

## ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ КРИЗИСА ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕФЕРЕНЦИИ (ЧАСТЬ I)

*А.Н. Огнев\**

*ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет  
имени академика С. П. Королёва» (Самарский университет)*

*г. Самара, Россия*

*E-mail: ognev.ssau@mail.ru*

***Аннотация.** Рассматриваются онтогносеологические основания кризиса исторической референции. Показана внутренняя понятийная динамика «субъекта истории» в контексте философских концепций Просвещения, немецкой классики, а также последующих концептуальных рецензий. Предложена системная версия семиозиса исторического субъекта в качестве инвариантной теоретической структуры. Основной акцент исследования сделан на импликациях марксистской концепции советского философа М.А. Лифшица. К рассмотрению предложены содержательные фазы кризиса исторической референции.*

***Ключевые слова:** онтогносеология, бытие, мышление, опосредствование, идеация, тип, конкретный историзм, историческая референция, кризис, абстракция.*

Исторический процесс, мыслимый в качестве реальной незавершенной целостности человеческого праксиса, представляется рассудочному мышлению последовательностью событий, связь между которыми устанавливается на основании значимых аналогий опыта и ценностных антиципаций, образующих устойчивый семиотический комплекс, позволяющий засвидетельствовать способность субъекта к критике того тематического базиса, посредством которого его мотивации идеализируются и создают эффект воспроизводимости избыточных обратных связей. Ипостазирование их фокуса в качестве сюжетного субститута дает процедурную абстракцию «субъекта истории», обналичиваемую в сухом остатке всякого семиозиса, имеющего историческую репутацию, раскрываемую в соответствующих фабулах. Каждая из них на свой лад организует модельную ситуацию, в которой востребована мобилизация ультимативного пафоса, по показаниям иллюкутивного фатума каждая фабула исполнима в той мере, в какой в ней освидетельствуется тривиальный сигнификативный дуализм языкового знака: аналогии опыта и ценно-

---

\* Огнев Александр Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии.

стные антиципации воспроизводят коллизию семиотической билатеральности, в которой функционалы означающего и означаемого инвертируются. Исторический субъект сознается в качестве носителя процессуальной инициативы в той мере, в какой он сознает себя действующим в ситуации кризиса, знаменующего утрату тех его оснований, для которых у него была заготовлена легенда естественного генезиса. Критика в качестве логоса кризиса позволяет установить границы, в которых субъект истории демонстрирует свою вмняемость тем, что различает денотативные и коннотативные значения, конструируя дистинктивные образования, наделяемые «историческим смыслом». Исторический субъект оказывается несостоятельным, когда он перестает производить подобные семиотические акции, но фактически этот момент никогда не переживается им непосредственно, а только депонируется в фиктивных эйдетиках, призванных объяснить его ситуативную дефицитарность. Исторический субъект способен внушать чувство собственной реальности только тогда, когда его можно мыслить в качестве гаранта универсальных коннотаций, а для этого исторический смысл должен иметь положительные сальдо, но это, скорее, цель верифицируемого исторического активизма, нежели его подлинная предпосылка, имеющая предметный эквивалент.

Этот парадокс составляет содержательную сторону философии истории, будучи для нее источником коммуникативного динамизма, *toto genere* отличным от тех формализаций, посредством которых субъект истории позиционируется в качестве нормотворческой инстанции, несводимой ни к каким номотетическим объяснениям. Если бы содержательная сторона истории была формализуемой без остатка, то не существовало бы и кризиса исторической референции, в котором исторический субъект практикует силу своих ценностно-значимых суггестий, обретающих в тех или иных исторических дилеммах мировоззренческий смысл, тематизируемый в качестве оптимистических, пессимистических, цинических и нигилистических доктрин. Приверженцы исторического активизма, оказывающиеся бессознательными диалектическими агентами субъекта истории, приписывают ему идеологическую непогрешимость в надежде на то, что он не просто легализует ту фабулу, в которой они востребованы, а сделает ее предпочтительной предпосылкой исторического сюжета. Этой позиции противостоит установка исторических квиетистов, видящих в любом активизме обстоятельство, в котором исторический сюжет профанируется до полной потери в деталях, трактуемых номотетически. Квиетисты усматривают в любых прецедентах исторического активизма заблуждение, искажающее сущность исторического субъекта, что мешает им правильно понять преимущества собственной установки, дающей им шанс

