трансцендирующего из самого себя сознания, – представлений, которые строились без всякого обращения к законам природы, и в соответствии с которыми определялось ступенеобразное движение народов как всякий раз индивидуальная конкретизация разума [18: 365, 366]. Вместо гегелевской метафизики спиритуалистического монизма был введен монизм позитивного, т.е. естественнонаучного метода. Отрицались метафизика, априорность и признавался только опыт. Позитивизм в целом вырос из идей англо-французского Просвещения, продолжив также и его идею прогресса как эмпирического факта. Позитивистская философия истории характеризовалась принципиальным социоцентризмом; ведущее место в ней занимала проблема общества.

Наиболее значительной разновидностью радикальной философии прогресса, наряду с позитивизмом в XIX в., являлся марксизм. В историософии К. Маркса прогресс связывался с развитием прежде всего производительных сил.

Несмотря на коренные отличия просветителей, идеалистов, позитивистов и Маркса в конструировании цели исторического развития, их, по существу, объединяло одно: антиципация будущего осуществлялась на основе абстрактно-рационалистических моделей, так как в Новое время доминантой общественного сознания выступала классическая наука, признающая исключительно рациональные формы освоения мира.

Рационалистические общеисторические теории Нового времени, основывавшиеся на концепте прогресса, были направлены на обоснование исключительно идеи единства истории. Идея единства в ее рационалистической интерпретации усматривалась в целенаправленности, закономерности и поступательности всемирно-исторического процесса и вела в конечном итоге к обоснованию единообразия, одинаковости событий и исторических судеб народов [22]. Рационалистическая историософская интенция на гомогенность всеобщей истории была задана философией Декарта, объявившей суверенитет мысли в «*Cogito ergo sum*». Декарт наделял познание человека определенной автономией, что способствовало как бы изыманию его из мира; связь познавательной деятельности человека с миром, в котором он живет, философ если не отрицал, то ею пренебрегал. Результатом этого явилось признание за разумом не только возможности, но и права создавать понятия в отрыве от реальности и ее специфики, создавать условный мир. Из признания участия сознания в конструировании мира явлений родилась его (сознания) нацеленность все переделать и улучшить по правилам логики. Отрыв разума от истории и объявление его некоторой неизменной человеческой природой (субстанцией) обусловили восприятие единства исторического развития как его единообразия и установку на постижение глобального смысла человеческой истории, предполагающего однозначно

предопределенный магистральный путь прогресса. Ориентация на целостное, завершенное видение истории (глобальные объяснительные схемы) приводила к потере человека как индивида и личности. Смысл всемирной истории оказывался не для него и не о нем.

### 3.3. Постмодернистский историософский дискурс

«Возвращение» человека в историю осуществляется в постмодернистской историософии, и заслуга в этом во многом принадлежала основателю феноменологической философии Эдмунду Гуссерлю (1859–1938), несмотря на его безусловную связь с установками Нового времени. В феноменологии нашла выражение переориентация западной философии в вопросе о принципах понимания человеком мира. Именно Гуссерль выступил с утверждением, что в основе всех наших суждений о мире лежит активность выносящих эти суждения субъекта, что мир дан человеку только в актах его душевной жизни, актах его сознания. У Гуссерля содержится иное, по сравнению с классической философией, понимание связи сознания с внешним миром: субъекта гуссерлевской философии интересует не мир, как он есть сам по себе, а смысл и значимость его для субъекта [24]. Философ вводит понятие «феноменологической редукции». Его смысл состоит в имплицитном предположении о том, что мир вокруг нас есть творение нашего сознания. Конечно, внешний мир существует объективно, но для нас он начинает иметь значение только через его осознание. Мир, который мы воспринимаем, становится миром внутри нас. Структурирование мира в нашем сознании невозможно без обращения к повседневным контекстам сознания, поэтому Гуссерль предложил понятие «жизненный мир».

