

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации  
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ  
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»  
Институт массовых коммуникаций, филологии и политологии  
Кафедра социальной философии, онтологии и теории познания

**Анализ философско-исторических подходов к пониманию историчности**  
**(ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА**  
**(МАГИСТЕРСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ))**

Выполнил студент 2 курса,  
группы 886м  
Шукшин Станислав  
Александрович

-----  
(подпись)

Научный руководитель,  
канд. филос. н., доцент  
Серединская Лилия Алексеевна

-----  
(подпись)

Допустить к защите  
Зав. кафедрой СФОиТП  
д. филос. н., доцент  
Черданцева Инна Владимировна

ВКР (магистерская  
диссертация) защищена  
\_\_\_\_\_ 2020 г.  
Оценка \_\_\_\_\_

-----  
(подпись)

\_\_\_\_\_ 2020 г.

Председатель ГЭК  
д. филос. н., доцент  
Инговатов Владимир Юрьевич

-----  
(подпись)

Барнаул 2020

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	3
ГЛАВА 1. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ИСТОРИЧНОСТИ В РАМКАХ УНИВЕРСАЛЬНОЙ ИСТОРИИ .....	8
1.1 Становление проблемы историчности в просветительской философии..	9
1.2 Рефлексия над историчностью классической мыслью .....	20
ГЛАВА 2. ВАРИАТИВНОСТЬ ИСТОРИЧЕСКОГО И ОСМЫСЛЕНИЕ ИСТОРИЧНОСТИ .....	27
2.1 Тенденции в понимании историчности в историческом параллелизме.	28
2.2 Взгляды на историчность представителями исторического номинализма .....	42
ГЛАВА 3. ПОНИМАНИЕ ИСТОРИЧНОСТИ ПРИ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОМ ПРОЧТЕНИИ ИСТОРИИ .....	49
3.1 Кризис европейской философии и историчность.....	50
3.2 Проблема историчности в постструктурализме .....	61
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	70
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	73

## ВВЕДЕНИЕ

*Актуальность темы исследования.* Во все времена перед человеком возникала проблема определения себя в пространстве и во времени, фиксация себя в мире. Реверсом данной проблемы являются вопросы, связанные с охватом самого пространственно-временного континуума. Иными словами, наследие человеческой рефлексии представляет собой, с одной стороны, многочисленные попытки органично вписать человека в картину мироздания, с другой, – создать ее.

Среди элементов картины мира, как суммы интеллектуальных изысканий, особое место занимают воззрения человека на историческую реальность. Эта реальность зиждется на объективных законах и принципах, осмысление которых непременно приводит к созерцанию истории-самой-по-себе. Тяга человека к выявлению исторического бытия есть онтологическая тяга, стремление к подлинному. В контексте затронутой области знания и возникает проблема историчности, как ключевого предиката исторического бытия. Собственно, данную проблему необходимо отнести к пропедевтики философии истории. Понимание историчности суть выявление границ исторического.

XX век – это век кризисов, последствия которых коснулись философии и философии истории, в частности. Классическая метафизика субстанции была уличена в несостоятельности феноменологической и герменевтической традициями, а после «парадигм» постмодернистов любая реальность (в том числе и историческая) признавалась текстом, который может быть выражен в бесконечном вариативном ряду интерпретаций. Современные философы, рефлексирующие над историей, как правило, отмечают ту непростую ситуацию, в которой оказалась данная дисциплина

(множество концепций исторического процесса, различные традиции к пониманию истории, разрозненность в выделении фундаментальных оснований исторической реальности и т.д.).

Современное общество крайне дифференцировано и разобщено. Зачастую, корни этой раздробленности покоятся в историческом прошлом и воспринимаются членами общества как нечто само собой разумеющееся, как нечто закрепленное в истории или как нечто историей закрепленное (европоцентризм и национализм, космополитизм и антиглобализм и т.д.). Очевидно то, что феномен историчности требует тщательного изучения. Прояснение затронутой проблематики приведет и к переоценке опыта исследования философии истории, и позволит иначе осмыслить саму историю.

*Степень научной разработанности проблемы.* Можно сказать, что становление проблемы историчности происходит в глубокой древности. Еще Геродот задумывался над вопросом о том, каким образом человек причастен историческому процессу? Опыт исследования исторического существования античными и, далее, средневековыми философами стал «питательной средой» для дальнейшего изучения проблемы историчности. Для современного научного сообщества эта проблема не потеряла своей актуальности.

На западе исследуются, как правило, отдельные аспекты историчности. К примеру, Т. Липпс, Г. Миш видят в историчности герменевтическую процедуру толкования исторического.

Отечественная философская традиция рассматривает проблему историчности комплексно. Сформировалось несколько крупных направлений к изучению историчности:

1. Онтологическое (М.А. Киссель, Ю.В. Перов, К.А. Сергеев и др.), в котором исследуется становление историчности с помощью выявления ее места в общественном сознании;

2. Гносеологическое (И.С. Кон, А.И. Ракитов, Б.Р. Могильницкий и др.), выделяющее историчность в качестве познавательной способности, которая обуславливает связь историка и исторического бытия;

3. Аксиологическое (М.А. Барг, Ю.А. Левада и др.), в котором историчность рассматривается как основа исторической приемственности;

4. Типологическое (В.Т. Маклаков, А.И. Панюков и др.), представители которого освещают становление историчности через процесс развития ее форм;

5. Социологическое (О.Ф. Гаврилов, М.В. Литвинов, А.М. Коршунов, В.Ф. Шаповалов и др.), в котором исследуются социальные функции историчности, ее роль в социальной жизни.

Разумеется, список работ, посвященный изучению проблемы историчности, не исчерпывается перечисленными трудами. Но, зачастую, авторы работ либо исследуют феномен историчности, находясь под влиянием определенной методологической традиции (онтологическая, гносеологическая и т.д.), либо выстраивают свой анализ так, чтобы подогнать его в свои же представления об историческом процессе (Р.Дж. Коллингвуд, Р. Арон и др.).

*Целью* данного исследования является выявление основных историко-философских подходов к пониманию историчности.

Достижение поставленной цели осуществляется через решение следующих *задач*:

1. Обозначить становление проблемы историчности в просветительской философии;

2. Выделить понимание историчности классической мыслью ;

3. Осветить представления об историчности в историческом параллелизме;

4. Выявить взгляды на историчность представителями исторического номинализма ;

5. Рассмотреть воззрения мыслителей герменевтической и экзистенциальной направленности относительно историчности;

6. Изучить представления об историчности в постструктурализме .

*Объектом* данного исследования выступает феномен историчности, *предметом* – историко-философские подходы к его пониманию.

*Основные положения*, выносимые на защиту:

1. Становление проблемы историчности происходит в философских системах французских просветителей, которые связывали ее с разумностью как двигателем исторического процесса;

2. Классическая мысль рассматривает историчность в качестве способа бытия исторического;

3. Представители исторического параллелизма сблизили историчность с гуманностью как источником состояний жизни;

4. В историческом номинализме заметно угасание рефлексии над проблемой историчности, которую связывали с общим познавательным интересом к историческим образованиям (культурно-исторический тип, культура, цивилизация);

5. Философы герменевтической и экзистенциальной направленности помыслили историчность в качестве сложного феномена, состоящего из трех уровней: 1) историчность существования, 2) особая гносеологическая установка, 3) историчность бытия;

6. Постструктуралисты видели в историчности неистребимую двусмысленность прочтения случайного материала (текст, разговор, изображение и т.д.).

*Теоретико-методологические основы исследования* составили принципы герменевтического направления и системный подход к рассмотрению философских феноменов. Для анализа проблемы историчности в качестве основных методов были использованы герменевтический и диалектический методы. Также применялись общелогические методы: анализа, синтеза, обобщения и др.

*Научная новизна* исследования состоит в том, что в работе впервые системно рассмотрены подходы к пониманию историчности, предложена их общая характеристика, произведен сравнительный анализ.

*Практическая значимость* работы заключается в возможности использования результатов исследования в целях разработки новых подходов к пониманию историчности и самой истории в целом. Также материалы исследования могут быть использованы в учебной деятельности в процессе преподавания философских, исторических, социологических и др. дисциплин.

*Апробация исследования.* Отдельные аспекты исследуемой проблемы разрабатывались в статьях, тезисах докладов и выступлениях. Общее количество публикаций по теме – восемь. А также результаты исследования докладывались и обсуждались на различных конференциях.

*Структура* работы отражает логику и содержание исследования. Работа состоит из введения, трех глав, заключения и списка использованной литературы.

## ГЛАВА 1. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ИСТОРИЧНОСТИ В РАМКАХ УНИВЕРСАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

В данной главе рассматриваются проекты универсальной истории, появление которых стало возможным после того, как большая часть теологических установок была исключена французскими просветителями из философского дискурса. Возникла острая необходимость осмысления места человека в истории. Можно сказать то, что одним из предметов размышлений деятелей Просвещения была проблема исторического существования человека, то есть субъекта, которые обладает историчностью. Просветители «не знали» термина «историчность». Но именно в просветительской философии выкристаллизовывается ее образ.



## 1.1 Становление проблемы историчности в просветительской философии

Концепция универсальной истории была воссоздана в трудах деятелей французского просвещения. В этом отношении трудно переоценить вклад в дело осмысления истории Ф. Вольтера. Этот французский просветитель возрос до осмысления истории как феномена как бы постепенно. Он посвящает историческим исследованиям такие свои труды как «Век Людовика XIV», «История Российской империи при Петре Великом», «История Карла XII». Эти произведения объединяет то, что их автор балансирует между литературным жанром изложения и канонами естественнонаучного исследования исторического материала. Ф. Вольтер как бы пребывает в поиске наиболее оптимального подхода к изучению истории. И он, скорее, ощущает себя поэтом-героем своего времени, задачами которого является пропаганда просвещения и борьба с религиозной нетерпимостью, тиранией. Хотя определенная наукообразность рассуждений Ф. Вольтера прослеживается. На страницах «Истории Российской империи» он формулирует задачи историка-ученого, его отношение к источникам, также рассуждает о достоверности исторического знания.

В статье «История», вошедшей в «Энциклопедию», Ф. Вольтер определяет историю в качестве рассказа о фактах, которые являются достоверными сведениями в отличие от басен – фактов ложных. История человечества ему представляется в виде движения от бессознательного существования к цивилизации разума. История есть свидетельство, в котором должны быть зафиксированы бедствия и разрушения, являющиеся следствием человеческих страстей, заблуждений и невежества, с одной стороны, и разумные свершения человека, прокладывающие дорогу к веку

разума, с другой. Не случайно в письме к графу Шувалову Ф. Вольтер пишет, что необходимо «дать картину развития искусств, нравов, законов, военной дисциплины, торговли, мореплавания, полиции и т.д.» [Цит. по 59, с. 107]. Также в статье Ф. Вольтер повествует о своей методологии познания исторического. Он считает, что историческое знание носит лишь вероятностный характер, потому как исторические источники не отличаются полнотой и объективностью изложения, и, зачастую, они созданы воображением их авторов. То есть Ф. Вольтер формулирует проблему изучения истории: история только тогда является истинным «рассказом», когда он опирается на истинное знание. Историк не должен своим воображением ухватывать событие, его цель – познание его истинного наполнения разумом. Разум должен ухватить разумное. Строго научное исследование – вот стезя историка. Здесь заметно преломление мысли Ф. Вольтера уже как философа истории, потенциал которого он полностью раскрывает в произведении «Опыт о нравах и духе наций».

В этом труде Ф. Вольтер полемизирует с идеями, изложенными Ж. Боссюэ в «Рассуждениях о всемирной истории». Французский епископ отстаивает следующие положения:

1. Библия является методологическим источником познания исторического процесса;
2. История есть история божьего народа (в древности – еврейского народа, в более позднее время – христиан);
3. В истории отсутствует случай, в ней все предопределено богом;
4. Цель истории заключается в полном утверждении в мире римской католической церкви.

Ф. Вольтер же на страницах своего произведения выводит концепцию исторического развития разума человека. История выступает некой эволюцией разумной деятельности человеческого сообщества, которое

покоряет природную среду, развивает науки, совершает прорыв к техническому прогрессу, наращивает объему промышленного производства, реформирует социальные и политические отношения.

А.П. Огурцов критикует способ построения Ф. Вольтером человеческого бытия. Исследователь пишет: «Рационалистическая ограниченность просветительского понимания культуры, присущая и Вольтеру, ...приводила к тому, что просветители искали абсолютное начало и основание всей культуры в человеческой «естественной» природе» [59, с. 108]. Позиция А.П. Огурцова понятна, но любая схема (культуры, истории) покоится на определенных основаниях. Ф. Вольтер полагал, что таким основанием является естественность. Для его обозначения французский просветитель использует термин «naturel», значение которого можно истолковывать как натуральный, природный и как подлинный, настоящий, неприукрашенный, выражающий сущность, положенный в основу и, наконец, разумный. Поэтому под «естественным законом», «естественным человеком», «естественным состоянием» Ф. Вольтер, скорее, подразумевал непосредственную разумность культуры, истории и человека. И, соответственно, только разумный человек переживает историчность и может быть носителем определенного культурного кода. «Мнения, идеи правят миром», – так он обозначает свою мировоззренческую позицию.

Ф. Вольтер был деистом. Его бог – великий инженер и конструктор, который создал прекрасный механизм – мир, устроив все в нем в соответствии с порядком и с разумностью. «Когда мы видим, – пишет Ф. Вольтер в «Философском словаре», – прекрасно слаженный механизм, мы говорим, что имеется хороший механик и этот механик очень разумен. Мир, несомненно, восхитительный механизм, а значит, в мире существует восхитительный интеллект, где бы он ни находился» [11, с. 632].

В философии истории Ф. Вольтера присутствуют и противоречивые моменты. С одной стороны, он отказывает в разумности весьма продолжительным периодам в истории человечества, с другой, преувеличивает значения других. Совершенно справедливо замечание А.П. Огурцова: «Просветительский культ Разума, характерный для Вольтера, привел его к завышенной оценке значения рационально-научного знания, которое оказывается у него единственным средством нравственного усовершенствования человека, единственным путем цивилизации «естественной природы» человека, а в теории «просвещенной монархии» – средством утверждения «разумного» политического режима» [59, с. 114]. Действительно, Ф. Вольтер абсолютизировал разумное начало человека. Вера французского просветителя в торжество разума порой оборачивается фанатизмом. Способ структурирование исторического материала Ф. Вольтером также весьма не однозначен. Об этом пишет и М.А. Барг: «В целом исторический процесс в освещении Вольтера оказывается в гораздо большей степени подверженным случайностям, определяемым проявлением «исторических характеров» – их склонностями, страстями, иллюзиями, интригами и т.п.» [3, с. 340]. Вместе с тем, заслугой Ф. Вольтера является то, что он включил в свою историю народы Китая, Вавилона, Египта. Его нельзя упрекнуть в европоцентризме. Он полагал, что истина едина, и она не имеет национальной принадлежности.