отнестись к историческому субъекту безоценочно. Суть же исторического активизма никогда не проявляется в титульной исторической задаче, поскольку последняя оказывается для него парафразом способности исторического субъекта не к заблуждению, а к сознательной лжи. Последняя заключает в себе либо сокрытие, либо искажение рентной информации, обладающей критической значимостью для исторического субъекта. Именно тут разыгрывается драма кризиса исторической референции, относительно которой приверженцы исторического активизма практикуют поведенческие ритуализмы и своеобразный «посвятительный» жаргон, насаждаемый в качестве канона рефлексии, согласно которому «канонична» всякая мистификация реальных оснований, если она придает каким-либо ценностям аквизитам субъекта статус сверхценной идеи, позволяющей практиковать самосохранение исторического субъекта как *mysterium magnum*. На этом основываются как прагматические санкции историзма, так и его апеллятивы, совокупность которых тематизируется в качестве легенды сотериологического анамнезиса. Ложь во имя спасения исторического субъекта претендует на статус единоспасающей истины, которой нет в той мере, в какой она практикуется *bona fide* в качестве источника права.

Адепты философии истории утверждают, что нет иного разума, кроме исторического. Если бы это соответствовало действительности, то между исторической длительностью и демонстративной топикой логицизма не было бы противоречия. Можно было бы по своему усмотрению переходить от одного к другому, полагая обратимыми как инициативы, направленные на историзацию самой логики, так и начинания, имеющие своей целью «образумить» историю, подчинив ее интродукции, кодифицирующему мыслимости субъекта истории. Весьма вероятно, что в философии истории есть место разуму, но не такому, который может позволить себе безнаказанно насаждать мистерии по поводу собственных проходных синсемантических фикций. Кризис исторической референции свидетельствует о том, что история обнаруживает собой дефензивных стратегий исторического субъекта, являя дефицитарность всех без исключения типологически значимых образований на сущностном уровне. Адепту философии истории очень хочется, чтобы в области существования могло состояться нечто, что не просто обеспечило бы историческому субъекту мировоззренческий профицит, но и восполнило бы его эссенциальную дефицитарность. Это ожидание, однако, принадлежит к числу тех иллюзий, поддержание которых обходится в теории значительно дороже, чем практический отказ от них. Эссенциальный хиатус невозможно исцелить посредством экзистенциального плацебо. Реакцией несчастного сознания на эту

крайне неприятную истину могут стать как антиисторические, так и контристорические тенденции, свидетельствующие о «травме рождения» семиозиса исторического субъекта, которая практически воспроизводится как *ressatum originale* в мотивационном базисе при актуализации его узуальных детерминативов. Антиисторизм сводится к замалчиванию безостаточной разрешимости истории либо в природу под легендой материального единства мира, либо в спиритуалистическую абстракцию, воспроизводящую тот или иной догматико-теологический рецидив. В этом случае история оказывается парафразом внеисторической мысли, которая предстает в качестве инобытийной копии оригинала, принципиально находящегося вне области онтологических разрешимостей. В пределе антиисторизм требует либо материалистического низведения субъекта истории к факторам его генезиса (посредством чего он ставится ниже определений той «природы», от которой он сепарируется в качестве условной антитезы), либо такой метафизической возгонки понятий, при которой исчезает *fundamentum divisionis* для релевантных форм проявления (*Erscheinungsformen*) исторического субъекта. В контристорических инициативах реальной типологии субъекта противопоставляются ситуативные агенты, заключающие в себе стимул к его регрессивной (по канонам традиции) или к его прогрессивной (по утопическому рецепту) идеализации, возносящей его над «случайностью» содержания по показаниям интуибельной достоверности его *in se* превращенной формы. Попытки ускорить или замедлить ход истории обусловлены в конечном итоге стремлением продлить идеалистическое очарование бессущностного существования в границах инфантильной игры в понятия, саморазрушающееся при первой же попытке привести контристорический дефиниендум к операциональному единообразию, востребованному постулатом нормального субъекта, обладающего прагматическими санкциями. В острой фазе кризиса исторической референции антиисторизм кредитует контристорические инициативы, а в хронической – контристорические начинания предполагают инвестиции в антиисторический проект.