Познающий субъект «возвращался» в историю через повседневную реальность – новое измерение человеческого мира. Обращение к повседневности стало императивом и для философии Гуссерля, искавшей в ней основание рационального, научного сознания, и для «философии жизни» (Ф. Ницше, В. Дильтей), восставшей против репрессивности разума и в целом против традиции классической философии, в которой обоживалась идея субстанциального единства истории. Повышенное внимание к повседневности – признак смены парадигм: классической на постклассическую, постсовременную [13]. Разрушение хрустального замка философских абстракций и вплетение конкретного индивида в эмпирическое кружево повседневности были главной задачей, решаемой в рамках одного из крупнейших и влиятельных философских течений XX в. – экзистенциализма, философии существования (К. Ясперс, М. Хайдеггер), Представители этого направления заимствовали много мыслей из «философии жизни» и феноменологический метод Гуссерля – описание смысла. Идея «экзистенциальной историчности» о включенности человека в поток событий истории приводила к выводу о ее незавершенности, неокончателности. Принципиальная незавершенность истории проецировалась как в прошлое, которое переосмысливается каждый раз по новому, так и в будущее, которое предстает в его вариативности, «открытости» спектру возможностей. Человек не познает смысл истории, существующий вне его, он его конструирует. Наблюдается лишь смена чередующихся смыслов истории. Такой

подход присущ и философской герменевтике, основоположником которой является Х.Г. Гадамер, ученик М. Хайдеггера. Фундаментальную идею герменевтики Гадамер выразил в следующей формуле: истину не может познавать и сообщать кто-то один, процесс поиска смысла («сути дела») неотделим от самопонимания каждого интерпретатора [21]. Согласно экзистенциально-герменевтической установке, человек, включенный в поток событий истории, не способен объективно и в завершенном виде понять ее смысловое содержание. Это, в свою очередь, породило идею множественности смысловых картин прошлого. Таким образом, вместо глобального смысла истории признавался плюрализм ее смысловых интерпретаций.

Средоточие внимания на сущности (едином субстанциальном начале), а не на существовании, все большее перемещение интереса в сферу повседневности – туда, где непосредственно решается судьба человека, было обусловлено кризисным настроением, порожденным Первой мировой войной. В условиях, когда рационально организованная деятельность миллионов людей оказалась направлена на цели уничтожения, важной чертой сдвигов в общественном сознании стало распространение иррационализма – неверия в возможности человеческого разума. До сих пор истину искали у разума, теперь ее стали усматривать в противоположном: в до-сознательном, без-сознательном, подсознательном. К изучению иррациональных форм духовного опыта, наряду с философией существования, обратились психоаналитическая философия, основанная З. Фрейдом, который в комплексах бессознательных мотиваций (стремление к самоутверждению и сексуальные влечения) видел условие не только большинства психических действий человека, но всех исторических событий; и философская антропология М. Шелера с ее антитезой «порыва и духа», где «дух», то, что делает человека человеком, наслаивается на иррациональный стержень, «порыв», выступающий синонимом не только безудержного потока жизни, но также емким обозначением фактического хода истории во всех ее реалиях. Если бы в философии XX в. в связи с восстанием против гипертрофии рассудочности и абстрактного рационализма, несостоятельного перед запросами жизни, акцент делался только на нерациональных элементах (ницшеанская «воля к власти», аналогичный ей шелеровский «порыв», «бессознательное» Фрейда, «экзистенция» Хайдеггера, Ясперса, Сартра), то ее можно было бы охарактеризовать как антимодернистской, т.е. полностью порывающей с традицией классической философии. Философская ревизия, начавшись с протеста против рационалистической гармонизации мира, была оправданной, так как нацеливалась на защиту жизни. Но коль скоро она перерастала в тотальное обличительство и шла «войной на уничтожение» разума, весь контекст борьбы менялся – нетрадиционная установка теряла свои преимущества. Она не преодолевала уплощенность и отвлеченность рационализма, но лишь противопоставляла одному отвлеченному началу другое. Бескомпромиссная борьба против репрессивности разума приводила представителей ряда философских школ к утверждению абсолютной бессмысленности истории, ее враждебности человеку (Франкфуртская школа – Т. Адорно, М. Хоркхаймер, «Новая философия» – Ж.-М. Бенуа, Б.-А. Леви).