Более ранним трудом по философии истории относительно вольтеровского «Опыта о нравах» является работа Ш.Л. Монтескье «О духе законов». Необходимо отметить, что просветитель еще в «Персидских письмах» и в «Размышлениях и причинах величия и падения римлян» активно использует методы естественных наук, осмысляя социальный и исторический материал. Ш.Л. Монтескье предпринял попытку интерпретировать бытие через научную методологию. Он считает, что только

наука способна верно толковать палитру чувственных ощущений, преобразуя их в понятия. Абстракция, которая не имеет эмпирического основания, по Ш.Л. Монтескье, бесполезна. Лишь эмпирическое наблюдение способно установить связь, соотношение между историческими феноменами. Хотя порой его выводы по аналогии совершенно невероятны. К примеру, Ш.Л. Монтескье установил зависимость степени чувствительности человека к наслаждениям от температуры окружающей среды на основании опытов над языком овцы [55, с. 199].

В труде «О духе законов» французский просветитель пытается обнаружить всеобщие принципы упорядочивания бытийственного. Поэтому помимо изысканий естествоиспытателя эта работа наполнена философскими интенциями. Об этом пишет и М.А. Барг: «Основная заслуга Монтескье заключалась не только в том, что в центр исторического исследования поставлена не история событий, а история институтов, но и в том, что при этом преследовалась подлинно философская цель – выяснить законы, управляющие движением человеческих установлений» [3, с. 339]. Философское исследование исторического бытия Ш.Л. Монтескье – это выявление мирового закона, метафизического начала, которое организует историческое. «Многие вещи, – пишет французский просветитель, – управляют людьми: климат, религия, законы, принципы правления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий дух народа» [55, с. 260].

Не следует полагать, что «дух» есть результат компиляции природной среды и человеческих свершений в ней. «Дух» метафизичен, но он потенциально присутствует в физическом, как абстрактное начало в конкретном. Ш.Л. Монтескье предлагает достаточно четкую дефиницию «духа». Французский просветитель заключает: «Закон, говоря вообще, есть человеческий разум, поскольку он управляет всеми народами земли; а

политические и гражданские законы каждого народа должны быть не более как частными случаями приложения этого разума» [55, с. 16]. Историческая реальность предстает воплощением разумности, а исторический материал – ее наличная явленность. Осмысление истории является компетенцией философии, изучение исторического – задача естествознания. Справедливо пишет М.А. Барг о том, что философия истории Ш.Л. Монтескье суть «первая попытка построить исследование по канонам нового естествознания» [3, с. 339]. Также справедливы замечания советского ученого относительно всей концепции французского просветителя: «...Недостаточно критическое отношение к историческому материалу, пренебрежение временными и локальными особенностями этого материала, механицизм в понимании процесса истории и идеализм в истолковании ее движущих сил» [3, с. 340]. Однако, необходимо отметить то, что философско-историческое учение Ш.Л. Монтескье в полной мере отражает «общие места» эпохи Просвещения (культ разума, деизм, секуляризм, «прогрессивное» естествознание). Рассуждения же М.А. Барга относительно дуализма историософии просветителя весьма спорны. Скорее, физическое и духовное начала в концепции Ш.Л. Монтескье связывают диалектические отношения. Просветитель, анализируя и обобщая физическое, устанавливает его непосредственную связь с духовным; оппозиция начал в системе Ш.Л. Монтескье не присутствует.

Существенный вклад в дело осмысления феномена истории вносит А. Тюрго. И Ф. Вольтер, и Ш.Л. Монтескье учили о том, что в основании исторического процесса лежит как бы разум оформившийся (трансцендентный), А. Тюрго же предлагает учение о прогрессе исторического. М. Барг отмечает: «В прогрессе Тюрго усмотрел всеобщий исторический закон. При этом сфера прогресса не ограничивалась сферой разума, совершенствования затрагивало все стороны общественной жизни,

включая способ добывания средств к жизни и общественное устройство» [3, с. 331-332]. Свою концепцию философии истории французский мыслитель размещает в трудах «Размышления о всеобщей истории», «Последовательные успехи человеческого разума» и «Размышления об истории прогресса человеческого разума».

Изначальной целью просветителя являлось системное освещение идеи прогресса (прогресс в культуре, в искусстве, прогресс в социальных отношениях и пр.). Однако основной пункт рефлексии А. Тюрго – изучение прогресса разума в истории. Просветитель выводит принцип непрерывного совершенствования человеческого разума, согласно которому становление разумности может быть представлено в качестве ступенчатого процесса (зарождение, развитие, высшие формы – науки, искусства). Разумность не может быть представлена как застывшая форма, потому как она является некой развивающейся, динамичной структурой. В разумности заключена причина всякого прогресса. Зачастую А. Тюрго ставит знак тождества между прогрессом разума и прогрессом науки. Весьма точно отмечает А.П. Огурцов: «Именно у Тюрго философия науки впервые стала основанием философии истории, философского осмысления как всемирно-исторического процесса, так и путей формирования истории как научной дисциплины» [59, с. 87].

Ж.А. Кондорсе в «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» предложил систематическое изложение учения А. Тюрго. Мыслитель, подобно А. Тюрго, полагает, что залогом исторического прогресса является прогресс разума. Отметим и то, что французский просветитель считает, что прогресс разума представлен только в историческом процессе; разумность исторична. Далее, по мысли Ж.А. Кондорсе, предел развития разумности отсутствует. В ней содержится возможность к бесконечному совершенствованию. И, тем самым, разумность

как бы наделяет историю динамикой развития. Историчность и разумность диалектически связаны. «Выяснение законов исторического разума, по Кондорсе, совпадает с уяснением рациональности истории», – совершенно справедливо пишет А.П. Огурцов [59, с. 154].

Ж.А. Кондорсе выделил во всемирной истории десять эпох. Критерий выделения – общее интеллектуальное развитие эпохи. И, таким образом, история человечества зарождается в родо-племенных общинах и должна закончиться десятой эпохой, с приходом которой установится всеобщее равенство, наступит мир между государствами, будет провозглашена новая система образования; произойдет духовное совершенствование человеческого сообщества. Мыслитель отмечает: «Настанет, таким образом, момент, когда солнце будет освещать землю, населенную только свободными людьми, не признающими другого господина кроме своего разума» [46, с. 227-228]. Р.Дж. Коллингвуд считает, что концепция этого французского просветителя противоречива, утопична и апокалиптична [44, с. 78]. Действительно, остается неясным то, что завершится ли совершенствование человека с завершением десятой эпохи или, возможно, Ж.А. Кондорсе полагал, что десятая эпоха представляет собой бесконечный финал всемирной истории.

К. Гельвеций и П. Гольбах в своих воззрениях на исторический процесс являются последователями учения Ж.А. Кондорсе. Они также полагают, что цель исторического развития есть неминуемое торжество разума. Но эти мыслители вносят и оригинальные идеи в дело осмысления истории. К. Гельвеций предлагает понимать историческую реальность, используя понятия «польза» и «интерес». Просветитель учит о том, что прогресс в истории напрямую связан с личным материальным интересом исторического субъекта. Благодаря такому интересу история прошла через свои основные стадии развития – охота и собирательство, скотоводство,



земледелие, торговля и промышленность. Мыслитель подчеркивает роль труда и орудий производства в историческом процессе: «Если бы вычеркнуть из языка любого народа слова: лук, стрелы, сети и пр., – все, что предполагает употребление рук, – то он оказался бы в умственном развитии ниже некоторых диких народов» [18, с. 149].

П. Гольбах, подобно К. Гельвецию, подчеркивает значение материального интереса как силы, которая приводит в движение историческое бытие. Но, в отличие от К. Гельвеция, просветитель полагает, что человеческое общество развивается не линейно, а циклически. «Подобно живым организмам, – из «Естественной политики» П. Гольбаха, – общества переживают кризисы, моменты безумия, конвульсии, революции, изменения форм своей жизни; они рождаются, растут, умирают, переходят от здоровья к болезни, а от болезни – к здоровью, наконец, как и все существа человеческого рода, они имеют детство, юность, зрелый возраст, дряхлость и смерть, вмещаясь в пределы, установленные природой для всех ее творений» [22, с. 383].

Историософские взгляды Ж.-Ж. Руссо нельзя назвать типичными для представителя эпохи Просвещения. Этот мыслитель отказал разуму в привилегированном положении относительно других человеческих проявлений. Он убежден, что разум, который не питают инстинкты и чувства, черствеет и становится бесплодным, а чувственность, которая не упорядочена разумным началом человека, ведет к индивидуализму и отчуждению. Более того, Ж.-Ж. Руссо полагает, что прогресс наук способствует нравственному разложению человека. В «Рассуждениях о науках и искусствах» он пишет: «Астрономия имеет своим источником суеверие; красноречие – честолюбие, ненависть, лесть, ложь; геометрия – корыстолюбие; физика – праздное любопытство; все науки, и даже мораль – человеческую гордыню. Следовательно, наши науки и искусства обязаны

своим происхождением нашим порокам» [73, с. 53]. Эти воззрения просветителя подверглись жесткой критике со стороны Ж.А. Кондорсе.

Разрабатывая свое философско-историческое учение, Ж.-Ж. Руссо видит в основе периодизации истории критерий соотношения природного и культурного, а критерий разумности и вовсе исключает из своей системы. Просветитель выделяет три значительных периода в истории. Первый период обусловлен временем естественного состояния человеческого сообщества. Характерные черты этого периода: 1) гармония между человеком и природой, 2) появление первых орудий труда, 3) возникновение языка, религии, морали и, как следствие, 4) ухудшение нравов, начало отчуждения между людьми. Второй период характеризуется антагонизмом между человеком и природой и обладает несколькими специфическими чертами: 1) появление государственности, права, рынка, суда, 2) упадок нравов, 3) социальное неравенство, 4) отчуждение. При наступлении третьего периода во всемирной истории между человеком и природой вновь наступят гармоничные отношения. Также прекратятся войны, отчуждение будет снято за счет подъема морали, нравственности и распространения «гражданской религии».

Вспомним, Ж.А. Кондорсе полагает, что «золотой век» принесет торжество разумности, Ж.-Ж. Руссо же учит о том, что должно наступить всестороннее преобразование бытия человека. Спорна позиция А.П. Огурцова, который отмечает, что «Руссо выступает против веры в разум и полагает, что истинного прогресса разума нет в человеческом роде» [59, с. 92]. Думается, что Ж.-Ж. Руссо не принижал роль разумности во всемирной истории. Но разумность сама по себе не интересует просветителя. Он считает, что только единство разумного и чувственного начал способно привести человека к его естественному состоянию, отличительными чертами которого являются высокий морально-нравственный облик, скепсис и рефлексия.

Итак, закончим рассматривать концепции всемирной истории французских просветителей и подведем предварительные итоги. Просветители представляют исторический процесс в виде поступательного движения человеческого разума, который строго подчинен прогрессивному развитию, ведущему человечество к жизни в «золотом веке». Хотя П. Гольбах, Ж.-Ж. Руссо выделяли и регрессивные моменты движения человеческой разумности. Тем не менее, ключевым понятием философии истории французских просветителей является разум. Одни просветители под ним подразумевают метафизический принцип (Ф. Вольтер, Ш.Л. Монтескье), другие наделяют его трансцендентальными интенциями, закладывая в нем способность к развитию, прогрессу (А. Тюрго, Ж.А. Кондорсе), третьи – исследуют его через прагматические положения (К. Гельвеций, П. Гольбах).

История французских просветителей – это история свершений разума. Разум есть единственное и естественное начало истории. Просветители не знали категории «историчность», но контекстно она содержится в их воззрениях. Думается, что через категорию «естественность» может быть раскрыт смысл историчности в учениях деятелей французского Просвещения. Безусловно, естественность понималась просветителями, в первую очередь, как нечто, которое является следствием разумного деяния. К примеру, естественный закон суть закон, который подчинен разумным основаниям. Отсюда, естественность в истории есть степень присутствия разума в ней. Она показывает насколько история разумна, насколько она соответствует своему основанию – разуму, насколько история исторична. Поэтому необходимо поставить знак тождества между естественностью, разумностью и историчностью. Историчность, таким образом, способ быть историческим (разумным).

## 1.2 Рефлексия над историчностью классической мыслью

Если в учениях деятелей французского Просвещения обнаруживаются лишь «следы» историчности, то в философской системе Г. Гегеля историчность присутствует непосредственно. В «Лекциях по истории философии» немецкий мыслитель использует термин «историчность», рассуждая об особенностях греческой культуры: «...Они находятся у самих себя со стороны своего физического, гражданского, правового, нравственного, политического существования, в этом характере свободной, прекрасной историчности, заключающейся в том, что то, чем они являются, имеется у них также в качестве Мнемозины, – в этом содержится также зародыш мыслительной свободы и, таким образом, необходимость возникновения у них философии» [16, с. 187]. Далее по тексту «Лекций» классик не приводит дефиниции нового термина, используя его как нечто очевидное. В других произведениях Г. Гегеля рассматриваемый термин не встречается. Что же подразумевал немецкий мыслитель под историчностью?

Мыслитель полагает, что мировой дух является динамичной структурой. Духу в качестве субъекта следует пройти через ряд объективаций для того, чтобы восстановить единство с самим собой. Мировой дух – это чистая рефлексия. Об этом заключает и М. Хайдеггер в «Тождестве и различии»: «Дело мышления есть для Гегеля бытие как мыслящее самое себя мышление, каковое мышление лишь в процессе своего спекулятивного развития приходит к самому себе и поэтому проходит ступени находящихся на разных уровнях развития и потому вначале по необходимости неразвитых форм» [87, с. 10]. Процесс самопознания духа является историческим процессом. В «Лекциях по философии истории» Г.

Гегель пишет: «...Всемирная история есть процесс развития и действительное становление духа» [17, с. 455].

Историческое бытие не может содержать в себе случайных и относительных величин. История, по мысли Г. Гегеля, суть объективированный дух, который обладает только константами – разум, свобода. Но справедливо замечает Ю.В. Перов в труде «Философия истории Гегеля: от субстанции к историчности»: «...Гегель не может ограничиться только логической (систематической, диалектической) конструкцией философии духа, и выстраивает философию его истории во времени» [63, с. 16]. Отсюда, общий смысл утверждения Г. Гегеля об историчности греков может быть сведен к тому, что в греческой культуре присутствует мировой дух. Поэтому историчность можно определить в качестве состояния объективации духа. Она как бы указывает на возможность существования исторического. Семантический смысл историчности (*Geschichtlichkeit*) соотносится с гегелевской интерпретацией неологизма. Немецкая частица «keit», которая входит в состав термина, отсылает к метафизической основе исторического, то есть она привносит абстрактное в наличное.