Можно интерпретировать эти противоречия прагматически, трактуя их как неожиданные «превратности метода», интересные только в казуистическом отношении. Предполагается, что метод как таковой непогрешим, но реальность в целом до его адекватного применения еще не доросла. К этой аргументации эзоповой лисы прибегают всякий раз, когда выясняется, что при репетиционном исполнении пари Паскаля ставки были сделаны неверно и за исторический субъект принималась фикция из числа четырех бэконовских идиологов. В этом случае философия истории превращается в разговорник эзо-

пова языка, на котором несчастное сознание пытается поучать того, кому оно в очередной раз проиграло. Подобная коллизия возникает, в частности, когда «общественному бытию» приписывается объективность, а «общественное сознание» трактуется как субъект, тогда как истина состоит в противоположном. Единство бытия и мышления условно не в том смысле, что его можно инсценировать и имитировать по своему произволу (по особому внушению свыше или по крайнему разумению человеческому), а в том, что оно как таковое составляет *conditio sine qua non* исторического субъекта, в суггестиях которого оно присутствует *in abstracto*, требуя для себя демонстративного предметного контекста *in concreto*. Только там, где этот предметный контекст концентрируется в истинном фокусе своего опосредствования (*Vermittlung*), становятся возможными ценностные вердикты упомянутого исторического субъекта, мировоззренческий смысл которых действителен в той мере, в какой сама фокусировка приведена *lege artis*. В мнимом фокусе в этой ситуации локализируются абстракции, не имеющие самостоятельного существования вне квалифицированной исторической длительности, но в своей совокупности только замещающие привативные аспекты исторического субъекта, которые таковы для человеческих оценок в силу того, что в оценочных суждениях задействуются снятые формы прецедентов *principii individuationis*. В сущности, только тут и уместна пресловутая «негативная диалектика», притязания которой должны быть ограничены в теории постулатом конкретного историзма, а на практике – дискретностью исторической задачи. Из сказанного становится очевидным, что мнимый фокус невозможен без фокуса истинного опосредствования (*die wahre Mitte*). В ситуации кризиса исторической референции все обстоит иначе: мир видится иррационально-расфокусированным, поскольку сам исторический субъект влачит диффузное существование в качестве эпифеномена средовых эффектов, которым приписывается либо прямую субстанциальность, либо некий превратно-объективированный субстратный статус. Необходимо *eo ipso* отличать онтогносеологические основания реальности семиозиса исторического субъекта от его литературной биографии, изобилующей метаморфозами его идеалистических репутаций, включая материализации его диалектического агента.

Литературная биография исторического субъекта начинается в эпоху Просвещения с разграничения божественной, героической и человеческой истории, которое предпринял Дж. Вико. Хотя различия эти применительно к историческому субъекту переживаются хронологически, мыслятся они сообразно топологическим дистрикциям, устанавливающим по эффекту гетерохронности разные степени отчужденности человека от той истории, в кото-

рую он вовлечен, быть может, вопреки его воле, но которую он может наделять критической значимостью, если приведет эту волю в соответствие с оптимумом достижимой интуитивной конкретизации. Дж. Вико учил: «Провидение правильно установило вещи человеческие, вложив в человеческий ум прежде Топику, чем Критику, так как сначала нужно знать вещи, а потом уже судить о них» [1, с. 192]. Сначала возникает конфигурация «естественных» мест, относительно которой субъект может практиковать свою историческую длительность, а уж только по мере изживания иллюзии «естественности» данной ему топологической конфигурации он может судить о том, что именно обладает для него критической значимостью, требуя прагматической санкции для осуществления инициатив, несущих в себе некий исторический смысл. В викианском контексте провиденциализм остается привативной превращенной формой естественного закона, адекватной границам человеческой сущности. Именно внутри этих границ возникает та историческая реальность, которая порождает метафизические формы своей идеализации в качестве эскапистских тропов, позволяющих создать условную размерность для длительности исторического субъекта, чьи суждения обусловлены диспозитивностью свойств, образующих его собственный признак (*proprium*). Эту мысль подхватывает И.Г. Гердер, рассуждавший о роли языка в очеловечивании действительности, имеющей для субъекта исторический смысл: «Язык утверждал законы, связывал роды; лишь благодаря языку стала возможной история человечества с передаваемыми по наследству представлениями сердца и души» [2, с. 236]. Семиозис исторического субъекта *eo ipso* невозможен вне языка, поскольку именно он является как фактором сохранения опыта исходной тематической общности, так и органом развития разума в мыслящем индивиду, живущем в условной среде, воспроизводимой на идеальных основаниях традиции. Гердеровская философия истории, отмеченная печатью органицизма, обусловленного перфекционистским наследием лейбницевольтфовской метафизики, не допускала, однако, установления четкой границы между природой и историей, что никак не содействовало фокусировке базовых очевидностей, релевантных для исторического субъекта. И. Кант, упрекавший И.Г. Гердера в нечуткости к критериальным различиям между природой и свободой, впервые пришел к мысли о том, что недовольство Провидением указывает на существенные признаки кризиса исторической референции. К числу поводов к этому недовольству И. Кант относил войну как следствие отсутствия уважения к человечеству, краткость человеческой жизни и ностальгию по золотому веку: «Ничтожество этого желания возвратиться в эпоху наивности и невинности достаточно ясно доказывается вышеприве-