Ориентация на радикальный пересмотр философии Нового времени не была единственной. Ей противостояла линия на конструктивное переосмысление традиции философской классики, связанная с осознанием возможности и границ компетенции разума. Конструктивная полемика с представителями классической философии велась неокантианцами (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), неогегельянами (Р.Дж. Коллингвуд, Б. Кроче), неопозитивистами (Б. Рассел, К. Поппер), неотомистами (Ж. Маритен, Э. Жильсон) и неопротестантами (Р. Нибуэр, П. Тиллих) [6]. Сосуществование двух противоположных ориентаций в западноевропейской философии XX в. является свидетельством того, что она представляет собой философию не анти-, а постмодерна, содержательным ядром которой выступает принципиальный плюрализм [16: 187].

#### 4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Историософский дискурс постмодерна также характеризуется диверсивностью, сосуществованием различных парадигм. Константные, традиционные схемы (историософемы провиденциализма, прогресса, циклизма) сочетаются с нетрадиционными (психоаналитическими, структуралистскими, антропологическими) матрицами осмысления социально-исторической

реальности. В последних в качестве предмета исследования выступают либо психология выдающихся лидеров, увлекающих мир в неожиданную плоскость культурного развития (психоанализ), либо инстинктивная природа человека, тяготеющего к тому, чтобы разорвать оковы цивилизации (философская антропология), либо некие, постоянно возобновляемые структуры исторического процесса (структурализм).

В рамках алгоритма диверсивности постмодернистской историософии (корреляции традиционных и нетрадиционных парадигм), предполагающего сопряжение идеи единства с идеей множественности смысловых картин прошлого, открывается возможность связать такие свойства истории, как единство и качественное многообразие (единство в многообразии).

Определенная динамика постижения истории в западной историософии зафиксирована в табл. 1. На основе ее данных отчетливо видно, что теоретические матрицы постижения истории философ не выдумывает нарочито, а обнаруживает в сознании современной ему эпохи и применяет для построения содержательных конструкций исторического движения. В соответствии с доминантой общественного сознания той или иной эпохи – в рамках теоретического осмысления истории – возникает своя «господствующая» историософема.

Таблица 1

Концептуальные модели постижения истории

Модель истории Параметры	Античная модель (IX в. до н.э. – середина V в.)	Средневековая модель (середина V – середина XVII в.)	Нововременная модель (середина XVII – XI в.)	Постмодернистская модель (XX – начало XXI в.)
Доминирующая форма общественного сознания	Значительное влияние мифологии	Религия	Классическая наука, признающая исключительно рациональные формы духовного опыта	Постклассическая наука, признающая сосуществование рациональных и иррациональных форм духовного опыта
Траектория исторического движения	Циклическая модель (циклы как круговорот бесплодных повторений, без качественных изменений)	Линейная модель (движение по восходящей линии: от грехопадения к Царству Небесному)	Линейная модель (движение по восходящей линии: от примитивных к высшим формам социального бытия)	Спиралеобразная модель (движение циклическое, но в конечном итоге – к прогрессу)
Онтологический статус истории	Бытие прочно связывалось с природой, (человек растворял себя в Космосе, а Космос в себе). История не рассматривалась как онтологическая реальность	История обрела онтологический статус, но воспринималась как Священная история, т.е. сфера проявления Бога. Профанная история не рассматривалась как истинное бытие	Утвердился взгляд на историю как самостоятельную область бытия, но она ограничивалась только социо-сферой	История – пересечение двух планов бытия: земного и небесного, мирского и сакрального
Горизонт исторического пространства	Возникла идея всемирной истории лишь как предчувствие единства человечества. Единство мировой истории создавалось ценою его ограничения греко-римским миром (единство – в единичности)	Исключительность греко-римской истории сменилась включением во всемирную историю всех народов без различия этнической принадлежности при условии принятия ими христианства (единство – в его единообразии)	Целенаправленный, закономерный и поступательный всемирно-исторический процесс при одинаковости событий и исторических судеб (единство – в единообразии)	Во всемирной истории синтезируются такие ее свойства как единство и качественное многообразие (единство – в многообразии)
Источник исторического движения	Законы природы, космоса	Божественное провидение	Социальные законы	Взаимодействие факторов био-космо-социосферы и божественной воли

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / LIST OF REFERENCES

1. Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. М.: PER-SE; СПб.: Университетская книга, 2000. 543 с. [Aron R. Favorites: Introduction to the philosophy of history. M.: PER-SE; SPb.: Universitetskaya kniga, 2000. 543 p.]
2. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1997. 177 с. [Berdyayev N.A. The meaning of the story. M.: Mysl', 1997. 177 p.]
3. Бутаков Ю. Историсофии. [Butakov Y. Historiosophy.] URL: <http://pravaya.ru/govern/392/2096> (дата обращения: 12.05.19).
4. Вико Д. Основы новой науки об общей природе наций. М.: РЕФЛ-книжка; Киев: Ирис, 1994. 637 с. [Vico D. Fundamentals of a new science on the general nature of nations. M.: REFL-knizhka; Kiev: Iris, 1994. 637 p.]
5. Гердер И.Г. Идеи философии истории человечества. М.: Наука, 1977. 703 с. [Herder I.G. The ideas of the philosophy of human history. M.: Nauka, 1977. 703 p.]
6. Губман В.Л. Смысл истории. Очерки современных западных концепций. М.: Наука, 1991. 192 с. [Gubman V.L. The meaning of the story. Sketches of modern Western concepts. M.: Nauka, 1991. 192 p.]
7. Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. 1992. № 9. С. 52–60. [Groys B. Search for Russian national identity. *Voprosy filosofii*. 1992. № 9. P. 52–60.]
8. Гулыга А.В. Шеллинг. М.: Соратник, 1994. 316 с. [Gulyga A.V. Schelling. M.: Soratnik, 1994. 316 p.]
9. Гулыга А.В. Гегель. М.: Молодая гвардия, 2008. 263 с. [Gulyga A.V. Hegel. M.: Molodaya gvardiya, 2008. 263 p.]
10. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Л.: ЭГО, 1991. С. 11–30. [Zenkovsky V.V. The history of Russian philosophy. Vol. 1. L.: EGO, 1991. P. 11–30.]
11. Карасев Л.В. Русская идея (символика и смысл). Вопросы философии. 1992. № 8. С. 92–104. [Karasev L.V. Russian idea (symbolism and meaning). *Voprosy filosofii*. 1992. № 8. P. 92–104.]
12. Кареев Н.И. Философия, история и теория прогресса // Очерк истории русской философии: антология. М., 1996. С. 219–233. [Kareev N.I. Philosophy, history and theory of progress // Essay on the history of Russian philosophy: an anthology. M., 1996. P. 219–233.]
13. Козлова Н. Социология повседневной жизни: переоценка ценностей // Общественные науки и современность. 1992. № 3. С. 47–56. [Kozlova N. Sociology of everyday life: reassessment of values. *Obshchestvennyye nauki i sovremennost'*. 1992. № 3. P. 47–56.]
14. Кукарцева М.А., Мегилл А. Философия истории и историология. Грани совпадения // История и современность. 2006. № 2. С. 24–47. [Kukarceva M.A., Megill A. Philosophy of History and Historiology. Verge of coincidence. *Istoriya i sovremennost'*. 2006. № 2. P. 24–47.]
15. Лебедев В.Э. Концептуальные модели осмысления истории в контексте динамики западного мышления // *European Social Science Journal*. 2013. № 8 (35). Т. 2. С. 396–405. [Lebedev V.E. Conceptual models of understanding of history in the context of the dynamics of Western thinking. *European Social Science Journal*. 2013. № 8 (35). Vol. 2. P. 396–405.]
16. Лебедев В.Э. Моделирование истории в динамике восточного и западного мышления. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2014. 200 с. [Lebedev V.E. Modeling history in the dynamics of Eastern and Western thinking. Yekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo un-ta, 2014. 200 p.]
17. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории: курс лекций. М.: Магистр, 1997. 327 с. [Novikova L.I., Sizemskaya I.N. Russian philosophy of history: a course of lectures. M.: Magistr, 1997. 327 p.]
18. Панарин А.С. Философия истории. М.: Гардарики, 1999. 432 с. С. 365, 366. [Panarin A.S. Philosophy of history. M.: Gardariki, 1999. 432 p. P. 365, 366.]
19. Перов Ю.В., Сергеев К.А. Философия истории Гегеля: от субстанции к историчности // Гегель. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 5–53. [Perov Yu.V., Sergeev K.A. The philosophy of history of Hegel: from substance to historicity // Hegel. Lectures on the philosophy of history. SPb.: Nauka, 2000. P. 5–53.]
20. Русакова О.Ф. Историсофия: интерпретация предмета и типология // Научный ежегодник Ин-та философии и права Уральского отд. РАН. 2002. № 3. С. 3–28. [Rusakova O.F. Historiosophy: Interpretation of the Subject and Typology. *Nauchnyy ezhegodnik In-ta filosofii i prava Ural'skogo otd. RAN*. 2002. № 3. P. 3–28.]
21. Сидорцов В.Н. Методология истории: курс лекций. Минск: Изд-во Белорусского ун-та, 2010. 207 с. [Sidortsov V.N. Methodology of history: a course of lectures. Minsk: Izd-vo Belorusskogo un-ta, 2010. 207 p.]
22. Смоленский Н.И. Возможна ли общесторическая теория? // Современная и новейшая история. 1996. № 1. С. 3–17. [Smolensky N.I. Is a general historical theory possible? *Sovremennaya i novejschaya istoriya*. 1996. № 1. P. 3–17.]
23. Трельч Е. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М.: Юрист, 1994. 720 с. [Trel'ch E. Historicism and its problems. The logical problem of the philosophy of history. M.: Yurist, 1994. 720 p.]
24. Хюбшер А. Мыслители нашего времени. Справочник по философии Запада XX века. М., 1994. 312 с. [Hüb-scher A. Thinkers of our time. Handbook of Western Philosophy of the XX century. M., 1994. 312 p.]
25. Шаймухамбетова Г.Б. Гегель и Восток. Принципы подхода. М.: Восточная лит-ра. РАН, 1995. 288 с. [Shaimuhambetova G.B. Hegel and the East. Principles of approach. M.: Vostochnaya lit-ra. RAN, 1995. 288 p.]

ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ РЕКОМЕНДУЕТ СТАТЬЮ ДЛЯ ПУБЛИКАЦИИ

**Личман Борис Васильевич**, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой исторических дисциплин Уральского института экономики, управления и права, Заслуженный работник Высшей школы РФ, член Научно-методического совета по истории министерства образования и науки РФ, проректор Уральского института экономики, управления и права, профессор кафедры теории и истории международных отношений департамента международных отношений Уральского гуманитарного института Уральского федерального университета им. Б.Н. Ельцина (специальность 07.00.02)



## THE THEORETICAL AND METHODOLOGICAL CONCEPTUALIZATION OF THE WESTERN HISTORIOSOPHISTIC THINKING

**Lebedev Viktor Eduardovich**, Doctor of Historical Sciences, Professor; Professor at the Department of History and Social Technologies of the Ural Federal University named after the First President of the Russia B.N. Yeltsin. Yekaterinburg, Russian Federation. E-mail: lebedev\_viktor54@mail.ru

**Abstract.** The object of the research is the historical dimension of human existence in the context of the dynamics of Western thinking. The author analyzes the main trends in the development of Western historiosophical thought. To study the problem was used the theory of historical knowledge – historical epistemology. On its basis it is shown how the fundamental questions of man's earthly existence were raised and resolved. In particular, questions about the ontological status of history (the «what» of the history), about the mechanisms of its functioning (the «how» of the history), about its direction (the «where» of the history), about its unity and multiplicity (the «how much» the history), about its space-time certainty (the «where» and the «when» of the history).

All the diversity of these issues, voiced in the context of philosophical reflection on the historical process, converges, as in focus, in the formulation of the problem of the meaning and purpose of history.

The author comes to the conclusion that the philosopher does not deliberately invent theoretical matrices of history, but discovers an era in his contemporary consciousness and uses them to construct meaningful constructions of the historical movement. In accordance with the dominant social consciousness of a particular epoch – in the framework of the theoretical understanding of history – its own «dominant» historiosophema emerges. Their study occupies an important place in the theory of historical knowledge.

**Key words:** historiosophy, public consciousness, historical space and time, historiosofema, science.

---

---