Ю.В. Перов в статье «Проблематичность метафизических оснований философии истории» пишет: «В абсолютном идеализме Гегеля осуществлен разрыв с субстанциализмом предшествующей метафизики; в результате субстанция утратила неизменность, самотождественность, стала самодвижущейся, саморазвивающейся в процессе, по сути «исторической» [62, с. 24]. Действительно, субстанция-разум Ш.Л. Монтескье и Ф. Вольтера, скорее, присутствует в истории акцидентально и обладает определенной степенью трансценденции по отношению к конкретно-историческому. Такая субстанция является как бы призмой, через которую следует рассматривать историю, упорядочивать ее. В учениях же А. Тюрго и Ж.А. Кондорсе субстанция наполняется динамизмом, способ ее существования –

становление, совершенствование. И Г. Гегель, в свою очередь, наделяет идеальный объект интенцией к развитию. Мировой дух развивается, то есть имеет свою историю развития, он – историчен. Всемирная история – это история становления мирового духа. Историчность есть способ быть историческим. Историчность есть показатель принадлежности развитию мирового духа. Неисторичность является показателем обособленности относительно развития мирового духа.

Также отметим и то, что Г. Гегель отождествляет бытие и мышление. Иными словами, под мировым духом он понимает мировой разум. Верно замечает А.М. Каримский: «Воплощенный во всемирной истории, разум выступает как мировой разум, в качестве творца истории он обретает качество мирового духа, и, поскольку история необходимо обнаруживает деятельность духа, ход истории разумен» [40, с. 85]. Поэтому историю можно понимать как процесс становления разума во времени, а историчность, отсюда, – как способ быть разумным. Г. Гегель пишет: «...Разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно исторический процесс совершался разумно... Разум есть субстанция, а именно – то, благодаря чему и в чем вся действительность имеет свое бытие» [17, с. 64].

Положения философии Г. Гегеля повлияли на становление взглядов Н.А. Бердяева. Русский философ в труде «Смысл истории» достаточно ясно обозначает свои воззрения относительно исторического процесса, в целом, и историчности, в частности. Человек, по мысли Н.А. Бердяева, является существом историческим. История – это судьба человека, которая его преследует в мире объективаций. Смысл бердяевской категории «объективация» отличен от понимания Г. Гегелем процесса объективации мирового духа. Если классик немецкой философии полагает, что такой процесс суть действительное проявления мирового духа во времени, то мир

объективаций, по Н.А. Бердяеву, есть мир отчуждения, по отношению к которому духовное начало трансцендентно, этот мир претерпевает дуалистический разрыв с царством божьим. Поэтому человек, с одной стороны, суть узник истории мира объективаций, а, с другой, – ее антагонист. Человек противопоставляет нечеловеческим целям истории (цивилизация, государство, классы) свое личное существование (творчество, свобода). Конфликт между историей и человеком неразрешим в пределах земной истории, но он исчерпает себя на метаисторическом уровне. Всемирная история, считает Н.А. Бердяев, является лишь подготовительным этапом на пути человека к метаистории, царству божьему.

Исторический процесс интересует Н.А. Бердяева, в первую очередь, как процесс становления христианского вероучения. В «Смысле истории» он пишет: «Эта исключительная историчность и динамичность христианства связана прежде всего с тем, что центральный факт христианской истории – явление Христа – есть факт однократный и неповторяемый, а неоднократность и неповторяемость есть основная особенность всего «исторического». К этому неповторяемому центральному факту вся мировая история шла, и от него вся история идет. Эта однократность и неповторяемость исторического, эта связь истории небесной и истории земной в мире христианском имеет исторически сложную конструкцию» [7, с. 84].

По Н.А. Бердяеву, только христианская культура обладает историчностью. Но, думается, было бы не верно полагать, что русский философ подразумевал под историчностью лишь степень причастности к христианскому вероучению. Приведем отрывок из «Смысла истории»: «Нужно, чтобы не только объект был историчен, но чтобы и субъект был историчен, чтобы субъект исторического познания в себе ощущал и в себе раскрывал «историческое». Только по мере раскрытия в себе

«исторического» начинает он постигать все великие периоды истории. Без этой связи, без собственной внутренней «историчности» не мог бы он понять историю» [7, с. 19]. Отсюда, историчность в учении Н.А. Бердяева выступает и в качестве определенного способа существования бытия человека, благодаря которому человек обретает единство с подлинным историческим бытием, метаисторией.

В труде «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» Н.А. Бердяев осуществляет определенную методологическую рефлексию над историчностью. Он пишет: «Историчность имеет положительный и отрицательный смысл. Все существующее, все живое исторично, имеет историю. Историчность указывает на возможность новизны. И вместе с тем историчность указывает на относительность и ограниченность. Историчность искажает. Христианство исторично, в этом его сила, его динамизм. И христианство искажено историчностью, искажено историческим временем, релятивизировано» [6, с. 265].

Религиозно-философская система Н.А. Бердяева опутана сетью бинарных категорий (добро и зло, мир свободного творчества и мир жестокой необходимости, земное и небесное и т.д.), и, по всему, философ выделяет внешний и внутренний планы историчности. Внешний план связан с пониманием историчности как показателем присутствия христианского вероучения в мире объективаций. Христианство обладает историчностью и, соответственно, наделяет историей земное бытие. Во внутреннем плане историчность предстает как способ существования субъекта, который как бы разомкнул историчность мира объективаций, погрузившись в метаисторическое существование. Такая историчность является способом существования метаисторического.

Итак, Г. Гегель разработал фундаментальный проект универсальной истории, в котором уподобил мировой дух (историческое бытие) мировому



разуму (тождество мышления и бытия). История, по мысли немецкого классика, выступает шествием мирового духа во времени. Историчность суть способ бытия исторического. Существование человека как исторического разумного существа обусловлено историчностью. В религиозно-философском учении Н.А. Бердяева также содержится концепция универсальной истории. Русский мыслитель, в отличие от Г. Гегеля, полагал, что смысл человеческого существования не может быть заключен в границах разумности. Человек, по мысли Н.А. Бердяева, есть его личное существование. Существовать значит существовать уникальным образом. И только такое существование исторично.

Таким образом, подводя итоги главы, отметим то, что деятели французского просвещения сформулировали ключевые положения универсальной истории, которые развил в своей системе Г. Гегель. Французские просветители поместили историчность в контекст своих изысканий, соприкасаясь с ней через категорию «естественность». Гегелевская же мысль достигла историчности непосредственно. Просветительская философия истории помыслила тождество истории и разума. Просветители представляют исторический процесс в виде поступательного движения разума, который подчинен прогрессивному развитию, ведущему человечество к жизни в «золотом веке». История французских просветителей – это история свершений разума.

История, по Г. Гегелю, является шествием мирового духа во времени. Мировой дух, по сути, есть мировой разум. Разум, как и для французских просветителей, так и для Г. Гегеля, есть подлинное начало истории. Историческое бытие пронизывает разум. История выступает презентацией разума в историческом – в материи. Историчность обнаруживает присутствие разума в истории, и, значит, определяет существование исторического. По Н.А. Бердяеву, историчность не может

быть соотнесена с разумностью. В экзистенциальной философии истории человек не отождествляется с разумом и с мышлением. Человек есть, прежде всего, существование. Историчность же выступает подлинным способом существования человека. Она обуславливает связь человека и бытия (бога) в истории. История предстает историей борьбы человека за право на собственное существование, за право на осуществление собственного существования. Для того, чтобы человеку «быть», ему необходимо существовать определенным образом. Историчность суть способ существования человека в истории, благодаря которому достигается единство человеческого и божественного.

## ГЛАВА 2. ВАРИАТИВНОСТЬ ИСТОРИЧЕСКОГО И ОСМЫСЛЕНИЕ ИСТОРИЧНОСТИ

В предыдущей главе историческое бытие рассматривалось как нечто единое, цельное, имеющее один-единственный путь развития, и, соответственно, все историческое с необходимостью следуют по этому пути. История выступает презентацией метафизического закона (разум, бог, дух), становление во времени которого приведет к гармоническому существованию все элементы мироустройства. Быть историческим значит обладать историчностью. Исторично все, кроме неисторического материала бытия, который не способен развиваться сообразно метафизическому закону. В данной главе исследуется проблема определения историчности в рамках исторического бытия, которое не подвержено единообразному развитию, у которого несколько обособленных «зон роста». История здесь – это параллели и циклы истории.

## 2.1 Тенденции в понимании историчности в историческом параллелизме

Идея исторического параллелизма, пожалуй, впервые была осмыслена в системе Д. Вико. В его учении заметны и черты просветительской философии, и ключевые положения итальянского гуманизма. Д. Вико, подобно французским просветителям, отмечает значение разумного начала в деле становления человека, а в духе гуманистической мысли итальянский философ уделяет особое внимание эмоционально-чувственной сфере человеческого существования и определяет человека как свободную волевою творческую единицу, мистически единую с природой и космосом. Однако Д. Вико критикует систему Р. Декарта, которого принято считать предтечей просветительской философии, за ее спекулятивность и абстрактность. Картезианский метод, считает итальянский мыслитель, применим в мирах математики и геометрии, но бесполезен в изучении человеческих отношений, исторического процесса, морали, нравственности. Областью применения этого метода не является жизнь как поле элементов, которые охватывают случайность, язык, фольклор, поэзия, миф, ритуал и т.п.

«И первая наука, – пишет Д. Вико в работе «Основания новой науке об общей природе наций», – которой нужно научиться, – это Мифология, то есть истолкование мифов... Именно таким методом нужно отыскать начала как Наций, так и Наук, порожденных этими нациями, и не иначе, как это будет показано во всем настоящем произведении» [9, с. 44]. По мысли итальянского философа, изучение жизни, исторической жизни возможно только непосредственным вживанием в нее. Д. Вико настаивает на эмпатийно-герменевтическом прочтении исторического бытия. Неслучайно,

он использует методологический аппарат семантики, филологии, «поэтической логики» в своем исследовании. Д. Вико, по всему, история представляется прошедшей жизнью, и способом изучения истории является перемещение (переживание) мыслящего субъекта из жизни настоящей в жизнь прошлую.

В «Основаниях» итальянский мыслитель заключает: «...Этот Мир, несомненно, вышел из некоего Ума, часто отличного, а иной раз совершенно противоположного, и всегда – превосходящего частные цели самих людей, тех людей, которые ставили себе эти цели» [9, с. 470]. Философ выделяет идеальную историю, историю «некоего Ума» и реальную историю, «гражданскую историю», которая суть презентация (проекция) идеальной истории в «мире наций». Идеальная история, с одной стороны, обособлена и трансцендентна по отношению к реальной истории подобно тому, как Абсолют удален от конкретной вещи, а, с другой, – имманентна ей, т.к. реальная история разворачивается по законам идеальной. Исследователь творчества Д. Вико М.А. Киссель полагает: «Вечная идеальная история не есть что-то воображаемое и желаемое в противоположность тому, что совершается на самом деле. Совсем напротив, это и есть подлинная реальность исторического процесса, но доступная лишь чистому разуму, освобожденному от хаотической видимости непосредственного чувственного восприятия» [43, с. 37]. И, действительно, реальное (историческое) и идеальное в философской системе итальянского мыслителя охвачены диалектическими отношениями. «Порядок идей должен следовать за Порядком вещей»: заключает Д. Вико [9, с. 91]. Идеальность, по его мысли, имеет непосредственную связь с реальностью. Воззрения мыслителя наполнены платонизмом.

Думается, платоновский миф о пещере может послужить примером построения Д. Вико системы соотношения идеи («некоего Ума») и

исторического бытия. В «Государстве» Платон пишет о положении узников пещеры: «С малых лет у них на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами» [65, с. 295]. Д. Вико о первых отцах семейств: «...Они отдельно и поодиночке жили в своих пещерах со своими женами и детьми, один совершенно не вмешивался в дела другого» [9, с. 221]. Платон, описывая положение узников пещеры, подразумевает положение человека в мире; пещера суть мир теней или мир людей, оковы узников – это путы чувств, заблуждений, незнания. «...За этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены... Находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое ли или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?» [65, с. 296]. Под утварью здесь следует понимать идеи, а ее тени – вещи. «Когда же с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею... разве не сочтет он блаженством перемену своего положения» [65, с. 296-297]. Свобода узника – это освобождение от оков мира людей – пещеры, восхождение и созерцание подлинного бытия. Итальянский мыслитель выводит: «Человек, по самой своей сущности человека, не что иное, как сознание и душа... Мудрость должна заполнять у человека обе эти стороны, и вторую как следствие первой, чтобы душа, просветленная сознанием посредством знания самых высоких вещей, направлялась к выбору наилучшего» [9, с. 124]. То есть Д. Вико, подобно Платону, считает, что только человеку, который устремлен к познанию «самых высоких вещей», приоткрывается идеальная история (ум, благо, бытие, бог).

Д. Вико полагает, что история обладает двумя основными ветвями-параллелями развития – еврейской и языческой. И эти ветви развития проходят через три эпохи: век богов, век героев и век людей. Периодизация воссоздана по принципу от синкретизма и мифа к разуму и упорядоченности.

Логика исторического развития есть становление идеи через ее воплощение в «мире наций». Идея творит реальность для того, чтобы реальность возросла до идеи. Исторический процесс как параллели истории суть отражение идеальной истории (идеи), интенции которой как бы оформляют, придают модус актуального существования исторической вещи. Выводы Д. Вико полезны данному исследованию тем, что этот мыслитель хотя и не выразил историчность как феномен философского дискурса, но он учит об объективном основании исторического. Мыслитель пишет: «Наша Наука должна быть доказательством, так сказать, исторического факта Провидения, потому что она должна быть Историей того Порядка, который был дан совершенно незаметно для людей и часто вопреки их собственным предположениям великому Граду Рода Человеческого; ведь если даже этот Мир и был создан во времени и по частям, то Порядок, в нем заложенный, всеобщ и вечен» [9, с. 115]. Историческое содержит в своем объеме объективное начало, которое и придает ему исторический статус, статус существования в качестве исторической вещи.

Осмысление исторического бытия как вариативности присутствует в творчестве И.Г. Гердера. Но позицию этого мыслителя относительно затронутой проблематики сложно назвать однозначной. В его философской системе заметно влияние Д. Юма и Ж.-Ж. Руссо с их скепсисом по отношению к способностям разума, Ш.Л. Монтескье и его концепции географического детерминизма. Так же И.Г. Гердер был очарован поэтическим пантеизмом И.В. Гете. Этот немецкий поэт не создал стройной философской системы. Но его рассуждения относительно связи бытия и человека заслуживают внимания. И.В. Гете поместил в область философской рефлексии эстетическое наполнение. Если французские просветители достаточно жестко разграничили области разумного и человеческого, наполнив последнюю смутными ощущениями, чувствами, страстями,

эмоциями, которые, в последствии, приводят человека к ошибкам, бедам и несчастьям, то И.В. Гете усмотрел в человеческом пространстве для совершенствования. Человек является существом, которому необходимо почувствовать в себе мистическое единство с богом, присутствующем во всякой вещи. Эстетическое познание, любовь к мирозданию приведет человека к единению с божественным началом. В «Фаусте» И.В. Гете пишет:

Все эти громы, и лавины,  
И ливни – вестники любви.  
Души остывшей сердцевины  
Грозой такой же оживи!  
Где дух мой пленный, как в темнице,  
Томиться в немощной плоти,  
Дай, боже, мыслям проясниться.  
И сумрак освети! [21, с. 465].

Но наибольшее влияние на становление взглядов И.Г. Гердера оказал Г.Э. Лессинг. В работе «Воспитание человеческого рода» он учит о единстве человеческого, исторического и божественных начал. С одной стороны, мыслитель заявляет, что только разум способен познать это единство, с другой, – он подчеркивает роль нравственного совершенствования, ведущего к эпохи «нового и уже вечного Евангелия». Телеологический аспект становления человека не заключен в человеке ставшем, возросшем до разумной и добродетельной жизни, а пребывает в самом процессе становления. Учение Г.Э. Лессинга наполнено гуманистическими интенциями.

Свои размышления И.Г. Гердер размещает на страницах «*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*» («Еще одна философия истории для воспитания человечества»). Думается, что эта рукопись по замыслу мыслителя является как бы продолжением гуманистической



программы Г.Э. Лессинга. И.Г. Гердер полагает, что каждая эпоха уникальна, ее пронизывает самобытный дух. Но и народы эпохи уникальны по отношению друг к другу. Каждый народ обладает национальным духом. И.Г. Гердер пишет: «...Jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!» («...Каждая нация содержит свой центр счастья в себе, как каждый шар – свой центр тяжести!» [93, с. 27]). Если эпохи и нации могут быть осмыслены как оригинальные феномены исторического бытия, то, следовательно, И.Г. Гердер учит об историческом параллелизме. Но, несмотря на это, мыслитель выводит и универсальный принцип познания исторического. Этим принципом является сам историк.

И.Г. Гердер полагает, что исследование исторической эпохи возможно только по средствам вживания в нее историком: «...Gehe in das Zetalter, in die Himmelsgegend, die ganze Geschichte, fahle dich in alles hinein» («...Следовать за эпохой, за странами света, за всей историей, чувствовать себя во всем» [93, с.22]). Историк должен проникнуть в пласты исторического материала эпохи для того, чтобы столкнуться с историческим феноменом. Познать такой феномен значит почувствовать с ним связь. Познание исторического у И.Г. Гердера нагружено герменевтикой и эмпатией. Только историк способен выделить самобытный и неповторимый дух народов и эпох. Но, по И.Г. Гердеру, смысл истории не может быть выражен в историке, как субъекте, истолковавшем уникальность ее элементов. Немецкий мыслитель полагает, что у этой массы, по сути, разрозненных элементов есть направление общего развития, общая цель. Непонятно то, что если историк должен воспринимать самобытность эпох и народов, то кому следует осмыслить их общность. Проблему соотношения внутреннего и внешнего планов истории И.Г. Гердер не разрешает в «Еще одной философии истории».

В труде «Идеи к философии истории человечества» мыслитель исследует бытие истории. И.Г. Гердер полагает, что последовательная смена исторических эпох выступает неким продолжением общего развития мироустройства. Бытие истории предстает в качестве этапа развития космического бытия, смыслом которого выступает гуманность. «Исследовать дух гуманности, – пишет И.Г. Гердер, – вот подлинная задача человеческой философии» [20, с. 111]. Телеологический аспект философии И.Г. Гердера заключен в гуманности. Гуманность, с одной стороны, трансцендентна историческому бытию как абсолют и принцип мироустройства, а, с другой, – имманентна в качестве структуры, которая актуализирует и упорядочивает историческое. И.Г. Гердер учит: «Лишь у немногих богоподобный дух гуманности... есть подлинное стремление всей жизни» [20, с. 131].

Все же остается неясным то, как человеку необходимо возвращать в себе дух гуманности. И.Г. Гердер характеризует этот процесс и как приобщение к разумности, и как нравственное восхождение, и как богоподобное становление. Выводы И.Г. Гердера, зачастую, наполнены метафорическими конструкциями, яркость которых порой не сокрывает скупости их содержания. К примеру, «Жизнь, – заключает мыслитель, – это борьба, и цветок чистого, бессмертного духа гуманности – венец, который нелегко завоевать. Бегуна ждет в конце цель, но борца за добродетель – венчик в минуту его смерти» [20, с. 136]. Р. Дж. Коллингвуд считает, что «Гердер не был осторожным мыслителем, он нередко делал поспешные заключения по аналогии, не проверяя их, и некритически относился к собственным идеям» [44, с. 88]. Несомненно то, что гуманность человека, о которой учит немецкий мыслитель, есть существование определенным образом. Гуманность – способ бытия человеческого и исторического.

Более стройную систему исторического параллелизма сконструировал И.Г. Фихте. Этот немецкий классик не создал отдельного

трактата, посвященного исследованию ключевых проблем философии истории, но он обращается к философско-исторической проблематике в ряде своих работ – «Назначение человека», «Замкнутое торговое государство», «О назначении ученого», «Основные черты современной эпохи», «Речи к немецкой нации».

По мысли И.Г. Фихте, исторический процесс представляет собой религиозно-нравственное становление человечества, которое должно уместиться в трех периодах. Первый период является доисторическим. Это время существования диких племен и так называемого нормального народа, «который сам по себе, без всякой науки или искусства, находился в состоянии совершенной разумной культуры» [78, с. 492]. Второй период характеризуется смешиванием диких племен и нормального народа; начало истории. Третий период истории состоит из пяти эпох человеческих свершений; первая эпоха – состояние невинности человека, вторая – состояние начинающейся греховности, третья – состояние завершенной греховности, четвертая – состояние начинающегося оправдания и, наконец, пятая эпоха является состоянием совершенного оправдания и освещения человека. Каждый народ должен совершить этот путь развития. Р.Дж. Коллингвуд полагает, что в учении И.Г. Фихте «каждая эпоха представляет собой конкретное воплощение одной идеи или понятия» [44, с. 103].

Периодизация исторического процесса И.Г. Фихте напоминает систему И. Канта. Этот философ представляет развитие человечества следующим образом: преодоление дикости, инстинкта, естественного состояния; отчуждение, антагонизм культуры и природы, человека и вещи-в-себе; погружение в разумность и нравственность, следование категорическому императиву становится естественным состоянием человека, состоянием свободы. То есть И. Кант учил о том, что из неразумного и безнравственного существования человеку должно возрасти

до разумности и нравственности. И.Г. Фихте же считает, что разумность актуально присутствует в неразумном, и «цель человеческого существования – только в возвышении до разумности» [78, с. 492]. История суть процесс возвращения человека к разумному началу, к свободной жизни в разуме.

Философская система И.Г. Фихте достаточно однозначна. Изначальным предметом его философской рефлексии является Я, а, точнее, – Я-в-себе, Я-само-по-себе, идеальное Я, которое противопоставлено не-Я. Также оно находится в оппозиции с эмпирическим Я. Аналогичными оппозициями выступают мировой план или идеальная история и эмпирическая история, нормальный народ и дикие племена. И.Г. Фихте, конструируя бинарную пару, помещает в ее объеме абсолютный объект и вещь относительную, подверженную изменениям, обладающую условными характеристиками. Но бинарная пара образует диалектическое единство. Абсолютному Я необходимо не-Я для того, чтобы завершить свое становление. Совершение мирового плана невозможно без эмпирической истории. Нормальному народу должно раствориться в диких племенах, а затем человек, обладая в-себе нормальностью (разумностью), пребудет к гармоничному существованию. Таким образом, по мысли И.Г. Фихте, Абсолюту необходимо достичь абсолютного существования. Абсолютное начало через относительные состояния завершает свое развитие. Подобные мотивы присутствуют и ветхозаветной традиции (изгнание Адама и Евы из рая, ожидание Мессии, который приведет еврейский народ к гармонии), и в гностических мифах (грехопадение божества, его гностическое преображение и возвращение в божественное лоно), и в платоновской философии (Единое обнаруживает себя во Многом, без которого идея Единого немислима).

К. Дрило в работе «Das absolute Wissen als Lebensform und Geschichtlichkeit: Fichte und Hegel – ein Vergleich» («Абсолютное знание как

форма жизни и историчность: Фихте и Гегель – сравнение») пишет: «Die Einheit von Philosophie und Leben besteht für Fichte nicht in der Anwendung der Philosophie (der Theorie) auf das Leben (die Praxis), sondern darin, dass der Lebensvollzug selbst in die theoretische Erkenntnis eingezeichnet ist» («Единство философии и жизни состоит для Фихте не в применении философии (теории) в жизни (практике), но состоит в том, что проявления жизни сами присутствуют в теоретическом познании» [91, с. 421]). Действительно, немецкий классик считает задачей философа извлечение из эмпирического материала объективных принципов мироустройства.

И.Г. Фихте в своих рассуждениях относительно исторического бытия не использует термин «историчность». Но он часто употребляет термин «жизненность», прибегая к немецкому прилагательному «lebendig». Морфологическое наполнение этого термина отлично от объема термина, который использует Г. Гегель для обозначения историчности. В гегелевском термине присутствует объективное начало, которое, с одной стороны, соотносит историчность с метафизическим пространством истории, а, с другой, – обнажает связь исторического с историчностью. По мысли И.Г. Фихте, жизненность является конкретным проявлением материи. «Всякая жизнь в материи есть выражение идеи, – заключает немецкий классик, – ибо сама материя в своем бытии есть лишь отражение скрытой от наших глаз идеи, от которой происходят присущие материи возбудимость и жизненность» [78, с. 413].

В системе И.Г. Фихте через конкретное проявляется абстрактное, в относительном присутствует объективное начало. «...Сущность жизни – не плоть живет, но дух»: учит классик [78, с. 414]. Поэтому жизненность у И.Г. Фихте выступает единым способом существования духовного начала в отдельных, конкретных формах (материя, человек, язык, культура). Через жизненность происходит развертывания мирового плана, через жизненность

осуществляется становление исторического бытия и человека. «Не только в чистой рефлексии, в умозрении, но в деятельности, опосредованной и определяемой мышлением, Фихте видит задачу и призвание, как свое собственное, так и всякого разумного существа»: заключает исследователь творчества немецкого классика М. Бур [8, с. 23]. И.Г. Фихте в работе «Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804» («Наукоучение. Вторая лекция от 1804 года») пишет: «Wir leben, eben im unmittelbaren Lebensacte selber; wir sind daher das Eine ungetheilte Seyn selber, in sich, von sich, durch sich, das schlechterdings nicht herauszugehen kann zur Zweiheit» («Мы живем в непосредственных жизненных актах; поэтому мы есть единое неделимое бытие, в-себе, для-себя, само-по-себе, что совершенно не может привести к двойственности» [92, с. 152]).

В труде К. Ясперса «Истоки истории и ее цель» содержится очередной проект исторического параллелизма. Немецкий мыслитель наталкивается на феномен историчности, анализируя оппозицию историческое-неисторическое. К. Ясперс утверждает о том, что народы, не воспринявшие идей «осевого периода», не могут участвовать в историческом процессе, т.к. эти народы – неисторичны, они пребывают на уровне «природного» существования. Все же остальные народы историчны, обладают историчностью. Мыслитель заключает: «Поскольку в проявлении осевого времени существует троякая историческая модификация, оно как бы призывает нас к безграничной коммуникации. Способность видеть и понимать других помогает уяснить себе самого себя, преодолеть возможную узость каждой замкнутой в себе историчности, совершить прыжок вдаль. Эта попытка вступить в безграничную коммуникацию – еще одна тайна становления человека, и не в недоступном нам доисторическом прошлом, а в нас самих» [89, с. 48]. Отсюда, историчность, по мысли К. Ясперса, обладает тремя смысловыми уровнями.

Историчность, во-первых, объективна, она объективна как феномен бытия. «...Преисполненному любовью созерцанию, – пишет мыслитель, – открывается историчность бытия» [89, с. 249]. Историчность осуществляется бытием, являясь законом (программой) бытия. Этот закон упорядочивает и организует исторический материал. Отсюда, историчность наделяет историческое бытием (существованием). Существовать значит обладать историчностью. Историчность суть единый способ существования в бытии. В истории содержатся лишь те элементы, которые существуют как историчность. «Историчность действительна объективно и субъективно как абсолютное беспокойство непрочности во времени»: заключает немецкий мыслитель [90, с. 400].

Отсюда, во-вторых, историчность субъективна как историчность человека. К. Ясперс считает, что человек является существом незавершенным. Ему нужно возрасти до своего подлинного существования. «...Незавершенность человека, – по К. Ясперсу, – и его историчность – одно и то же» [89, с. 241]. Историчность, таким образом, выступает способом экзистирования человека, возможностью достижения полноты существования. В труде «Einführung in die Philosophie» («Введение в философию») мыслитель отмечает: «Nur ganz in dieser Zeit unserer Geschichtlichkeit existierend erfahren wir etwas von ewiger Gegenwart» («Мы познаем о вечном настоящем только целиком существуя во времени как историчность» [94, с. 99]). Поэтому историчность представляет собой и состояние бытия, и состояние человека, бытия-вот, которое стремиться к завершенности (возвращению). Историчность человека всегда устремлена к историчности бытия, бога. К. Ясперс пишет: «Vielmehr findet in jeweiliger Geschichtlichkeit die unmittelbare, keines Mittlers bedürfende, unabhängige Beziehung des Einzelnen zu Gott statt» («Скорее всего, в историчности, которая

непосредственно, не нуждаясь в посредниках, находится связь единичного с богом» [94, с. 38]).

И, наконец, в-третьих, по мысли К. Ясперса, историчность выступает гносеологическим принципом человеческого существования. «Историчность – это преобразование явления в сознательно проведенных смысловых связях»: заключает мыслитель [89, с. 241]. Существование бытия и человека обусловлено историчностью. Значит, условие их связи заключено в историчном понимании. То есть в таком понимании, которое как бы пропитано историчностью. К. Ясперс отмечает: «История – это одновременно происходящее и его самосознание, история и знание истории» [89, с. 242]. Историчность есть особый способ познания бытийственных процессов. К. Ясперс заключает: «Einheit kann nur gewonnen werden aus der Tiefe der Geschichtlichkeit, nicht als wißbarer gemeinsamer Inhalt, sondern nur in der grenzenlosen Kommunikation des geschichtlich Verschiedenen im unabschließbaren, auf der Höhe zu reinem liebendem Kampf werdenden Miteinandersprechen» («Единство может быть осмыслено только из глубины историчности, но не как познаваемое из общего содержания, а только в бесконечной коммуникации исторического многообразия бесконечности, на вершине чистой любовной борьбы становящегося многоголосья» [94, с. 82-83]).

Итак, укажем на то, что среди представителей исторического параллелизма заметна гуманистическая направленность в понимании историчности. Также в рассмотренных концепциях прослеживается тенденция сопоставления историчности как способа проникновения в историческое с эмпатийно-познавательной способностью. И если в проектах истории Д. Вико и И.Г. Гердера эта способность наполнена чувственно-эмоциональным опытом, то И.Г. Фихте и К. Ясперс в нее включают как рациональные, так и мистические (религиозные) элементы. Отметим и то,



что К. Ясперс учит об объективном уровне историчности (принцип существования исторического бытия) и о субъективном, которым наделен субъект исторического процесса.

## 2.2 Взгляды на историчность представителями исторического номинализма

Если в рассмотренных выше спекулятивных системах исторический процесс имеет в своем объеме параллели развития, которые сочленяются, с необходимостью, к событию конца истории, то в следующих концепциях история выступает в качестве ряда отдельных исторических феноменов. Точнее, в концепциях исторического номинализма содержится утверждение о том, что исторического бытия как единого целого не существует вообще, а существует лишь историческое бытие культур и народов. Всемирной истории нет, но есть истории цивилизации Египта, Греции, Китая и т.д. Такая концепция отражена в труде Н.Я. Данилевского «Россия и Европа».

Русский мыслитель полагает, что учения о всемирной истории покоятся на неверном представлении о прогрессе. Он подвергает критике просветительский подход, согласно которому исторический процесс отождествляется с прогрессом разума и науки. История, по Н.Я. Данилевскому, не может быть обусловлена становлением человеческой разумности. «Прогресс состоит не в том, – считает мыслитель, – чтобы все шло в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходило в разных направлениях, ибо доселе он таким именно образом проявлялся» [27, с. 108]. История не имеет единого вектора развития (разум, свобода, дух, гуманность и пр.).

Н.Я. Данилевский сравнивает исторический процесс с полем. Поле есть пространство возможности появления (проявления) Многого. Иными словами, история суть потенция к актуализации конкретной исторической формы. Субстанционально историческое бытие не существует, но

потенциально оно может возрасти в определенном культурно-историческом типе, являющемся самобытным разворотом «религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного – одним словом, исторического развития» [27, с. 106]. Поэтому ключевой задачей человека, который рефлексировал над историей, является различение культурно-исторических типов.

Н.Я. Данилевский выделяет десять культурно-исторических типов, подчеркивая оригинальность каждого. Он пишет: «...Какое дело Китаю, какое дело Индии до падения Западной Римской империи?» [27, с. 100]. Человечество, полагает мыслитель, суть чистая абстракция, а культурно-исторический тип – феномен реальности. Каждый тип выражает определенным образом идею человеческого существования, компиляция которых отражает идею всечеловечества. Н.Я. Данилевский хотя и учит о историческом номинализме, но в его философской системе заметны черты исторического параллелизма. Например, мыслитель разрабатывает концепцию, согласно которой культурно-исторические типы существуют одним-единственным способом (зарождение, расцвет, увядание). Также он выводит единство духа (божественное провидение) и материи (природа), к которому устремлено все сущее. «...Духовное единство есть главное, существенное, высшее»: заключает русский мыслитель [27, с. 516].

Историчность как один из терминов философского дискурса не содержится в учении Н.Я. Данилевского. Более того, он не использует такие термины как «исторический феномен», «историческое». Интерес у него вызывают конкретные исторические события и факты. Для мыслителя исторично все то, что является следствием проявления «энергии» культурно-исторического типа. А культурно-исторический тип суть то, что существует определенным образом (язык, политическая независимость, многообразие этнографических элементов). Историчность, в таком случае, может быть

определена как способ существования культурно-исторического типа, который, с одной стороны, является оригинальным и самобытным по отношению к способам существования других культурно-исторических типов, а, с другой, структурно тождественен основным элементам всех других типов.

Идея исторического номинализма была развита в философской системе О. Шпенглера. Он, как и Н.Я. Данилевский, отвергает идею прогресса. В труде «Der Mensch und die Technik» («Человек и техника») немецкий мыслитель пишет: «Man nennt das Fortschritt. Es war das große Wort des vorigen Jahrhunderts. Man sah die Geschichte wie eine Straße vor sich, auf welcher «die Menschheit» tapfer immer weiter marschierte – das heißt im Grunde nur die weißen Völker, das heißt nur die Großstädter unter ihnen, das heißt unter diesen nur die «Gebildeten». Aber wohin? Wie lange? Und was dann?» («Это называется прогрессом. Это было великое слово прошлого столетия. Историю рассматривали как дорогу для него, по которой «человечество» все дальше храбро марширует – в основном только белые народы, а среди них только жители больших городов и только «образованные». Но куда маршируют? Как долго? И что дальше?» [97, с. 9]).

О. Шпенглер выделяет восемь культур, обладающими уникальными душами. Каждая из культур имеет единый цикл существования: зарождение, развитие и гибель. В работе «Закат Европы» он заключает: «Как только цель достигнута и идея, вся полнота внутренних возможностей, завершена и осуществлена вовне, культура внезапно коченеет, отмирает, ее кровь свертывается, силы надламываются – она становится цивилизацией» [88, с. 264]. Цивилизация, считает О. Шпенглер, является закатом культуры, ее одряхлением и старостью, которая заканчивается смертью. Переход от культуры к цивилизации есть судьба исторического бытия, его способ существования, заключенный в этом цикле жизни и смерти, в этом вечном

становлении. «Законное, законченное – антиисторично»: учит О. Шпенглер [88, с. 250].

Понимание исторического представляется жизненным актом, который наполнен чувствами и эмоциями. О. Шпенглер учит о том, что понимание истории невозможно без определенного способа существования. И таким существованием выступает историчность. «Переживание глубины есть становление, – полагает мыслитель, – но в нем же заключена и причина ставшего; оно обозначает время и приводит к возникновению пространства; оно космично и вместе с тем исторично. Живое направление ведет к горизонту как к будущему» [88, с. 437]. Другими словами, человек, который возрос до существования в качестве исторического субъекта сталкивается с историческим бытием. Бытие открыто субъекту, т.к. их связь обусловлена историчностью.

Если К. Ясперс учит о трех уровнях историчности (историчность познания, историчность существования и историчность бытия), то у О. Шпенглера первые два уровня особым образом объединены. Он считает, что процесс познание, в строгом смысле, всегда устремлен к познанию истины. Для такого процесса характерными являются категории «мир», «причинность», «закон», «критика», «объект», «субъект» и т.д. Во втором томе «Заката Европы» мыслитель пишет: «Истинно лишь вневременное. Истины пребывают по ту сторону истории и жизни; поэтому сама жизнь есть нечто запредельное всем причинам, следствиям и истинам. Всякая критика, как от бодрствования, так и от существования, антиисторична и враждебна жизни» [88, с. 280]. О. Шпенглер противопоставляет процессу познания саму жизнь, как непосредственное переживание, чувствование, интимная связь с вещами (подобные мотивы заметны в философии И.Г. Фихте). Жизнь суть вечное становление, оно являет себя потоком жизней. И только полное погружение, пребывание в потоке предстает подлинным способом

существования человека. Человеку необходимо осуществить полное присутствие в жизни. Судьба человека – историчность, то есть самостояние в историчности бытия в качестве его живого элемента.

Линия циклического понимания исторического процесса продолжается в учении английского философа А. Тойнби. Его многотомный труд «Постижение истории» наполнен религиозными интенциями христианского толка. Он считает, что история является одним из творений бога, которое осуществляется через становления человека, как духовного существа. Основание истории – взаимодействие божественного и человеческого начал. Человек, рефлексирующий над историческим материалом, в первую очередь, познает самого себя, а, точнее, присутствие божественного в себе. Историческое многообразие таит в своем объеме единство, которое, по сути, является божественным законом. Познание этого закона суть вызов человеческому существованию, ответом на который предстает человеческая тяга и рвение к божественному.

Вместе с тем, А. Тойнби заявляет о дискретном характере исторического процесса. Он выделяет двадцать одну цивилизацию, которые проходят стадии возникновения, роста, надлома и разложения. Двум первым стадиям цивилизации обязаны энергии «жизненного порыва», двум последним – истощением «жизненных сил». «...Зарождению цивилизации способствуют наиболее трудные условия существования, имея в виду как природную среду, так и человеческое окружение»: пишет английский мыслитель [75, с. 306]. И он выделяет пять типов вызова, на которые должно ответить зарождающейся цивилизации.

Хотя А. Тойнби и отвергает идею прогресса в истории, но в его философской системе прослеживается направление, относительно которого цивилизации сменяют друг друга так, что каждая последующая цивилизация создает более совершенную религию относительно предыдущей. «Озарение

душ светом высших религий определяет духовный прогресс земной жизни человека. Мирные завоевания высших религий значат в истории человечества значительно больше, чем все, что знала история до их появления. Духовный прогресс определяется фразой из христианской молитвы: «Да будет воля Твоя». Спасение тех, кто максимально использовал свои духовные возможности для устройства лучшей жизни на Земле, станет той благодатью, которую Господь ниспошлет христианам, молящим его. «Да придет царствие Твое». Молясь, они просят не о тысячелетнем царстве всеблаженнейшего земного рая, не о социальном благополучии, не о материальном достатке, не о справедливости земного устройства, не о сытости и довольстве, но о духовном непокое, который единственно является внутренним стимулом новшеств, достижений и вообще всякого исторического прогресса»: заключает мыслитель [75, с. 622].

Развитие исторического процесса представляется А. Тойнби в качестве длительности приобщения человека к божественному. Такая длительность возможна благодаря усложнению религиозных учений. В границах исторического пространства возможна встреча человека с богом. Совершенно справедливо отмечает А.А. Ивин: «Разбивая историю на отдельные, локальные цивилизации, Тойнби вместе с тем пытается восстановить идею единства мировой истории, придавая этому единству религиозный смысл» [38, с. 20]. В историческом опыте содержится несколько направлений, следуя которым человек может приобщиться к божественному. Однако А. Тойнби намекает на то, что человеку следует выбрать наиболее верное направление – христианство.

Таким образом, отметим то, что в учениях представителей исторического номинализма лишь косвенно затронута проблема историчности. Возможно, связано это с тем, что номиналисты в своих измышлениях как бы сознательно избегают дискурса об историческом

бытию, историческом субъекте и пр., потому как для них это «пустые» понятия. Пожалуй, только О. Шпенглер пытается интерпретировать историчность. И он, подобно И.Г. Гердеру и И.Г. Фихте, полагает, что историчность представляет собой определенную жизненную способность, которую необходимо возвращать в самом себе. Историчность должна привести человека к единению с корнем жизни – богом. Н.Я. Данилевский и А. Тойнби учат о том, что через осмысления исторического материала человек становится сопричастным историческим образованиям (культурно-исторический тип, цивилизация).

Подводя итоги главы, обозначим, что Д. Вико считает, что только эмпатийное переживание исторического материала приведет к погружению в историческое бытие (прошедшую жизнь). И.Г. Гердер видит основу исторического бытия в гуманности. Она же выступает в качестве способа существования человека. По мысли И.Г. Фихте, жизненность суть феномен, обуславливающий существования исторического бытия, человека и их взаимосвязь. К. Ясперс в своем учении приходит к осмыслению историчности, которая является способом существования и бытия, и человека, и познавательной способностью последнего, определяя, тем самым, единство бытийственного (божественного) и человеческого.

Н.Я. Данилевский и А. Тойнби учат о том, что через осмысление исторического материала человек совершает погружение в исторический феномен. О. Шпенглер полагает, что жизнь исторична, и воспитание человеком историчности в самом себе, с необходимостью, приведет к единству с божественным.



### ГЛАВА 3. ПОНИМАНИЕ ИСТОРИЧНОСТИ ПРИ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОМ ПРОЧТЕНИИ ИСТОРИИ

В данной главе рассматриваются концепции философии истории, в которых основным методом осмысления исторического процесса выступает герменевтический. Особенностью этого метода является установка, относительно которой, во-первых, отрицается и идея мировой истории, и онтологический статус уникальных цивилизаций и культур, и, во-вторых, исследователь, рефлексирующий над историческим бытием, вопрошает не к объекту своего исследования (история, историческое), а, скорее, к своему исследованию и к самому себе. Познание истории здесь – это самопознание путем построения определенной методологии (теории понимания себя, нарративная история и пр.).

### 3.1 Кризис европейской философии и историчность

Развитие европейской философии во второй половине XIX века оказалось в тупике. Ее основные положения, принципы и методологический аппарат не справлялись с решением «вызовов» времени. В философском дискурсе появляются новые течения мысли – волюнтаризм, философия жизни, феноменология и т.д. Мыслители этих направлений переосмыслили наследия европейской философии, создав при этом самобытные концепции, в том числе философии истории.

В работе «Введение в науки о духе» В. Дильтей понимает историчность как глубокую жизненность духа человека. Историчность как бы высвечивает переживания человека, в которых присутствуют исторические объективации. Все то, что имеет связь с жизнью, с необходимостью, объективно. «От размещения деревьев в парке, расположения домов на улице, предназначенного для определенной цели орудия ремесленника и вплоть до приговора в здании суда нас постоянно окружает исторически ставшее... История не является чем-то отделенным от жизни, отгороженным от настоящего древностью своего происхождения»: заключает немецкий мыслитель [36, с. 192]. Жизнь возможна только в истории; она исторична. Человеческое существование также исторично.

В. Дильтей выступает с критикой философской системы И. Канта, отмечая при этом «неисторичность» его измышлений [35, с. 684]. По мысли В. Дильтея, философия И. Канта является чистыми абстракциями, которые не обладают связью с жизнью и жизненным опытом человека. Толкование историчности как субъективности содержится и в его письмах к графу П. Йорку фон Вартенбургу. В историчности заключена основная константа жизни – становление. Историчность выступает становлением и жизни, и

человека. Жизнь человека предстает в качестве вечного становления. Примечательны слова Заратустры по этому поводу: «Но связь причинности, в которую я вплетен, опять возвратиться, – она опять создаст меня! Я сам принадлежу к причинам вечного возвращения. Я снова возвращусь с этим солнцем, с этой землей, с этим орлом, с этой змеею – не к новой жизни, не к лучшей жизни, не к жизни, похожей на прежнюю: я буду вечно возвращаться к той же самой жизни, в большом и малом, чтобы снова учить о вечном возвращении всех вещей» [57, с. 108].

Вспомним о том, что в концепциях универсальной истории историчность, как правило, соотносится с объективным корнем исторического, неисторичность же понимается в качестве отсутствия объективности. Например, Г. Гегель утверждает о том, что историей обладают только те народы, которым удалось создать государство, являющееся «осуществлением свободы, то есть абсолютно конечной цели» [16, с. 90]. Такие народы историчны, а все остальные – находятся за рамками исторического процесса. Можно сказать, что интерпретация феномена историчности В. Дильтеем близка к пониманию историчности в проектах исторического параллелизма. В. Дильтей, подобно воззрениям И.Г. Гердера и И.Г. Фихте, видит в историчности определенную динамику, которая задает необходимый темп историческому бытию. Феномен жизни осуществим только в истории.

Г. Ноль пишет о герменевтике В. Дильтея: «*Mißverständnis hat ihn als Relativisten angesehen, weil er mit der Geschichtlichkeit jeder Erscheinung radikalen Ernst machte*» («Непонимание он усмотрел в относительности, а историчность придает каждому явлению радикальную важность» [96, с. 97]). Иными словами, в дильтеевском учении жизнь не рассматривает в качестве потока изменений, в котором отсутствуют элементы, упорядочивающие его, а, наоборот, немецкий философ учит о потоке изменений, который

охватывает историчность. И ее понимание возносит человека к истокам жизни. Жизнь суть *panta rhei*, изменения которой обусловлены историчностью.

М. Хайдеггер в «Кассельских докладах» заключает: «Дильтей пробился к такой реальности, которая в собственном смысле есть в смысле бытия историческим, – к человеческому существованию. Дильтей достигает того, что реальность эта становится данностью. Он определяет ее как живую, свободную и историчную. Но только он не ставит вопрос о самой историчности, вопрос о бытийном смысле, о бытии сущего» [83, с. 156]. По мысли М. Хайдеггера, В. Дильтей осмыслил феномен историчности, однако он не раскрыл его сущности. В. Дильтею историчность представляется в качестве элемента, сочетающего существование человека и жизни. Другими словами, немецкий мыслитель выделяет историчность через представления о бытии человека и о жизни вообще, но он не предлагает определить историчность саму по себе.

Сам М. Хайдеггер в своем учении детально прорабатывает феномен историчности. «Бытие присутствия характеризуется историчностью»: заключает философ [81, с. 197]. Историчность выступает модусом человеческого существования. Обладать историчностью значит экзистировать. Из «Письма о гуманизме»: «Если человек впредь сумеет мыслить истину бытия, то он будет мыслить ее из экзистенции. Экзистируя, он открыт судьбе бытия. Экзистенция человека в качестве экзистенции исторична» [82, с. 205]. Историчность не может быть соотнесена с завершенным прошлым человека, она является его присутствием в настоящем. Человека есть существо историческое, т.к. он поддерживает связь с историческими процессами и событиями. В работе «Метафизическая концепция Ницше и ее роль в европейском мышлении» М. Хайдеггер пишет: «Видеть мгновение – значит, в нем пребывать; пребывать же в мгновении –

значит, выйти во всю широту свершившегося настоящего и во всю его историчность» [84, с. 132]. В пространстве истории возможна встреча человека с бытием.

«Анализ историчности присутствия, – по мысли М. Хайдеггера, – пытается показать, что это сущее не потому «временно», что «выступает в истории», но что оно наоборот экзистировать и способно экзистировать лишь потому что в основании своего бытия оно временно» [81, с. 376]. Отсюда, по мысли философа, историчность соотносится со временностью. Историчность в системе М. Хайдеггера выступает, скорее, качественной константой бытия человека, а временность является количественной. Временность уделяет единицы времени для того, чтобы человек осуществил свой проект. «Временность временит, а именно давая время возможным способам самой себя» [81, с. 328]. Но через временность проявляется и историчность, потому как выполнение человеком своего проекта – это всегда экзистирование. Из работы «Основные проблемы феноменологии»: «Возможность и судьбы философии как произведение свободы вотбытия человека скреплены с его экзистенцией, то есть с временностью и тем самым с историчностью» [85, с. 217]. Временность бытия человека наталкивает его на историчность. Таким образом, историчность сопоставима с самопогружением, самопониманием своего подлинного существования.

В ряде работ М. Хайдеггер интерпретирует феномен историчности через рефлексию над поэтическим. В труде «Гельдерлин и сущность поэзии» мыслитель пишет: «Только когда это «рвущее-ревущее время» распахнуто в настоящее, прошлое и будущее, только тогда есть возможность объединиться на чем-то остающемся. Мы – один разговор с того времени, как «настает время». И с того момента, как время стало открытым и, остановленное, встало, – с этого момента мы историчны. То и другое – объединяющая разговорность и историчность – равновозрастны, взаимопринадлежны и

тожественны» [86, с. 71]. Значит, временность как бы настраивает связь между историческими измерениями. Она выделяет временные интервалы прошлому, настоящему и будущему. И поэтому временность создает единство исторических измерений. Человеческое существование устремлено к такому единству. Экзистенция человека выступает мерилем его историчности. Чистое экзистирование суть чистая историчность, которая переживает прямую связь со временностью. Такая связь может быть осуществима только по средствам языка. Услышав «зов» бытия, человек отыщет его «просвет».

Немецкий философ утверждает: «Сущность поэзии, которую учреждает Гельдерлин, в высшей мере исторична, ибо она заранее предполагает некое историческое время. И как историческая сущность она – единственно существенная сущность» [86, с. 84]. В поэзии, по мнению М. Хайдеггера, содержится искра божественного. Вспомним рассуждение Сократа о поэтическом творчестве: «...Поэт – это существо легкое, крылатое и священное; он может творить не ранее, чем сделается вдохновенным и исступленным и не будет в нем более рассудка; а пока у человека есть это достояние, никто не способен творить и вещать. Поэты, творя, говорят много прекрасного о различных предметах... не от умения, а по божественному наитию» [64, с. 384]. М. Хайдеггер, как и Платон, полагает, что поэтам доступна особая способность замечать мельчайшие волнения процессов бытия и облачать их с помощью рифмы в поэтические строки. Поэты выступают как бы передатчиками трансцендентного.

В труде «Воспоминание» М. Хайдеггер пишет: «Поэтизирующий дух, чтобы основать человеческое проживание как поэтическое, должен сперва сам сродниться с законом своей сущности. Этот закон «пиитета» будущих пиитов есть основной закон истории, основываемой через них. Сущность историчности истории – в возврате к своему, каковой возврат

может иметь место лишь как заплывание в чужое. Поэтому поэты должны вначале быть моряками, чье плавание по милости норд-оста проходит в правильном направлении – в направлении страны небесного огня» [86, с. 189]. Здесь немецкий философ сравнивает поэтов с моряками, отправляющихся в плавание по водам мироздания. Моряки отправляются всегда к «своему», находящемуся в «чужих» краях. «Свое» покоится только в «чужом». И только поэт способен отличить «свое» от «чужого», т.к. его ведет «зов» бытия.

Далее, немецкий философ пишет: «...Заповедь сущности закона историчности – путешествие в колонию» [86, с. 197]. Колония, по умолчанию, выступает своим местом, расположенным в чужом крае. И это всегда завоеванная территория, удерживаемая определенными силами. В ее границах находятся и свои, и чужие элементы. Поэт выделит необходимый материал, отличит его от чужеродного налета. Принцип историчности сводится к пребыванию во временности так, что случается встреча с подлинным.

В свое время М. Хайдеггер слушал лекции Г. Риккерта и, в последствии, имел с ним длительную переписку. Конечно, сложно говорить о влиянии идей Г. Риккерта на формирование взглядов М. Хайдеггера. Но анализ учения Г. Риккерта полезен данному исследованию сам по себе. Если М. Хайдеггер полагает, что историческое бытие имеет объективный характер, то Г. Риккерт, вопрошая к истории, не приходит к однозначному решению. Он находится под влиянием воззрения В. Виндельбанда. Для последнего философия выступает теорией ценностей, а, точнее, теорией определения тех ценностей, которые составляют основание познания, истории, морали и искусства. В. Виндельбанд полагает, что только в этих областях человек предстает перед самим собой, только в них возможно определение человеческого начала. Соответственно, познание человека есть

распознавание его ценностей. В этике сокрыта сущность человеческого существа. Из работы В. Виндельбанда «Философия культуры и трансцендентальный идеализм»: «Эта причастность к высшему миру разумных ценностей, составляющих смысл всех решительно законов, на которых покоятся наши маленькие миры знания, воли и творчества, эта включенность в разумную связь, выходящую далеко за пределы нашего эмпирического существования и нас самих, составляет непостижимую тайну всякой духовной деятельности» [10, с. 14].

Г. Риккерт, продолжая линию философствования основателя баденской школы неокантианства, полагает, что история содержит в своем объеме только те элементы, которые обладают определенной ценностью. Ценность суть особая метафизическая единица, реальность, которая является онтологическим основанием истории. История не имеет онтологического статуса. Этот статус ей придают ценности, присутствующие в ней. Приведем пример, наблюдатель любуется закатом; чувство восхищения у него вызывает закат солнца, при этом если бы не случился закат, то он остался бы совершенно равнодушен к линии горизонта, окружающему пейзажу, но без этой мизансцены закат как природное явление невозможен. Аналогично в системе Г. Риккерта, ценности существуют только в исторических условиях. История выступает наукой о значимой реальности. Историческое познание является проявлением отношения к ценностям. Объектом исторического познания является культура. Культура, по мысли философа, есть область единичного, индивидуального (культура Древней Греции), обладающего специфическими культурными ценностями, которые реализуют носители этой культуры во времени (в истории). Отсюда, Г. Риккерт необходимо создать теорию универсальных ценностей, ценностей вообще. Для того, чтобы выявить определенную логику становления исторического процесса. Р. Арон о замысле Г. Риккерта: «Универсальная история – это философия



становления, она больше не познание реального, она – интерпретация прошлого в духе идей» [2, с. 94]. Для Г. Риккерта исторично все то, что обладает ценностью. Ценность феномена имеет непосредственную связь со степенью его присутствия в историческом процессе. История есть возможность для актуализации ценности.

Х.-Г. Гадамер в своей системе также исследует феномен историчности. Он, подобно М. Хайдеггеру, считает, что процесс понимания не нужно сводить к определенной гносеологической практике. Понимание, по мысли Х.-Г. Гадамера, не связано с актом осмысления сути, изучаемого объекта. Процесс понимания выступает структурой онтологии, определяющей существование человека. Понимать тождественно существовать. И, таким образом, если Ф. Шлейермахер подразумевает под герменевтикой искусство толкования, В. Дильтей видит в ней основной метод наук о духе, то Х.-Г. Гадамер соотносит герменевтику с изучением возможности понимания как подлинного бытия человека. Герменевтика исследует состояния бытия человека.

Понимание, полагает немецкий философ, как мера присутствия человека в бытии сосредоточено в опыте. Однако это не опыт, который является продуктом завершения познавательной деятельности человека (как это представлено в учении И. Канта). Х.-Г. Гадамер осмысляет опыт в качестве итога присутствия человека в мире. Только переживая определенные ситуации человек приобретает опыт. Опыт выступает индикатором причастности человеческого существования к событийности мира.

Немецкий мыслитель выявляет три сферы опыта: эстетическая, историческая и языковая. Х.-Г. Гадамер утверждает, что содержание эстетической вещи гораздо больше, чем то наполнение, которое было вложено в него автором. В вещи всегда имеется слой бытийственного;

определенной реальности, независимой от сознания автора вещи и ее ценителей. Эстетическое как бы наполняет бытие. Далее, немецкий мыслитель сокрушается о том, что историю теперь изучают, а не понимают. Попытаться понять историю означает находиться, существовать в ней, но не следует возноситься над историей. «В действительности же соизмерение всего познающего с познаваемым основывается не на том, что они принадлежат к одному способу бытия; оно обретает свой смысл благодаря особенности способа бытия, который является для них общим. Последний состоит в том, что ни познающий, ни познаваемое не являются «оптическими», «наличными», а являются «историческими», то есть имеют способ бытия историчности»: заключает философ [14, с. 289]. Итак, историчность предстает как всякий способ существования в бытии. Понимание же наступает при совпадении способов существования понимающего и понимаемого.

Вспомним о том, что, по мысли В. Дильтея, историку следует вжиться в историческую среду для того, чтобы осмыслить ее, Х.-Г. Гадамер же учит о полном отождествлении понимающего с понимаемым. И такое отождествление осуществляется по средствам языка. Х.-Г. Гадамер утверждает: «Бытие, которое может быть понято, есть язык» [14, с. 508]. Язык является чистой онтологической реальностью, местом существования человека. И только с помощью языка возможно осмысление человеком себя, других и мира. Истина достижима в языке. Однако истина не есть результат понимания, она суть отклик бытия. Немецкий философ в труде «Что есть истина?» заключает: «...То, что мы подразумеваем под истиной – открытость, несокрытость вещи – имеет собственную временность и историчность» [15, с. 33]. Под истиной следует понимать существование человека в качестве историчности. Бытие напитано историчностью. И человек как историчность

всегда открыт и готов к связи, единству с бытием, обладая опытом искусства, истории и языка.

Интересен анализ историчности, который приведен в труде Э. Гуссерля «Начало геометрии». Он утверждает о том, что историчность существует на трех уровнях. На первом уровне историчность выступает сущностью человеческого существования. Историчность обнаруживается в духовном пространстве культуры и традиции. На втором уровне историчность возносится к основам европейской культуры и философии. Э. Гуссерля. Здесь осуществляется рефлексия над материалами первого уровня. Человек историчен как некая абстракция «жизненного мира». Третий же уровень обращает философию в феноменологию. Историчность приобретает большую степень метафизичности с каждым новым уровнем. Э. Гуссерль полагает, что феноменология является первой философией. Поэтому человек, который осуществляет феноменологическую редукцию, способен столкнуться с феноменальным, с первоочевидной сущностью. Отсюда, высший уровень историчности представляет собой историчность в качестве феномена, который выступает условием существования истории. В историчности содержится сущность истории.

Отметим то, что в труде «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» Э. Гуссерль выделяет аналогичную триаду: историчность человека, научно-философскую и феноменологическую историчность. Немецкий мыслитель, исследуя феномен историчности, отталкивается от человеческого существования (как от явления, над которым необходимо осуществить полную редукцию – очистить его) для того, чтобы, в последствии, достичь абсолютной историчности – феноменологической. Он пишет: «...Те формы, которые при естественном рассмотрении мира выступают как объективированные, а именно как семья, народ, общность народов, а отсюда – как сущностные

структуры человеческой историчности; но будучи здесь редуцированы, они образуют сущностные структуры абсолютной историчности, а именно сущностные структуры общности трансцендентальных субъектов» [25, с. 342]. Иными словами, по мысли Э. Гуссерля, историчность может быть интерпретирована в качестве, во-первых, способа существования человека в «жизненном мире» (трансцендентальная историчность), во-вторых, связи, благодаря которой сознание человека оценивает (научно-философская рефлексия над опытом «жизненного мира») свое пребывание в историческом бытии, и, в-третьих, единства как результата связи человека с миром, доведенной до абсолютных значений (переход на уровень феноменального чистого исторического бытия – Абсолюта).

Итак, в системах В. Дильтея и М. Хайдеггера историчность выступает способом существования бытия и человека. А также является принципом их единства. Только подлинная историчность раскрыта перед бытием и созвучна ему. Подобных представлений об историчности придерживается и Х.-Г. Гадамер. Для Г. Риккерта историчность суть мера ценности вообще, которая, в свою очередь, придает онтологический статус историческому. Э. Гуссерль учит об историчности бытия и человека, а также осмысляет ее в качестве способа понимания феноменального.

### 3.2 Проблема историчности в постструктурализме

Время рассвета постструктуралистской парадигмы М. Дюфрен охарактеризовал как период «философствования без философии». Действительно, представители этого течения мысли кардинальным образом пересмотрели опыт всей европейской философии. Редактированию подверглись и проекты философии истории. История в постструктурализме не обладает объективным статусом, история не универсальна, история - случайна. История выступает пространством воплощения «полета фантазии» интерпретатора.

Ж. Деррида выводит понимание историчности, не пребегая к истории. Французский мыслитель утверждает: «Начало историчности никогда не будет зависеть от какой бы то ни было истории» [26, с. 177]. Историчность не является способом бытия исторического, она выступает процессом интерпретации разрозненных исторических материалов. Исторический материал наполняется историчностью тогда, когда обретает случайные смыслы. «В своей максимальной глубине, – полагает Ж. Деррида, – то есть в чистом движении феноменологической темпорализации, интенциональность как выход из себя в себе Абсолюта Живого Настоящего есть корень историчности. А если так, то нам не нужно задаваться вопросом, каков смысл историчности. Во всех значениях этого слова, историчность есть смысл» [26, с. 204]. И данный смысл может быть обнаружен только феноменологией, «ибо только она может выявить бесконечную историчность, то есть бесконечный дискурс и диалектичность как чистую возможность и саму сущность являющего себя Бытия» [26, с. 207]. Таким образом, историчность обнаруживает в истории (собрании текстов) новые смыслы и новые условия для их переосмысления.

Историчность, как утверждает Ж. Деррида, является смыслом и, с необходимостью, смыслом текста. Отсюда, французский мыслитель исследует феномен историчности через бытие текста. «...Сама историчность связана с возможностью письма – письма как такового»: заключает Ж. Деррида [33, с. 144]. Письмо как деятельность в какой-то степени приоткрывает бытие истории, оно и есть причина развития истории. Письмо является началом истории. Смысл историчности заключен в письменности. «...Наука о письме, – по мысли Ж. Деррида, – должна была бы искать свой предмет где-то в корнях научности. История письма должна была бы обернуться к началу историчности» [33, с. 145]. Историчность суть возможность толкования истории. С ее помощью возможно бесконечное смыслообразование в историческом бытии – тексте. «...Возможность конституирующих идеальных объектов принадлежит сущности сознания, – из труда Ж. Деррида «Голос и феномен», – и... эти идеальные объекты являются историческими продуктами, появляясь только благодаря актам творчества» [32, с. 26].

В системе Ж.-Ф. Лиотара также присутствует понимание историчности как двусмысленности. В работе «Феноменология» он пишет: «И это постижение исторического бытия знаков возможно только потому, что есть историчность историка» [50, с. 115]. Отсюда, Ж.-Ф. Лиотар считает, что история есть системы знаков. Знаки не обладают смыслом. Знаки должно осмыслить. Историчность знаков представляет собой возможность разнообразного их толкования. Французский философ отрицает единство истории. История суть бесконечное множество историй. Также Ж.-Ф. Лиотар отрицает наличие бинарных оппозиций. История наполнена только разнообразными знаками. И, соответственно, историчность есть торжество разнообразия. Каждый знак не столько уникален, сколько равноценен. Все знаки бытия одинаково важны и легитимны. Ж.-Ф. Лиотар полагает, что

история не обладает направлением. История лишь вечное становление чего-то нового, не требующего объяснений, обращения к образцам, аналогиям.

Сфера сплошного разнообразия характерна и для сферы познания. По мысли Ж.-Ф. Лиотара, все знания возрастают из ограниченных, относительных позиций или перспектив субъектов познания. Ни одна из них не может быть более истинной, чем остальные. Отсутствуют универсальные познавательные системы, отсутствуют преимущества научных систем знания над обыденным знанием. Поиск знания – это игры людей со знаками, игры людей в нагромождении знаках.

«Ничего нет вне текста»: девиз Ж. Деррида как яркого представителя постструктурализма. Эту установку попытался преодолеть в своем творчестве М. Фуко. В «Истории безумия в Классическую эпоху» он отмечает: «Сегодня Деррида самый решительный представитель (классической) системы в ее конечном блеске: редукция дискурсивной практики к текстуальным следам; элизия событий, которые здесь порождаются, чтобы для чтения не оставалось ничего; кроме их следов; изобретение голосов, находящихся за текстами, для того, чтобы не надо было анализировать модусы импликации субъекта в дискурсе; наделение неким местом «происхождения» все сказанное и несказанное в тексте для того, чтобы не восстанавливать дискурсивные практики в том поле трансформаций, где они собственно порождаются» [Цит. по 39, с. 52]. Иными словами, французский философ считает, что пантекстуализм приводит к сокрытию мысли в текст, происходит текстуальная изоляция мыслительного процесса.

Текст, по мысли М. Фуко, обусловлен конкретными социальными и историческими условиями. В тексте содержится лишь то, что внесено в него автором. Текст выступает отражением исторической реальности, но не является реальностью как таковой. Текст представляется французскому

философу вторичным продуктом, первичны же дискурсы, с помощью которых и создаются тексты.

Анализ дискурсивных практик выступает основным методологическим средством в философском исследовании М. Фуко. С его помощью он изучает явления, факты, события, тексты в исторической перспективе. Французский философ отмечает, что история лишена всякой логики развития, в ней отсутствуют какие-либо объективные законы и принципы. И она является совокупностью эпистем. Эпистема представляет собой сумму дискурсов (религиозных, научных, философских и др.), обуславливающих уникальный дух эпохи. «Фуко постулирует для каждой конкретной исторической эпохи, – И.П. Ильин о содержании понятия «эпистема» в творчестве М. Фуко, – существование специфической «эпистемы» – «проблемного поля» достигнутого к данному времени уровня «культурного знания», образующегося из «дискурсов» различных научных дисциплин» [39, с. 56].

Французский философ выделяет пять эпистем: античная, средневековая, возрожденческая, классическая, современная, каждая из которых обладает самобытным набором дискурсивных практик. Отсюда, историчность осмысляется М. Фуко как глубочайшая внутренняя характеристика эпохи. Историчность является причиной единства дискурсов эпистемы, она приводит в порядок ее структурные элементы. Философ утверждает, что «язык как спонтанно сложившаяся таблица и первичная сетка вещей, как необходимый этап между представлением и формами бытия в свою очередь также сходит на нет; в суть вещей проникает глубокая историчность, которая изолирует и определяет их в присущей им связи, придает им обусловленные непрерывностью времени формы порядка» [80, с. 36]. Историчность сокрыта от человека, он не способен осмыслить ее, потому что она является бессознательным началом существования человека в



истории. М. Фуко заключает: «Историчность проникла в природу – или, точнее, в живой организм; причем здесь она представляет собою не только одну из возможных форм последовательности, но выступает и как основной способ бытия» [80, с. 301].

Р. Барт в своей статье «Дискурс истории» учит, как и М. Фуко, о том, что история не имеет онтологического статуса; история не субстанциональна, историческое – это дискурсивное. История суть дискурс. «Исторический дискурс по самой своей структуре, – по мысли Р. Барта, – представляет собой прежде всего идеологическую, точнее воображаемую конструкцию» [4, с. 438]. «Эффект реальности» истории придает ей дискурс.

В системе Ж. Делеза содержится, скажем так, синтетический вариант понимания историчности. В работе «Фуко» он пишет: «Страты являются историческими формациями, позитивностями и эмпиричностями. Как «слои осадочных пород», они образованы из слов и вещей, из видения и говорения, из зримого и выразимого, из пространств видимости и полей читабельности, из планов содержания и выражения» [31, с. 72]. История, таким образом, представляется Ж. Делезу в качестве совокупности текстов, дискурсов, знаков и т.д. Исторично все то, что может быть интерпретировано. В труде «Ницше и философия» философ заключает: «История есть вариация смыслов... Смысл, стало быть, является сложным понятием: всегда наличествует множественность смыслов, констелляция, комплекс последовательностей, но также и сосуществований, превращающий интерпретацию в искусство» [30, с. 38]. Отсюда, историчность, по мысли Ж. Делеза, есть и двусмысленность («множественность смыслов») текста, и двусмысленность дискурса.

В системе Ж. Деррида также заметна связь историчности с концепцией нарратива. Обозначим такое понимание историчности как нарративность. В философии постструктурализма сущность нарратива в

общем может быть выражена в качестве способа существования повествовательного текста (рассказ). Р. Барт отмечает, что ключевыми характеристиками нарратива являются самоценность и самодостаточность, т.к. процесс повествования разворачивается «ради самого рассказа, а не ради прямого воздействия на действительность, то есть, в конечном счете, вне какой-либо функции, кроме символической деятельности как таковой» [4, с 384]. Концепция нарратива в постструктурализме возникла, в первую очередь, для описания истории. Нарративная история представляет собой собрание событий, смысл которых не связан с ходом «объективного» исторического процесса, и может быть обнаружен только в контексте рассказа о этих событиях. Приведем пример нарратива, главный герой «Над пропастью во ржи» Д.Д. Сэлинджера неверно расслышал строчку их стихотворения Р. Бернса: «Если кто-то звал кого-то сквозь густую рожь». «Звал» он ошибочно воспринял как «ловил». И герой представил себя стоящим на краю огромного поля ржи, которое окружает пропасть, в поле играют тысячи малышей, а его дело – ловить малышей, чтобы они не сорвались в пропасть.

Отсюда, историчность как нарративность можно определить в качестве возможного контекста (смысла) рассказа. История есть нарратология. Приведенный пример может проиллюстрировать и идею «отсрочки» Ж. Деррида, согласно которой становление смысла текста происходит «также и способом оставления (в самом письме и в упорядочивании концептов) определенных лакун или пространств свободного хода, продиктованных пока еще только предстоящей теоретической артикуляцией». Иными словами, в текста содержатся как бы «зерна», из которых, в дальнейшем, возможно будет «вырастить» новые, другие контексты текста. Текст сам по себе нарративен.

Ф.Р. Анкерсмит детально проработал концепцию нарративной истории. Он учит о том, что нарративы являются интерпретациями прошлого. Исторический нарратив суть средство интерпретации истории, а язык исторического нарратива – язык самой истории. Осмыслить историческое значит интерпретировать исторический нарратив. Историчность выступает только как нарративность. Интерпретация исторического нарратива не может быть ложной, она всегда легитимна. Поэтому такая интерпретация обладает как бы «правом подчинения» действительности. В работе «История и тропология: взлет и падение метафоры» Ф.Р. Анкерсмит пишет: «Язык нарратива показывает прошлое в таких терминах, которые не относятся или не соответствуют частям или аспектам прошлого. В этом отношении нарративные интерпретации походят на модели, используемые дизайнерами одежды для демонстрации достоинств своих костюмов. Язык используется для показа того, что принадлежит миру, отличному от него самого» [1, с. 122]. Интерпретирование суть моделирование; поиск интересных исторических моделей. Язык нарратива метафоричен. В метафорическом слое нарратива, по мнению Ф.Р. Анкерсмита, содержится сама историческая реальность. Он заключает: «Лучший исторический нарратив – наиболее метафорический нарратив, исторический нарратив с самым большим полем реализации» [1, с. 127].

Итак, Ж. Деррида полагает, что понимание, а, точнее, смыслополагание исторично. За счет историчности возможно бесконечное смыслообразование и интерпретация. Такое, с необходимостью, исторично, т.к. основным объектом его изучения выступает историчность бытийственного – собрание текстуального материала. Если Ж. Деррида учит о том, что историчность есть двусмысленность текста, то М. Фуко и Р. Барт полагают, что историчность представляет собой двусмысленность дискурса. По мысли М. Фуко, исторические эпистемы состоят из скопления дискурсов

(научных, философских, религиозных, обыденная речь и пр.). Ж. Делез предложил понимание историчности как двусмысленности и дискурса, и текста. Т.к. историческое пространство заключено в границах текстов и дискурсов. Ж.-Ф. Лиотар считает, что в историчности заключено торжество разнообразия. Под разнообразием он понимает бесконечное множество смыслов, которые могут быть получены путем интерпретации знаков. Из знаков состоит история. Историчность является условием бесконечного смыслообразования; обнаружение смыслов в знаках. В творчестве Ф.Р. Анкерсмита и Ж. Деррида историчность также выступает как нарративность. История – это компиляция исторических нарративов. Исторический нарратив историчен, потому как обладает потенцией к интерпретации. Нарративность суть процедура поиска возможного контекста исторического нарратива.

Подводя итоги главы, отметим, что для мыслителей, которые, скажем так, критическим образом помыслили структуры европейской философии, характерна общая линия понимания историчности. Они полагают, что историчность сопоставима с подлинным существованием. За исключением, пожалуй, Г. Риккерта, который обозначил историчным все, что имеет ценность для конкретного индивида (культуры, эпохи и т.д.). Также остальные мыслители придерживаются мнения о том, что сущность историчности заключена и в правильном понимании. М. Хайдеггер утверждает, что наиболее полное понимание возможно по средствам поэзии. Э. Гуссерль выводит несколько ступеней понимания: 1) присутствие в «жизненном мире»; 2) рефлексия (научно-философская); 3) феноменологическая редукция. Отметим и то, что в рассмотренных концепциях синтез первых двух уровней историчности (существование и понимание), с необходимостью, приводит к третьему – встреча с подлинным. Для В. Дильтея это встреча с жизнью, для М. Хайдеггера – с бытием, для Э. Гуссерля – с феноменальным.

Совершенно иначе интерпретировали историчность представители постструктуралистской парадигмы. И это не удивительно, т.к. историю они представляли в качестве собрания случайного материала. В целом, постструктуралисты видели неистребимую двусмысленность. То есть историчность представлялась им в качестве возможности для бесконечного переосмысления осмысленного. Философ, который хочет помыслить историческое (событие, эпоха, принцип и пр.), в постструктурализме оборачивается интерпретатором. По мысли Ж. Деррида он интерпретирует текст, по М. Фуко и Р. Барту – дискурс, по Ж.-Ф. Лиотару – знак, по Ж. Делезу – все, перечисленное выше, по Ф.Р. Анкерсмитту – нарратив.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В ходе написания данной работы были рассмотрены основные историко-философские подходы к пониманию историчности.

Подводя итог данному исследованию, можно сделать ряд заключений.

Первые проекты универсальной истории возникли в философемах деятелей французского просвещения. Можно сказать то, что просветители философски осмыслили историю. Собственно, тому свидетельствует и появления термина «философия истории», который впервые выразил Ф. Вольтер. История представлялась просветителям в качестве поступательного движения человечества к «золотому веку». В тело истории деятели Просвещения включили только разумные человеческие свершения. Телеологией французских просветителей выступает царство разума. Пожалуй, только Ж.-Ж. Руссо учил о том, что к совершенству нужно стремиться не только в развитии интеллектуальных способностей, но и в морально-нравственной стороне человеческих взаимоотношений. Тем не менее, в целом, историчность виделась просветителям в качестве разумности. Исторично все то, что разумно.

Версия универсальной истории содержится и в философии Г. Гегеля. Он считает, что история представляет собой шествие мирового духа во времени. Дух, по мысли немецкого классика, тождественен мировому разуму. Субъект становится сопричастным истории по средствам своего разумного начала. Собственно, благодаря разуму человека мировой дух и заканчивает свою эволюцию – восхождение к самому себе. Поэтому историчность понималась Г. Гегелем как способ бытия исторического, способ присутствия в истории.

В философии Н.А. Бердяева также обнаруживаем проект универсальной истории. Влияние философии Г. Гегеля на русского мыслителя неоспоримо. Но проблему историчности Н.А. Бердяев решает оригинально. Он полагает, что жизнь исторична, и подлинное существование человека суть историчность. Русский мыслитель не связывает существование с разумностью. Н.А. Бердяев учит о том, что существование выступает личным проектом каждого человека, который и должен нести за него ответственность. Историчность, таким образом, – это полнота существования.

В версиях исторического параллелизма история и историчность получают новое осмысление. История здесь утрачивает единство и целостность. И представляется в качестве отдельных исторических эпох (веков) со своей уникальной исторической судьбой. Вообще среди философов представителей исторического параллелизма заметна тенденция к гуманизации историчности. И.Г. Гердер отождествляет историчность с гуманностью. Для И.Г. Фихте историчность близка к жизненности, особой установкой сознания на присутствие в бытии. Д. Вико полагает, что историческое можно познать только эмпатийно-чувственным проникновением в него (аналогичных взглядов придерживался и И.Г. Гердер). И состояние проникновения можно считать за историчность. Об историчности как особой познавательной способности учит и К. Ясперс. Также в его философской системе присутствует понимание историчности существования и историчности бытия.

В учениях исторических номиналистов об истории как таковой говорить не приходится. Они считают, что рефлексировать следует только над отдельными культурами и цивилизациями, которые циклически развиваются в пространстве и во времени. И, соответственно, разработка проблемы историчности представителями исторического номинализма

практически не велась. Для Н.Я. Данилевского и А. Тойнби историчность выступает в качестве определенной сопричастности субъекта, отнесенного к конкретному историческому образованию (культурно-исторический тип, цивилизация). О. Шпенглер немного глубже погружается в исследование проблемы историчности. Он полагает, что историчность придает динамику развития культуры, и является связующим звеном между носителем культуры и самой культурой.

Новый всплеск внимания к проблеме историчности наблюдается в философских системах, в которых, скажем так, критическим образом перерабатывается объем новоевропейской философии. Концепции новоевропейской философии во второй середине XIX века утратили своей актуальности в философском дискурсе. Им на смену пришли герменевтические, феноменологические и экзистенциальные проекты. Мыслители данных философских направлений однозначно помыслили историчность, которая обладает как бы тремя уровнями: 1) способ существования человека, 2) способ существования бытия, 3) способ встречи человека с бытием.

В постструктуралистской парадигме понимание истории кардинальным образом изменилось. История не обладает бытием. Другими словами, ее не существует. Существуют только случайные смыслы текстов, дискурсов, знаков и пр. Философ-постструктуралист выступает в качестве интерпретатора и модератора случайных смыслов. Такой философ всегда нарратор. Историчность же является неистребимой двусмысленностью генерации случайных смыслов. Возможность смысловотворчества обусловлена историчностью.

Таким образом, цель исследования достигнута, а задачи выполнены.



## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Анкерсмит, Ф.Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / Ф.Р. Анкерсмит. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 496 с.
2. Арон, Р. Избранное: Введение в философию истории / Р. Арон. – СПб.: Университетская книга, 2000. – 543 с.
3. Барг, М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма / М.А. Барг. – М.: Мысль, 1987. – 348 с.
4. Барт, Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры / Р. Барт. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. – 512 с.
5. Баскин, М.П. Монтескье / М.П. Баскин. – М.: Мысль, 1975. – 168 с.
6. Бердяев, Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
7. Бердяев, Н.А. Смысл истории / Н.А. Бердяев. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.
8. Бур, М. Фихте / М. Бур. – М.: Мысль, 1965. – 165 с.
9. Вико, Д. Основания новой науке об общей природе наций / Д. Вико. – М. – К.: «REFL-book» – «ИСА», 1994. – 656 с.
10. Виндельбанд, В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм / В. Виндельбанд // Логос. – 1910. – №2. – С. 1-14.
11. Вольтер, Ф. Философские сочинения / Ф. Вольтер. – М.: Наука, 1988. – 753 с.
12. Вольтер, Ф. Эстетика. Статьи, письма, предисловия и рассуждения / Ф. Вольтер. – М.: Искусство, 1974. – 391 с.

13. Гаврилов, О.Ф. Историческое сознание и его социальные функции (методологический анализ): автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / А.И. Панюков; Томский гос. ун-т. – Томск, 1986. – 25 с.
14. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 637 с.
15. Гадамер, Х.-Г. Что есть истина? / Х.-Г. Гадамер // Логос. – 1991. – №1. – С. 30-37.
16. Гегель, Г. Лекции по истории философии / Г. Гегель. – СПб.: Наука, 1993. – 350 с.
17. Гегель, Г. Лекции по философии истории / Г. Гегель. – СПб.: Наука, 1993. – 480 с.
18. Гельвеций, К. Сочинения в двух томах: Т. 1 / К. Гельвеций. – М.: Мысль, 1973. – 647 с.
19. Гельвеций, К. Сочинения в двух томах: Т. 2 / К. Гельвеций. – М.: Мысль, 1974. – 685 с.
20. Гердер, И.Г. Идеи к философии истории человечества / И.Г. Гердер. – М.: Наука, 1977. – 705 с.
21. Гете, Ф. Фауст / Ф. Гете. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 528 с.
22. Гольбах, П. Избранные произведения: Т. 1 / П. Гольбах. – М.: Издательство социально-экономической литературы, 1963. – 716 с.
23. Гольбах, П. Избранные произведения: Т. 2 / П. Гольбах. – М.: Издательство социально-экономической литературы, 1963. – 564 с.
24. Гурко, Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскриптум), Как избежать разговора: денегации / Е. Гурко. – Мн: Экономпресс, 2001. – 320 с.
25. Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль. – СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2004. – 396 с.

26. Гуссерль, Э. Начало геометрии. Введение Ж. Деррида / Э. Гуссерль. – М.: Ad Marginem, 1996. – 269 с.
27. Данилевский, Н.Я. Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. – М.: Институт русской цивилизации, 2008. – 816 с.
28. Данилина, Г.И. Понятие М. Хайдеггера «бытие-здесь» и проблема историчности научного сознания / Г.И. Данилина // Вестник Тюменского гос. ун-та. – 2012. – №1. – С. 33-42.
29. Делез, Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
30. Делез, Ж. Ницше и философия / Ж. Делез. – М.: Ad Marginem, 2003. – 394 с.
31. Делез, Ж. Фуко / Ж. Делез. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 172 с.
32. Деррида, Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Ж. Деррида. – СПб.: Алетейя, 1999. – 208 с.
33. Деррида, Ж. О грамматологии / Ж. Деррида. – М.: Ad Marginem, 2000. – 256 с.
34. Деррида, Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук / Ж. Деррида // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М.: ИГ Прогресс, 2000. – С. 407-420.
35. Дильтей, В. Собрание сочинений: Т. 2 / В. Дильтей. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – 730 с.
36. Дильтей, В. Собрание сочинений: Т. 3 / В. Дильтей. – М.: Три квадрата, 2004. – 413 с.
37. Захер, Я.М. Тюрго / Я.М. Захер. – М.: Государственное издательство, 1919. – 78 с.
38. Ивин, А.А. Философия истории: учебное пособие / А.А. Ивин. – М.: Гардарики, 2000. – 528 с.

39. Ильин, И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И.П. Ильин. – М.: Интрада, 1996. – 256 с.
40. Каримский, А.М. Философия истории Гегеля / А.М. Каримский. – М.: Изд-во МГУ, 1988. – 270 с.
41. Кассирер, Э. Философия Просвещения / Э. Кассирер. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. – 400 с.
42. Качарян, М.Т. Поль Гольбах / М.Т. Качарян. – М.: Мысль, 1978. – 189 с.
43. Киссель, М.А. Джамбаттиста Вико / М.А. Киссель. – М.: Мысль, 1980. – 187 с.
44. Коллингвуд, Р.Дж. Идея истории. Автобиография / Р.Дж. Коллингвуд. – М.: Наука, 1980. – 484 с.
45. Кон, И.С. Проблемы истории и истории философии / И.С. Кон // Методологические и историографические вопросы исторической науки. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1963. – 168 с.
46. Кондорсе, Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Ж.А. Кондорсе. – М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1936. – 267 с.
47. Коршунов, А.М. Проблемы исторического познания и принцип отражения / А.М. Коршунов, В.Ф. Шаповалов // Вопросы философии. – 1982. – №3. – С. 71-81.
48. Кузнецов, В.Н. Франсуа Мари Вольтер / В.Н. Кузнецов. – М.: Мысль, 1978. – 223 с.
49. Левада, Ю.А. Историческое сознание и научный метод / Ю.А. Левада // Философские проблемы исторической науки. – М.: Наука, 1969. – 317 с.
50. Лиотар, Ж.-Ф. Феноменология / Ж.-Ф. Лиотар. – СПб.: Алетейя, 2001. – 160 с.

51. Липпс, Т. Философия природы / Т. Липпс. – М.: URSS, 2007. – 236 с.
52. Литвинов, М.В. Объективные и субъективные факторы классовой обусловленности исторического сознания / М.В. Литвинов // Диалектика форм уровней общественного сознания. – Барнаул: Изд-во Алтайского гос. ун-та, 1988. – 922 с.
53. Маклаков, В.Т. Историческое сознание: природа, формы бытования и язык / В.Т. Маклаков // Историческое знание и современность. – Свердловск: УНЦ АН СССР, 1987, – С. 29-41.
54. Могильницкий, Б.Г. Введение в методологию истории / Б.Г. Могильницкий. – М.: Высшая школа, 1989. – 178 с.
55. Монтескье, Ш.Л. О духе законов / Ш.Л. Монтескье. – М.: Мысль, 1999. – 672 с.
56. Нарский, И.С. Кант / И.С. Нарский. – М.: Мысль, 1976. – 208 с.
57. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. – М.: СП «Интербук», 1990. – 301 с.
58. Овсянников, М.Ф. Гегель / М.Ф. Овсянников. – М.: Мысль, 1971. – 223 с.
59. Огурцов, А.П. Философия науки эпохи Просвещения / А.П. Огурцов. – М.: Институт философии РАН, 1993. – 213 с.
60. Панюков, А.И. Историческое сознание: сущность, структура, тенденция развития (методологический анализ) : автореферат дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / А.И. Панюков; Гос. пед. ун-т. – Красноярск, 1995. – 26 с.
61. Перов, Ю.В. Историчность и историческая реальность / Ю.В. Перов // Санкт-Петербургское философское общество. – 2000. – №2. – С. 22-43.

62. Перов, Ю.В. Проблематичность метафизических оснований философии истории / Ю.В. Перов // Метафизические исследования. История. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ. – 1997. – №2. – С. 13-34.

63. Перов, Ю.В. Философия истории Гегеля: от субстанции к историчности / Ю.В. Перов, К.А. Сергеев // Гегель Г. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993. – С. 5-53.

64. Платон Собрание сочинений: Т. 1 / Платон. – М.: Мысль, 1990. – 865 с.

65. Платон Собрание сочинений: Т. 3 / Платон. – М.: Мысль, 1994. – 654 с.

66. Ракитов, А.И. Историческое познание: Систем.-гносеол. подход / А.И. Ракитов. – М.: Политиздат, 1982. – 303 с.

67. Ракитов, А.И. К вопросу о структуре исторического исследования / А.И. Ракитов // Философские проблемы исторической науки. – М.: Наука, 1969. – 317 с.

68. Рикер, П. История и истина / П. Рикер. – СПб.: Алетейя, 2002. – 200 с.

69. Рикер, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер. – М.: Академический Проект, 2008. – 695 с.

70. Риккерт, Г. Философия жизни / Г. Риккерт. – Киев: Ника-Центр, 1998. – 505 с.

71. Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 280 с.

72. Руссо, Ж.-Ж. Избранные произведения / Ж.-Ж. Руссо. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1961. – 852 с.

73. Руссо, Ж.-Ж. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо. – М.: Наука, 1969. – 710 с.

74. Савин, А.Э. Жизненный мир и измерения его историчности в трансцендентальной феноменологии / А.Э. Савин // Вестник СамГУ. – 2006. – №10. – С. 15-22.
75. Тойнби, А. Постижение истории / А. Тойнби. – М.: Айрис-пресс. 2010. – 640 с.
76. Тюрго, А. Избранные философские произведения / А. Тюрго. – М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1937. – 198 с.
77. Фихте, И.Г. Сочинения: Т. 1 / И.Г. Фихте. – СПб.: Мифрил, 1993. – 687 с.
78. Фихте, И.Г. Сочинения: Т. 2 / И.Г. Фихте. – СПб.: Мифрил, 1993. – 798 с.
79. Фуко, М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 576 с.
80. Фуко, М. Слова и вещи / М. Фуко. – СПб.: А-сad, 1994. – 407 с.
81. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
82. Хайдеггер, М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
83. Хайдеггер, М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни / М. Хайдеггер // Вопросы философии. – 1995. – №11. – С. 138-185.
84. Хайдеггер, М. Лекции о метафизике / М. Хайдеггер. – М.: Языки славянских культур, 2010. – 160 с.
85. Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 456 с.
86. Хайдеггер, М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина / М. Хайдеггер. – СПб.: Академический проспект, 2003. – 320 с.

87. Хайдеггер, М. Тожество и различие / М. Хайдеггер // Гнозис. – 1992. – С. 9-12.
88. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность / О. Шпенглер. – М.: Мысль, 1998. – 663 с.
89. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
90. Ясперс, К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции / К. Ясперс. – М.: Канон+, 2012. – 448 с.
91. Drilo, K. Das absolute Wissen als Lebensform und Geschichtlichkeit: Fichte und Hegel – ein Vergleich / K. Drilo // Transzendentalphilosophie und Person: Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung. – 2007. – P. 413-428.
92. Fichte, J.G. Die Wissenschaftslehre: Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni / J.G. Fichte. – F.: Meiner, 1986. – 313 p.
93. Herder, J.G. Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit / J.G. Herder. – Riga: Hartknoch, 1774. – 190 p.
94. Jaspers, K. Einführung in die Philosophie / K. Jaspers. – М.: Piper, 2000. – 134 p.
95. Misch, G. Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl / G. Misch. – М.: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1930. – 324 p.
96. Nohl, H. Das Vorwort / H. Nohl // W. Dilthey Die Philosophie Des Lebens. – F.: Vittorio Klostermann, 1946. – 101 p.
97. Spengler, O. Der Mensch und die Technik / O. Spengler. – М.: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1931. – 98 p.



**ПОСЛЕДНИЙ ЛИСТ ВЫПУСКНОЙ  
КВАЛИФИКАЦИОННОЙ РАБОТЫ (МАГИСТЕРСКОЙ  
ДИССЕРТАЦИИ)**

Выпускная квалификационная работа (магистерская диссертация) выполнена мной совершенно самостоятельно. Все использованные в работе материалы и концепции из опубликованной научной литературы и других источников имеют ссылки на них.

« 01 » июня 2020 г.

---

(подпись)

---

Ф.И.О.