денной картиной примитивного состояния: человек не мог бы в нем сохраниться, потому что оно его не удовлетворяет» [3, с. 58]. Это указание на необратимость инициатив исторического субъекта показывает, что И. Кант хорошо понимал опасность, исходящую как от метафизического антиисторизма, так и от контристорических инициатив (как утопического, так и традиционалистского фасона). В целом кантовский подход к проблеме исторического субъекта соответствовал литературным запросам эпохи Просвещения, истинная цель которой мыслилась в перспективе достижения человеком нравственной автономии.

Только с разрешением кантовского критицизма в немецкую классическую философию тема субъекта истории смогла получить достойную ее теоретического значения перспективу системной оптимизации, у истоков которой стоял И.Г. Фихте, отталкивающийся от абстракции «нормального народа», которая по канонам критического идеализма могла рассматриваться только как *ens rationis*. Духовный предтеча немецкого национализма видел в этой абстракции гипотезу, конкретизируемую в самом процессе истории, преобразующем косный массив эмпирических данностей в актуальное проявление самосознающего субъекта. И.Г. Фихте различал пять эпох, в ходе которых самосознание актуализирует свое истинное содержание исторически. Первая эпоха предшествует выходу человека из внеисторического естественного состояния, будучи эпохой подчинения инстинкту. Во второй эпохе гарантом историчности выступает авторитет, созидающий единство исторической традиции. В третью, индивидуалистическую эпоху человек эмансипируется непосредственным образом от господства традиционалистского авторитета, но косвенным образом – и от превращенных форм родового разума, генетически восходящих к непогрешимости жизнесохраняющего инстинкта. Эту эпоху И.Г. Фихте считал «эпохой совершенной моральной испорченности», приводящей к предельной атомизации исходную духовно-историческую общность. Этот упадок преодолевается при переходе к четвертой эпохе – «эпохе разумной науки», в ходе которой тотальное государство реинтегрирует на научной основе сознательные силы обобществленной жизни народа. Фихтеанская концепция «замкнутого торгового государства» была призвана стать органом перехода к формам самосознания четвертой эпохи, в ходе которой нация оказывалась и субъектом, и продуктом осуществления тотального этатистского идеала. Фихте учил: «характерную черту нашего века в гражданском отношении составляет то, что теперь каждый гражданин со всеми своими силами более, чем когда-либо ранее, подчинен государству, внутренне захвачен последним и есть его орудие, и что государство стремится сделать это подчинение всеобщим и полным» [4, с. 513]. Весьма характер-

но как то, что И.Г. Фихте видит в науке не только производительную, но и социализирующую силу общественной жизни, так и то, что он вплотную подходит к гегелевской концепции «сословия всеобщности». Предполагается, что только в пятую эпоху «разумного искусства» осуществляется внутренняя истина самосознания, подчиняющая себе все ограниченные и конечные проявления человека как существа, имеющего природный генезис: он становится знаком, выражающим исторически-достигнутую свободу самосознания. Следует, однако, признать, что *in concreto* проживаются только вторая, третья и четвертая эпохи, поскольку первая доисторична, а пятая предполагает радикальное снятие любых посторонних человеческих интересов, что позволяет видеть в ней семиотически-легендированную трансценденцию сущего, разрешающую его в акт умопостигаемой свободы. Романтики, бывшие убежденными приверженцами И.Г. Фихте в теории, никогда не понимали его в полной мере: будучи индивидуалистами, порожденными «третьей эпохой», они видели в его историзме только теоретическую декларацию, ограничивая ее значимость темой народа как исторического индивида. Этот упрощенный порядок рецепции особенно очевиден у Р. Вагнера и у его позднейших идеологических эпигонов. Вагнерианский миф о народности предполагал идеализацию народа как исторического индивида в качестве субъекта истории, создающего в своем непосредственном жизненном изъятии органическую эмпатику форм духовно-исторической общности. Ограниченность этой романтической интерпретации проявлялась как в замалчивании этатистского формата фихтеанской доктрины, так и в непонимании роли науки в тотальной унификации сущностных сил человеческой субъективности ради решения характерных исторических задач.

Романтики (особенно вагнерианского покроя) идеалистически игнорировали фактор принципиальной семиотической гетерохронности задач, стоящих перед историческими индивидами. Они не понимали, что мало состояться в качестве народа как исторического индивида, чтобы обрести подобающую правосубъектность в качестве носителя исторической инициативы. Из всех романтиков, пожалуй, только Ф.В.Й. Шеллинг принимал во внимание квалифицирующую значимость исторических задач, которые он, однако, трактовал универсалистски, отбросив избыточную для его системы онтологического дуализма гипотезу «нормального народа», столь уместную в гносеологическом монизме его великого предшественника. Еще в «Системе трансцендентального идеализма» Ф.В.Й. Шеллинг вопреки догме романтического двоемирия отказывается от иронической интерпретации исторического процесса и приходит к ревизии романтической идеализации «авторства» в истории, отказываясь мыслить исторический процесс в режиме партитурного лицедейства:

«Человек проводит в своей истории постоянно осуществляющееся доказательство бытия божьего, доказательство, завершение которого может дать лишь история в целом. Все дело в понимании этой альтернативы: если Бог есть, то есть если объективный мир есть совершенное отображение Бога, или, что то же самое, полного совпадения свободного с бессознательным, то ничто не может быть иным, чем оно есть. Однако ведь объективный мир не таков. Или он действительно есть полное откровение Бога?» [5, с. 465]. Для Ф.В.Й. Шеллинга именно понятие Откровения (*revelatio*, *Offenbarung*) оказывается ключом, позволяющем обрести доступ к существу истории как к тайне свободы субъекта. Устанавливая три периода Откровения, он выделяет период господства судьбы, называемый им «трагическим», период конверсии судьбы в естественный закон и, наконец, период, в котором провидение осуществляется с признаками семиотической аутентичности. Эти квалифицирующие дистинкции, будучи продуктивными по показаниям романтического двоемрия, требовали превращения истории в теургическую мистерию и принятия тезиса о преформизме исторического субъекта в трех режимах актуализации, из которых семиотически полноценным предстает только третий. Этот ход мысли, приобретающий для Ф.В.Й. Шеллинга особенно в последний период сверхценную мировоззренческую значимость, способствовал фактической контекстуальной маргинализации его концепции, чем она дезактуализировалась в качестве аквизита критического самосознания, востребованного своим временем. Шеллингианство ожидает от исторического субъекта не столько историчности, сколько катарсического эффекта, для которого в системе позитивных отношений не существует реального кандидата в концепированные реципиенты. Эта дефицитарность тем не менее вменяется в вину не доктрине, которая ее обнаруживает, а тому самому субъекту, который не в состоянии дорасти до ее мировоззренчески-максималистских требований. Если фихтеанская гипотеза «нормального народа» была дезактуализирована на системном уровне, то зачем возродить ее как *desideratum* семиотической когерентности проективной полноты исторического процесса? На этот вопрос шеллингианство отвечает уже не исторически, а эстетически, отсылая к апелляциям иного проблемного ранга.

Системный онтологический монизм гегельянства в значительно большей степени импонировал догматизирующему настрою нарождающейся философии истории, за которой признавалось право на определение границ формального методологического консенсуса. Здесь субъект истории сам устанавливал нормативы, входящие в презумпцию аутентичности, и легендаризовал диалектических агентов свободы самосознания, осуществляя при этом фронтальную легализацию негативного мышления. Уже во «Введении»

к «Философии истории» Г.В.Ф. Гегель показывает принципиальную несостоятельность любых частных моральных, эстетических, утилитарных и познавательных установок, дифференциация которых имеет смысл только при наличии субъекта истории, возвышающегося над тем, что придает ему конечное, а потому и понятное для человека ценностно-институализированное качество: «То, чего требует и совершает в себе и для себя конечная цель духа, то, что творит провидение, стоит выше обязанностей, вменяемости и требований, которые выпадают на долю индивидуальности по отношению к ее нравственности. Те, которые с нравственным определением и таким образом с благородными намерениями сопротивлялись тому, что становится необходимым вследствие движения идеи духа вперед в отношении моральной ценности, стоят выше тех, чьи преступления в высшем порядке превратились в средства, послужившие для осуществления воли этого порядка» [6, с. 115]. И далее: «Таким образом дела великих людей, которые являются всемирно-историческими индивидуумами, оправдываются не только в их внутреннем бессознательном значении, но и с мирской точки зрения. Но нельзя с этой точки зрения предъявлять к всемирно-историческим деяниям и к совершающим их лицам моральные требования, которые неуместны по отношению к ним. Против них не должны раздаваться скучные жалобы на тему о личных добродетелях скромности, смирения, любви к людям и сострадательности» [6, с. 115]. Г.В.Ф. Гегель подчеркивает релевантность тех форм, в которых протекает деятельность народного духа, показывая секундарную производность индивидуального воплощения императивов исторического субъекта. Последние, по его мнению, интересны только в историографическом отношении. Релевантной ту или иную форму осуществления духа делает ее понятийный характер, и она подчиняет то содержание, которое вне ее не обладает ни единством, ни аутентичной связностью. Специфика гегелевского реализма состоит в том, что он не камуфлирует посредством моралистической фразеологии историческую истинность отрицания, а утверждает ее в качестве аподиктически-достоверного момента, удостоверяющего историчность самосознающего субъекта *sensu stricto et proprio*. В этом отношении Г.В.Ф. Гегель значительно превосходит в плане теоретического радикализма своих более поздних младогегельянских эпигонов. Учение Г.В.Ф. Гегеля о «хитрости Разума» (*List der Vernunft*) являет собой тому блестящее подтверждение. Людям с их ограниченным историческим разумением свойственен показной провиденциализм с элементами телеологической трансцендентальной подтасовки, а потому Мировой Дух только присваивает разницу в тех целях, которые по причине своей абстрактности способны пережить конечную субъективность своих носителей, обращая противоречия между ними в средство конкретиза-

ции своего понятийного единства, которое остается для абстрактного мышления с его частичными моралистическими устремлениями чем-то абсолютно непостижимым. Этим по существу обесцениваются все формы мировоззренческого человекоугодничества, культивирующие свои «гуманистические» репутации. Гегелевская диалектическая идиома при этом исторична *sui generis*, а потому она была обречена на то, чтобы перейти в собственную противоположность, поставив в теории проблему «снятия» (*Aufheben*) применительно к фокусу «истинной середины» (*die wahre Mitte*). В последующем отрицании Дух приобрел больше, чем было затрачено сил на само это отрицание.

### Список литературы

1. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. – М.–Киев: REFL-book – ИСА, 1994. – 656 с.
2. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1997. – 704 с.
3. Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 712 с.
4. Фихте И.Г. Сочинения: в 2 т. – СПб.: Мифрил, 1993. – Т. 2, 798 с.
5. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1987. – Т. 1, 637 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993. – 480 с.

## ONTOGNOSEOLOGICAL BASES OF THE CRISIS OF HISTORICAL REFERENCE (PART I)

*A.N. Ognev\**

*Samara National Research University named after Academician*

*S.P. Korolev (Samara University)*

*Samara, Russia*

*E-mail: ognev.ssau@mail.ru*

***Abstract.** The article is devoted to the consideration of the ontognoseological foundations of the crisis of historical reference. It shows the internal conceptual dynamics of the “subject of history” in the context of philosophical concepts, as well as scientific conceptual receptions. The proposed systemic version of the semiosis of a historical subject as an invariant theoretical structure. The main emphasis of the research is on the implications of the Marxist concept of the Soviet philosopher M.A. Lifshits. Substantial phases of the crisis of historical reference are proposed for consideration.*

***Keywords:** ontognoseology, being, thinking, mediation, ideation, type, concrete historicism, historical reference, crisis, abstraction.*

---

\*Ognev Alexander Nikolaevich – Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy.