

Министерство образования и науки РФ
ГОУВПО «Удмуртский государственный университет»
Кафедра социологии коммуникаций

Серия «Proxima»

И. В. Соловей

ОНТОЛОГИЯ «ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ»: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Монография



Ижевск
2010

ББК 87.63
УДК 1:316
С 602

Рекомендовано к изданию Редакционно-издательским советом УдГУ

Рецензенты:

доктор философских наук, доцент кафедры философии и социологии культуры
Удмуртского государственного университета

С. В. Кардинская

кандидат философских наук, старший научный сотрудник Удмуртского филиала
Института философии и права УрО РАН

А. М. Пономарев

Научный редактор серии «Proxima»

доктор философских наук, профессор кафедры философии Удмуртского
государственного университета

О.Н. Бушмакина

Соловей И. В.

С 602 Онтология «исторической реальности»: герменевтический аспект.
Монография. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2010. – 136 с.

ISBN 978-5-904524-87-6

В монографии представлены результаты исследовательской работы по проблемам философии истории, которые рассматриваются в русле философско-герменевтического подхода М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера. В философско-герменевтическом подходе, дополненном методом субъект-объектного тождества, «историческая реальность» рассматривается в аспекте мышления и языка. Монография предназначена для специалистов в области гуманитарных наук, преподавателям, аспирантам, студентам, а также всем тем, кто интересуется современными проблемами философии истории.

© И.В. Соловей, 2010
© ГОУВПО «Удмуртский
государственный университет», 2010

*Посвящается моим близким
Николаю и Капиталине Епихиным*

ВВЕДЕНИЕ

В современной отечественной социальной философии обращение к проблематике исторического бытия обусловлено, с одной стороны, исчерпанностью идеологических оснований истории, с другой стороны, кризисом основ научного знания. Исчезновение идеологии марксизма означает, что универсальные по своему содержанию схемы исторического процесса утратили свою актуальность. В универсальных схемах целостность исторического бытия понималась в аспекте тотальности, которая обеспечивалась присутствием абсолютного субъекта, наделяющего историю трансцендентальной целью. Достижение трансцендентальной цели истории осуществляется в процессе прогрессивного самосовершенствования человечества, который должен завершиться установлением – «всемирно-гражданского состояния» (И. Кант), «разумной формы государственности» (Г. Гегель) или «бесклассового общества» (К. Маркс). Представители постмодернистской философии, объявляя о «конце истории» (Ж. Бодрийяр), достаточно точно фиксируют момент завершенности тотальных исторических концепций, которые основывались на идее прогрессивного развития человечества.

Кризис научной традиции вызван движением современной философии в область языка как сферу языкового конструирования. В результате «лингвистического поворота» осуществляется «переход» от «истории-исследования», излагающей объективные «факты», к «истории-рассказу», максимально сближающему историю с жанром литературы (П. Вейн). Традиционные понятия, на которых базировалась историческая наука – «историческое исследование», «историческая реальность», «историческая дейс-

твительность», «исторический источник», ускользают от четкого научного определения и наделяются предельно неопределенным смыслом.

В состоянии предельной неопределенности основных понятий истории возникает необходимость в их герменевтическом истолковании. В этом смысле философско-герменевтический подход открывает новые перспективы для исследования исторического бытия как системы знания и позволяет пересмотреть такие традиционные понятия исторической науки как «историческая реальность» и «историческая действительность».

Проблематика онтологии «исторической реальности» отсылает к учению о бытии истории. Однако выделение исторической онтологии предопределяет существование раздела толкующего о познании истории – гносеологию истории. Философия истории оказывается разделенной на историческую онтологию как учение о бытии истории, которая ограничивается сферой концептуальных построений исторического процесса, и гносеологию истории, под которой понимается методология эмпирических исследований истории. Когда философия истории сводится к теории познания или исторической гносеологии, тогда радикальным вопросом, определяющим существование системы исторического знания в целом, становится вопрос научного статуса истории. Если история является наукой, тогда она должна соответствовать критериям научного знания – предельной объективности, достоверности и истинности. В философии истории реализация принципа объективности становится возможна в результате объективации «исторической реальности», которая рассматривается как «историческая действительность» или объективная историческая данность. «Историческая действительность» оказывается объектом исследования, который противостоит познающему субъекту, то есть исследователю.

Принцип объективности в рассмотрении «исторической реальности» наиболее полно реализуется в рамках философии позитивизма и в марксистской философии. В данном случае интерес представляют работы немецкой исторической школы – Г. Дройзена, Б. Г. Нибура, Л. фон Ранке и исследования философов школы позитивизма Ф. де Куланжа, Ш. Сеньобоса, Ш. Ланглуа, которые ориентировались на позитивистские представления о научности в истории. История может претендовать на научный статус только тогда, когда она станет «точной» наукой, базирующейся на «фактах» истории, которые должны быть подтверждены историческими источниками – письменными свидетельствами. «Тексты, все тексты, ничего, кроме текстов» – становится девизом исторического позитивизма (Ф. де Куланж). Здесь основополагающим оказывается требование – «пусть прошлое само заговорит», которое возможно реализовать только освободив «историческую действительность» от субъективного содержания. Критическое прочтение источников (Л. фон Ранке) или «здоровое толкование документов» (Ф. де Куланж) позволит выделить объективные «исторические факты». В системе исторического знания субъект должен занимать «вне-историческую» позицию, под которой понимается позиция «чистого» наблюдателя, лишённого каких-либо исторических предрассудков. Однако чем более наука требует от истории соответствовать критериям научного знания, тем более проблематичным становится сама возможность реализации принципа объективности в системе исторического знания.

Марксистская философия, ориентированная на идеалы научности и истинности, стремится через оппозицию объективного и субъективного реконструировать картину прошлой «исторической действительности». Данный подход представлен в работах, анализирующих проблемы методологии исторического познания Г. А. Антипова, А. В. Гулыги, А. Я. Гуревича, В. А. Дьякова, Н.

А. Ерофеева, Е. М. Жукова, И. Л. Кавальченко, В. М. Лавровского, А. И. Ракитова, П. Н. Федосеева, Ю. П. Францева, Н. П. Французовой, К. В. Хвостовой и др. Объективация «исторической реальности» завершается поиском предельного элементарного объекта в познании. В системе исторического знания таким элементарным объектом становится «исторический факт». В связи с этим мы обращаемся к работам М. А. Барга, М. А. Варшавчика, А. Я. Гуревича, Г. М. Иванова, А. М. Коршунова, Ю. В. Петрова, А. И. Ракитова, В. И. Салова, А. Н. Уварова и др. Движение познания к элементаризму сопровождается обратным процессом, стремлением достичь единства исторического процесса на основе законов общественно-исторического развития – Г. Е. Глезерман, Е. М. Жуков, В. Я. Израители, В. Ж. Келле, М. Я. Ковальзон и др.

Формой движения объективной «исторической действительности» становится социально-историческое время. Анализ проблем социально-исторического времени присутствует в работах М. А. Барга, А. Я. Гуревича, Г. Е. Зборовского, М. Я. Ковальзона, Н. И. Листвиной, А. Н. Лоя, А. И. Ракитова, Г. Г. Сучковой, Е. В. Шинкарука, Р. М. Эпштейн, В. П. Яковлева и др. Поскольку исторический процесс рассматривается по аналогии с развитием природы, постольку социально-историческое время понимается как объективное время, непосредственно связанное с природными процессами происходящими во Вселенной. Проблема объективного или физического времени представлена в работах как отечественных Я. Ф. Аскина, Р. А. Аронова, Г. А. Артыкова, В. Н. Жога, В. А. Канке, Ю. Б. Молчанова, В. В. Терентьева, так и зарубежных исследователей Г. Рейхенбаха, Дж. Уитроу и др.

В зарубежной философии истории понятие исторического закона рассматривается в работах представителей логического позитивизма, которые универсальным законам общественно-исторического развития противопоставляют «охватывающие» законы (К. Гемпель, К. Поппер) и закон «рационального объяснения» (У.

Дрей). В отечественной философии общая характеристика логического позитивизма нашла свое отражение в работах И. С. Кона, Н. С. Розова, Л. Шефера и др.

Структурный анализ исторического процесса представлен в работах представителей французской исторической школы «Анналов» (М. Блок, Ф. Бродель, Ж. Дюби, П. Лакомб, Л. Февр и др.). Исторический процесс соотносится с историей «большой длительности» (Ф. Бродель), в которой «исторический факт» утрачивает свое первоначальное значение исторического события и рассматривается как «социальный факт». Расширение границ исторического знания в сфере социологии, экономики, демографии приводит к тому, что исторический процесс начинает структурироваться через пространственные конструкты – циклы, стадии, конъюнктуры, из которых исчезает понятие исторического субъекта.

В рамках научной традиции субъективный принцип «исторической реальности» обосновывается представителями «критической философии истории» (Р. Арон, Б. Кроче, Р. Дж. Коллингвуд, А.-И. Марру и др.). Они исходят из того, что «исторический факт» отличается от фактов других наук не своей природой, а способом познания, в котором субъекта невозможно вынести за пределы системы исторического знания. В системе исторического знания исторические источники являются только исходными точками для исторического воображения, имеющего априорный характер (Р. Дж. Коллингвуд). В данном случае субъективность исторического знания сводится к феноменам сознания, что приводит к психологизации истории (В. Дильтей, Г. Зиммель и др.). Здесь историческое время понимается как перцептуальное время переживания «исторической реальности», основные положения которого сформулированы в рамках «философии жизни» (А. Бергсон, В. Дильтей, Г. Зиммель) и феноменологии (Э. Гуссерль, М. Мерло-Понти и др.). В отечественной философии анализ данного

подхода представлен в работах О. Л. Вайнштейна, О. И. Джигоева, М. А. Кисселя, Б. Р. Лопухова, С. А. Орловой, Ю. В. Петрова, Л. В. Скворцова, В. И. Шамшурина, А. Н. Ящука и др.

В настоящее время пересмотр понятия «историческая реальность» осуществляется представителями «новой интеллектуальной истории», которые обращаются к языковым основаниям исторического бытия (Ф. Анкерсмит, П. Вейн, Д. Лакапр, Х. Уайт и др.). Основой исторического конструирования является воображение, которое аналогично поэтическому вымыслу (*plasma*) как предельно субъективному основанию исторического бытия. «Историческая реальность» утрачивает связь с «исторической действительностью» как «она была на самом деле». Отсутствие объективных оснований «исторической реальности» превращает историю-исследование, излагающую «факты» – «то, что действительно произошло» в «историю-рассказ» (*history as story*), характерную для жанра литературы. В современной отечественной философии анализ основных концепций данного направления представлен в работах Н. С. Автономовой, В. П. Визгина, Г. И. Зверевой, И. Н. Ионова, Л. П. Репиной и др.

В рамках исторической гносеологии достижение объективности «исторической действительности» – «как она была на самом деле» завершается предельной субъективацией «исторической реальности», которая растворяется в вымысле/фантазиях исследователя и утрачивает достоверность «исторического факта». В состоянии предела обнаруживается исчерпанность метода противоположностей субъекта и объекта, который традиционно использовался в системе исторического знания. Противопоставление субъекта и объекта в системе исторического знания приводит к либо к появлению бессубъектных систем исторического знания, либо к исчезновению объекта. В силу исчерпанности метода противоположностей возникает необходимость обратиться к методу субъект-объектного тождества Ф. Шеллинга, который

позволяет с иных познавательных позиций рассмотреть систему исторического знания. В аспекте субъект-объектного тождества система исторического знания понимается как система исторического бытия, что позволяет обратиться к проблемам онтологии истории.

В традиционном понимании историческая онтология ограничивается сферой концептуальных построений исторического процесса, наподобие тех, которые были созданы в немецкой классической философии И. Кантом, И. Фихте, Г. Гегелем и К. Марксом, а в постклассической философии К. Ясперсом и др. Предпосылки философского постижения исторического процесса, представленного в единстве своих состояний как всемирно-исторический процесс, впервые складываются в религиозно-философской традиции, которая базировалась на христианской догматике. Христианство внесло в историю человечества три неповторимых события – грехопадение в качестве начала истории, явление Христа как поворотного момента в развитии истории и, наконец, предстоящее Второе пришествие и Страшный Суд как необходимое ее завершение. В религиозно-философской традиции история имеет трансцендентальный смысл, который раскрывается в божественном провидении. Исторический процесс рассматривается как реализация божественного замысла. В русской философии такое понимание исторического процесса представлено в работах Н. А. Бердяева, В. С. Соловьева, С. Л. Франка, П. А. Флоренского и др. Однако наличие религиозного аспекта ограничивает использование данных философских концепций.

Если обратиться к немецкой философии, то здесь трансцендентальный принцип исторического процесса имеет собственно философский смысл. «Историческая действительность», осмысливается с позиции телеологии, которая доступна только абсолютному субъекту, обладающего абсолютным знанием целей

и смысла истории. Когда в истории присутствует абсолютный субъект, тогда как бы негласно признается, что сама по себе «историческая действительность» лишена какого-либо разумного основания и представляет собой изначально неразумный и неосознаваемый процесс действий/деяний индивидов, истинный смысл которых можно понять только с позиции абсолютного исторического Разума, вносящего смысл в изначально бессмысленный процесс истории. Работы представителей отечественной философии по данной проблематике носят скорее комментирующий характер и содержатся в основном в историко-философских исследованиях А. В. Гулыги, В. Е. Давидовича, М. А. Кисселя, А. В. Кричевского, В. А. Малинина, Т. И. Ойзермана и др.

Если в философии Г. Гегеля исторический процесс является сферой действия абсолютного духа, то в теории общественно-экономических формаций К. Маркса исторический процесс рассматривается с позиции общественно-исторических законов, которым придается абсолютный характер. С позиции абсолютного субъекта «историческими персонажами» становятся либо «всемирно-исторические» индивиды (Г. Гегель), либо «народные массы», которые рассматриваются в качестве коллективного творца истории (К. Маркс).

В философии истории проблема «исторического персонажа» сводится к вопросу о роли «личности» и «народных масс» в истории. В русской философской традиции в качестве «исторического персонажа» рассматривалась в основном «историческая личность», функцию которой в истории выполняла русская интеллигенция (Н. М. Кареев, П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский). Марксовская концепция «народных масс» как коллективного творца истории в современной отечественной философии представлена в работах К. К. Можеева, В. Г. Попова, В. Н. Шевченко и др. В зарубежной философии существование «народных масс» как коллективного «исторического персонажа» истории анали-

зируется с позиции психологии, которая отсылает к структурам коллективного бессознательного (К. Леви-Строс), и ментальности (Ф. Бродель, Л. Февр и др.).

В современной социальной философии завершение телеологического взгляда на «историческую действительность» связано с утверждением постмодернистских философов о «конце истории». Смысл «конца» исторического процесса, провозглашаемого Ф. Фукуямой, представляет собой всего лишь завершение гегелевского подхода к историческому процессу, который предполагал возможность построения единой истории, представленной в своей тотальности. Тотальные схемы исторического процесса в действительности реализуются в тоталитарных практиках, имеющих идеологический смысл. В данном случае «конец марксизма» означает исчезновение последней идеологии, содержащей в себе «идею истории», претендующую на тотальность.

Постмодернистская философия, объявляя о «конце истории», тем самым утверждает необходимость появления новых представлений истории. Однако постмодернистская философия не предлагает варианты дальнейшего возможного существования исторического процесса, который превращается в «иллюзию» процесса или его «симулякр» (Ж. Бодрийяр). Идея «конца истории» нашла свое отражение в работах как зарубежных – Ж. Деррида, Ж.-Ф. Лиотар, Кл. Фридрих, М. Фуко, Ф. Фукуяма, так и отечественных исследователей – Б. Гройса, Ю. В. Замошкина, В. С. Малахова, П. А. Рачкова и т.д.

В философии истории герменевтический подход традиционно считается пограничным как между исторической и философской областями знания, так и между исторической онтологией и исторической гносеологией. В философии, под влиянием идей Г.-Г. Гадамера, принято различать традиционную или историческую герменевтику и философскую герменевтику. Философский аспект понимания, связанный с исторической

герменевтикой, основывается на идеях И. Г. Дройзена и Ф. Шлейермахера и представляет собой метод толкования смысла исторических текстов, то есть исторических документов. Метод истолкования исторических текстов ориентируется на обнаружение объективного смысла. Здесь акт понимания предполагает отождествление с «автором», благодаря которому текст раскрывается как своеобразная манифестация жизни этого автора (Ф. Шлейермахер). Поскольку «писателя нужно понять лучше, чем он сам себя понимал», постольку происходит психологизация процесса понимания исторических текстов, которое нашло свое отражение в работах по источниковедческому анализу Ш. Сеньобоса и Ш. Ланглуа.

В связи с этим мы не могли обойти в своем исследовании работы В. Дильтея, которые находятся на границе исторической и философской герменевтики. В современной отечественной философии существует достаточно много работ посвященных творчеству В. Дильтея, среди которых особо хочется выделить исследования П. П. Гайденко, И. С. Кона, Н. С. Плотникова и др.

Философская герменевтика, связанная с идеями М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера, открывает фундаментально-онтологический уровень исторического бытия, который преодолевает гносеологизм и психологизм исторической герменевтики. Философская герменевтика обеспечивает собственно онтологический взгляд на «историческую реальность» как субъективную реальность. «Различие (традиционной и философской герменевтики), на котором здесь основывается Гадамер, – пишет Фр. Роди, – может быть понято, во-первых, так, что различаются два совершенно отличных уровня рефлексии, а именно гносеолого-методологический уровень “традиционной” герменевтики и фундаментально-онтологический уровень герменевтики философской. При этом, хотя обе эти герменевтики уважают друг друга как законные и обоснованные, но представляют собой предельно отстоящие возможности

рефлексии, никакой дискуссии практически быть не может. Или, во-вторых, здесь различаются две стадии развития герменевтической теории. И тогда предполагается, что поздняя стадия представляет собой более высокий уровень рефлексии, на котором ранняя стадия «преодолевается» [237, с. 142-143].

В современной отечественной философии проблематика «исторической реальности», предьявленная в аспекте философской герменевтики, оказывается недостаточно разработанной. Здесь следует отметить работы отечественных исследователей, в которых рассматриваются онтологические основания «исторической реальности». Это, прежде всего труды Д. Ю. Дорофеева, Н. Н. Ивановой, В. Е. Никитина, Ю. В. Перова, Б. Г. Соколова и др.

Теоретической и методологической основой исследования является целостное представление исторического бытия на основе принципа субъективности, который понимается нами в субъект-объектном тождестве в герменевтическом аспекте, что предполагает самоопределение субъективности в объективированных состояниях, где целостность исторического бытия самоопределяется в точках субъект-объектного тождества. В связи с этим наиболее важными для нас являются работы тех исследователей, в которых обосновывается герменевтический подход к проблеме исторического бытия. Поэтому большую значимость для нас имеют, во-первых, основные идеи М. Хайдеггера, Г.-Г. Гадамера и П. Рикера, которые реализованы в рамках философско-герменевтического подхода, во-вторых, работы Ф. Шеллинга, где обосновывается метод субъект-объектного тождества. К недостаткам герменевтики, как правило, относят ее субъективный характер. Однако использование в этом подходе метода субъект-объектного тождества, что не противоречит герменевтическому подходу, способно конкретизировать существование целостных состояний исторического бытия в субъект-объектных структурах. Здесь появляются пространственно-временные структуры исторического

бытия, которые возникают в точках самоопределения его целостного существования. Точки самоопределения обнаруживаются как точки границы, то есть как топосы «исторической реальности» или места ее определения в структурах мышления и языка.

В современной отечественной социальной философии соединение герменевтического подхода и шеллингианского метода субъект-объектного тождества разрабатывается в исследованиях школы «Социальная онтология: конструктивно-герменевтический аспект», возглавляемой доктором философских наук, профессором О. Н. Бушмакиной. Герменевтический подход, дополненный методом субъект-объектного тождества, реализуется в работах по социальной онтологии О. Н. Бушмакиной, А. А. Зелениной, С. В. Кардинской, М. О. Касимова, Д. А. Колбина, В. А. Колчиной, А. В. Мерзлякова, М. А. Полищук, Н. Б. Поляковой, Э. Р. Рогозиной, М. А. Рябова, А. А. Шадрина, А. В. Яркеева и др.

Философская герменевтика М. Хайдеггера базируется на различии, которое он проводит между онтическим и онтологическим пониманием исторического бытия. Такое различие позволяет развести смыслы таких понятий как «историческая действительность» и «историческая реальность». В данном исследовании «историческая реальность» понимается как реальность исторического мышления, которое самопредставляется и самоопределяется в языковых структурах исторического знания. Самоопределение исторического бытия как системы исторического знания происходит на основе исследовательской «точки зрения» как базисного принципа исследования, который не только включает исследователя в поток исторического мышления, но и задает необходимость постоянной саморефлексии исследователя в процессе исследования.

Идея «точки зрения» как познавательного принципа системы исторического знания, частично, представлена как в зарубежной философии (Г. Риккерт, Х. Ортега-и-Гассет, К. Поппер и др.), так и в отечественной философии (М. М. Бахтин, А. Я. Гуревич и др.). При

этом природа исследовательской «точки зрения» неразрывно связана с вопросом «место-положения» исследователя в системе исторического знания. Если объективная «точка зрения» предполагает наличие абсолютного субъекта, выраженного фигурой трансцендентального «наблюдателя» (Х. Ортега-и-Гассет), то представление «точки зрения» в аспекте субъект-объектного тождества имеет принципиальное значение, поскольку снимает проблему как объективации, так и предельной субъективации «исторической реальности». «Точка зрения» в аспекте субъект-объектного тождества представлена в философских работах М. Хайдеггера, в работах по социологии П. Бурдьё и в работах по структурной лингвистике Ф. де Соссюра. В отечественной философии эвристические возможности «точки зрения» наиболее полно представлены в работах О. Н. Бушмакиной, Ю. Качанова, А. А. Шадрина и др.

Самоопределение смысла текста «исторической реальности» рассматривается нами через категорию «повествовательного монолога». Общее понимание диалога для нас связано с идеями Г.-Г. Гадамера, которые в отечественной философской традиции присутствуют в работах В. С. Библера, О. Н. Бушмакиной, М. О. Касимова и др. Диалог понимается как вопросно-ответная целостность, которая разворачивается в нарративных структурах исторического дискурса исследователя. Используемое в исследовании понятие «повествовательного монолога» отсылает к работам А. Адорно, Д. Кон, П. Рикера и др. Нарративная природа исторического дискурса обращает, во-первых, к работам представителей «новой интеллектуальной истории» Ф. Анкерсмита, и Х. Уайта, во-вторых, к исследованиям А. Данто, выполненным в рамках логического позитивизма, где нарративность рассматривается через грамматические конструкции языка.

Целью данной работы является философско-герменевтический анализ субъективных оснований «исторической реальности», которая понимается как реальность системы исторического

мышления, самоопределяющегося в языковых структурах исторического дискурса и «исторического текста». Это позволяет рассматривать «историческую реальность» как языковую реальность и представить ее в аспекте нарративности или повествовательности. Актуальными для данного исследования становятся такие понятия как «историческая действительность», «историческая реальность», «исторический текст», «семиотическое время», «повествовательный монолог», «исторический персонаж».

Структура работы состоит из введения, двух глав и заключения. В первой главе рассматриваются метафизические основания исторического бытия и определяются основные подходы в его представлении. Показывается, что историческое бытие объективируется в «исторической действительности» и субъективируется в «исторической реальности», под которой понимается реальность исторического мышления (§ 1). Определяются способы структурирования «исторической реальности» в системе исторического знания, а также устанавливается, что «историческая реальность» самоопределяется на основе исследовательской «точки зрения» в топосах мышления (§ 2). Во второй главе анализируются нарративные основания исторического дискурса. Выявляются способы самоопределения смысла «исторической реальности» в нарративных структурах исторического дискурса. (§ 1). Раскрываются способы самоопределения бытия исторического субъекта в структурах «повествовательного монолога», а также определяется способ самоидентификации исторического субъекта в именах «исторических персонажах» (§ 2).

ГЛАВА I. МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ «БЫТИЯ-КАК-ИСТОРИИ»

Проблема метафизических оснований исторического бытия непосредственно связана с философско-онтологическим уровнем рефлексии, выводящим историческое бытие «за» пределы эмпирики истории. Само понятие «метафизика», происходящее от греческого «μετα τα φυσικα», обозначает такое исследование, которое выходит «мета» – «за» пределы сущего как такового, и является умозрительным построением. «Метафизика, – пишет М. Хайдеггер, – это вопрошание сверх сущего, за его пределы, так, что мы получаем после этого сущее для понимания как таковое и в целом» [286, с. 24]. Движение истории «за» пределы собственного бытия как эмпирики истории, обозначенное приставкой «μετα»/«мета», открывает «мета-исторический» или собственно философский уровень рефлексии, возвращающий к основаниям исторического бытия как системы знания. Возможность возвращения к основаниям возникает в состоянии предела, который обнаруживается в утверждении постмодернистской философии о «конце истории» (Ж. Бодрийяр).

Возвращение как собственно герменевтическая процедура задает целостное представление исторического бытия как системы знания, существующей в тождестве мышления и языка. Поскольку речь идет о бытии систем исторического знания, постольку здесь преодолевается радикальное различие между исторической гносеологией и исторической онтологией. Если обратиться к понятию «гносеология» (от греч. gnosis – знание; logos – слово, мысль), то оно отсылает к знанию, которое предъявляется через язык. Иными словами, историческая гносеология, по своей сути, имеет дело с построением языковых конструкций. В свою очередь историческая онтология (от греч. ontos – сущее; logos – слово, учение), высказываясь о бытии истории,

также предъявляет его в языковой форме. В философской герменевтике, имеющей дело с языковым конструированием систем знания, познание истории, и ее бытие становятся взаимосвязанными сторонами целого.

§ 1. Проблема субъективации и объективации «исторической реальности»

Лишь собственная временность, которая вместе с тем конечна, делает возможным нечто подобное судьбе, то есть собственную историчность.

М. Хайдеггер

Философско-герменевтический подход позволяет рассматривать проблему субъективации и объективации «исторической реальности» через обращение к понятию «история», которое происходит из греческого слова «ιστορία». В греческом языке слово «история» является отглагольной формой и означает расследование, узнавание, установление, что само по себе указывает на способ узнавания, установления подлинности происшедших событий. В римской историографии слово «история» (historiae) приобретает как бы второе значение и соотносится уже не со способом узнавания, а обозначает известие, сведение, сообщение как некий рассказ или повествование о случившемся. Однако общим для греческого и латинского языков является то, что здесь отсутствует «история» как общее или универсальное понятие, существующее в единственном числе – «history». Иными словами, греки и римляне знали только «истории» (historiae) во множественном числе.

В новоевропейской традиции содержательное изменение термина «история» определяет весь процесс становления философии истории. Если первоначально «история» понималась в ее исходном значении – как рассказ/повествование, сообщение о фактах, совокупность сведений, то в дальнейшем происходит отделение термина «история» от своего первоначального значения и разделение на историю как временной процесс событий, происходящих в действительности, и историю как знание прошлых состояний этого процесса. В философии истории Г. Гегеля разделение «истории» выражается через понятия – «*res gestas*» и «*historiam rerum gestarum*». «Слово история означает в нашем языке как объективную, так и субъективную сторону, как *historiam rerum gestarum*, так и самые *res gestas*, – пишет Г. Гегель, – им обозначается как то, что совершалось, так и историческое повествование. Мы должны считать это соединение обоих вышеупомянутых значений более важным, чем чисто внешнею случайностью; следует признать, что историография возникает одновременно с историческими в собственном смысле этого слова деяниями и событиями: существует общая внутренняя основа, которая их вместе порождает» [58, с. 109]. Если «история» в значении «*res gestas*» отсылает к объективной «исторической действительности», где «действительность» понимается в буквальном этимологическом смысле как сфера «действия» и/или «свершения», то «история» как «*historiam rerum gestarum*» обозначает реальность знания истории, то есть историческое сознание или мышление. Разделенное на объективную «историческую действительность» и субъективную «историческую реальность» историческое бытие утрачивает целостность и осмысливается на основе логики противоположностей, наиболее полной реализуемой в рамках научной традиции.

В настоящее время в связи с кризисом научной традиции появляется необходимость возвратиться к целостному пониманию исторического бытия. Целостное представление появляется толь-

ко тогда, когда историческое бытие рассматривается как система исторического знания, которая в самой себе содержит собственное основание. В философской традиции представление бытия как системы знания происходит из философии Ф. Шеллинга, который полагал, что понятием «historie» необходимо обозначать систему исторического знания. «Можно различать историческое свершение (Geschichte) и историю (Historie); первое есть само последование событий и происшествий, – пишет Ф. Шеллинг, – вторая ведение их. Отсюда следует, что понятие исторического свершения шире, чем понятие истории» [301, с. 359]. В целостном подходе система исторического бытия может быть понята только из самого себя в аспекте субъект-объектного тождества, где «историческая действительность» и «историческая реальность» являются состояниями объективации и субъективации исторического бытия.

В европейской философии историческое бытие традиционно рассматривалось исходя из объективного понимания «истории». Объективное понимание исторического бытия, полагает М. Хайдеггер, является онтической версией «истории», в которой историческое бытие сводится либо к историзму (Г. Гегель), либо социоцентризму (К. Маркс). В онтической трактовке под историческим бытием понимается изначальная принадлежность каждого индивида «исторической действительности» как объективной данности.

Если обратиться к «исторической действительности» как объективной данности, то в своем наличном бытии она непосредственно связана с опытом «про-живания» жизни, где предельной достоверностью обладает жизнь конкретного индивида. В процессе «про-живания» жизни индивид не подвергает сомнению свое существование, а осознает, воспринимает собственное «я есть»/«я существую» как самоочевидную данность. Однако самоочевидность существования «я», заданная актом саморефлексии,

не позволяет выходить за пределы онтического существования в бытие «миро-истории». В сфере онтического индивид является всего лишь одним из представителей человеческого рода, которого, начиная с греческой философии, определяли как «животное, имеющее дар речи» и/или «животное, обладающее речью» ($\xi\omega\nu$ $\lambda\omicron\upsilon\omicron\nu$ $\epsilon\chi\omicron\nu$). «В том, как все естественно заведено в жизни, – пишет М. Хайдеггер, – и я сам тоже не дан мне самому так, чтобы я созерцал свои переживания. Я ближайшим образом и прежде всего дан мне самому в том, с чем я имею дело, при чем я пребываю все свои дни... В этом мире я вижу самого себе – в поблекшем виде – как реального. Я в своем окружающем мире – попадаю навстречу самому себе» [290, с. 130].

В жизни индивида, определенной границами рождение-смерть, наличной действительностью обладает только то, что «про-живается» в конкретно данной момент времени. В своей непосредственной данности существование индивида является действительностью временной, которая неизбежно проходит, исчезает со временем. «Наш язык, – полагает М. Хайдеггер, – говорит еще точнее: такое, что проходит со временем, поскольку само время проходит» [284, с. 82]. Когда мы представляем «историческую действительность» как временную, то правомерно говорить о необратимом характере «исторической действительности», которая проходит в объективном времени, имеющем линейную направленность.

Основные свойства объективного времени сформулированы Г. Рейхенбахом, который связывает необратимость объективного времени с физическими процессами происходящими во Вселенной. Во-первых, объективное время не статично, оно движется от «прошлого» к «будущему». Во-вторых, момент «теперь» есть «настоящее» время, которое отделяет «прошлое» от «будущего». В-третьих, «прошлое» никогда не возвращается, поскольку течение времени происходит в линейном направлении, которое

никогда не пересекается с самим собой и может, таким образом, рассматриваться как прямая линия. В-четвертых, мы не можем изменять «прошлое», но можем изменять «будущее». В-пятых, мы можем иметь протоколы «прошлого», но не «будущего». В-шестых, «прошлое» детерминировано, а «будущее» недетерминировано [227, с. 35-39]. Получается, что в объективном времени «прошлое» «уже-не» существует, а «будущее» «еще-не» существует, само «настоящее» представлено моментом «теперь», простейшей единицей времени.

Обращаясь к объективному времени М. Хайдеггер, отмечает, что время как единство «прошлого», «настоящего» и «будущего» представляется чередой, следующих друг за другом моментов «теперь». «Прошедшее и будущее, – пишет М. Хайдеггер, – нечто несуществующее, правда, не просто ничто, а скорее присутствующее, которому чего-то недостает, и этот недостаток называется с помощью “уже-более-не” и “пока-еще-не” – теперь. При таком рассмотрении время представляется чередой моментов теперь, следующих друг за другом, причем едва пытаешься назвать какой-то момент, как оказывается, что он уже исчез в только что прошедшем “теперь” и преследуется следующим “теперь”» [284, с. 88]. Во временной «исторической действительности» единственной актуальностью является быстро проходящий момент «теперь», который всегда ускользает от взгляда индивида и никогда не улавливается в процессе жизни. Иными словами, сущность онтического существования индивида заключается в исчезающей моментности «теперь-бытия».

Индивид в непосредственности своего «про-живания» постоянно стремится пройти, проскочить, вслед за временностью, свое точечное «теперь-бытие» как «этот день», «этот год», и как следствие, «этот – мой собственный жизненный срок». Индивид как бы постоянно упускает из виду момент «теперь-бытия». Действительность жизни как череда моментов «теперь» является

неразличимой и неопределимой во времени безрефлексивной реальностью «про-живания». «Присутствие отмеривает отведенное ему временное протяжение между обеими границами таким образом, – пишет М. Хайдеггер, – что “действительное” всякий раз лишь в *теперь*, оно как бы пропрыгивает через последовательные *теперь* своего “времени”. Поэтому говорят, что присутствие “временно”» [291, с. 373].

В такой неопределимой и неразличимой временной действительности жизни единственной неопровержимой реальностью существования индивида является смерть, которая представляет собой крайнюю возможность «теперь-бытия». Онтическое существование оказывается всегда неким пред-стоянием перед смертью, которая указывает на конечность, необратимость и временность человеческого бытия. «Смерть, – полагает М. Хайдеггер, – это самый крайний конец того, что возможно в моем бытии здесь; она самая крайняя возможность моего существования здесь. Итак, в существовании здесь заключена возможность, которая предстоит существованию здесь, возможность, в которой само человеческое существование здесь предстоит самому себе в своей крайней возможности» [290, с. 131].

Однако «смерть» является такой предельно определенной и достоверной границей жизни, которая никогда не определена в своей конкретности. В этом смысле смерть является определенно неопределенной границей жизни, которая создает ощущение конечности и бессмысленности «теперь-бытия» индивида. Ощущение временности и конечности *переживается* индивидом как радикальный кризис. В состоянии кризиса бытие индивида выводится на границу собственного существования, где оно несет в себе нечто непосредственно от жизни в ее временной неопределенности и неопределимости и от смерти с ее полнотой конца, поскольку «смерть другого – не моя смерть, а смерти вообще не бывает. Смерть – это всякий раз «моя» смерть» [290, с. 132].

На границе существования необратимость онтического бытия подвергается сомнению в радикальном вопросе, обращенном к сущности человеческого бытия – «я существую?» и/или «я есть?». Вопросание является таким рефлексивным (от лат. reflexio – обращение назад) актом, который открывает возвратное или обратное движение от необратимости онтического существования к онтологическому пониманию человеческого бытия. В состоянии вопроса – «я есть?»/«я существую?», «я» выводится на границу, где «я» пребывает парадоксально, то есть «я» одновременно «есть» в определенной действительности жизни и «не-есть» в неопределенности своего конца. Парадоксальное существование «я» выражается тождеством «есть»=«не-есть», где точкой отождествления в данном равенстве оказывается «я», которое на пределе существования как ощущения бессмысленности вопрошает о сущности собственного бытия. Поскольку вопрошание оказывается проявлением сомнения или мышления, так как декартовское «*cogito*» может трактоваться и как сомнение, постольку существование «я» осознается как мыслящее существование или существование мышления (М. Хайдеггер).

Осознание того, что мышление и есть сущность существования «я», возвращает «я» как самому себе как мыслящему «Я», где «я есть»=«я существую» осознается как «Я мыслю». Постулируемое тождество «я»=«Я» раскрывается и может быть представлено следующим образом: «я есть»=«я существую»=«Я мыслю». «Я не есть нечто отличное от своего мышления, – полагает Ф. Шеллинг, – мышление Я и само Я абсолютно едины; следовательно, Я вообще нет вне мышления» [300, с. 256]. Таким образом, в акте рефлексии преодолевается конечность существования в «исторической действительности» как нерелексируемой данности, где «я» представляет собой индивида. Происходит «переход» от онтического существования к онтологическому уровню человеческого бытия, где точкой «перехода» оказывается точка «Я».

В данном случае процесс «перехода» из сферы онтического в сферу онтологического имеет характер экзистирования (приставка «эк» означает «вне»), который позволяет «я» выходить «за»-пределы непосредственного «про-живания» как эмпирического повседневного сознания и возвращаться к самому себе как мыслящему «Я». Радикальный кризис человеческого бытия, полагает М. Хайдеггер, обуславливается наличием не столько «жизнейского страха» потери жизни и определенных житейских благ (Furcht), сколько «онтологическим страхом» (Angst) утраты сущности собственного существования, заключенного в мышлении.

Вопрошание как рефлексивный акт возвращает к субъективным основаниям исторического бытия как реальности исторического мышления. «Историческая реальность» самоопределяется в точке вопрошания, которая включает в себя вопрошающего, сущностью существования которого является мышление. В акте рефлексии как «обращении назад» «Я» возвращается к самому себе как *перво-исторической реальности*. Если сущность «исторической действительности» заключается в нерелексируемом существовании, то «историческая реальность» является реальностью мышления. Когда индивид утрачивает «историческую действительность» в ее непосредственной данности, тогда он «переходит» в сферу «исторической реальности», то есть становится исследователем и/или историком, который конструирует «историческую действительность» в структурах мышления. Специфика исторического бытия заключается в том, что задолго до того как история начинает постигаться в акте теоретической рефлексии, она постигается в форме непосредственного пребывания или «проживания» в «исторической действительности». «Чтобы творить историю, – считает Л. Февр, – повернитесь спиной к прошлому. Прежде всего живите. Вмешивайтесь в жизнь. Во все многообразие духовной жизни... Но живите также и практической жизнью. Не к лицу вам, лениво сидя на берегу, смотреть на разбушевавшие-

еся море... Не существует никаких перегородок, никаких барьеров между действительностью и жизнью» [270, с. 194].

Объективная «историческая действительность» «теперь-бытия» индивида «переводится» в «историческую реальность» мыслящего «Я», существование которого можно определить как «здесь-бытие». В философии М. Хайдеггера, определяющего человеческое бытие как «Dasein», «здесь» («Da») обозначает «местоположение» присутствия, которое всегда существует «при мне» или «около меня». Этимологическая неразрывность «Я» и «здесь» обусловлена самим вопросом – «я существую?», ответ на который всегда существует в форме утверждения, постулирующего существование «Я» «здесь-и-теперь». В данном случае «здесь-бытие» обладает полнотой пространственно развернутого «мгновения», в котором человеческое присутствие «имеет-место-быть», то есть обретает свое «место-для-имени». Реальность исторического мышления в точке «здесь-бытия» обнаруживает свое «место-для-имени», которое предъясняется через «место-имение» «Я».

Если «моментность» подчеркивает неизбежность исчезновения «теперь-бытия», которое проходит, проскальзывает в каждый «момент» времени, не позволяя осознать всякий «момент» «теперь-бытия», то «мгновение» обозначает состояние «остановки» как состояние рефлексии. Здесь «мгновение» – это то, чему говорят «остановись!» (М. Хайдеггер). Таким образом, состояние кризиса, обусловленное временностью бытия индивида, преодолевается в акте рефлексии, обращающем к сущности человеческого бытия не в форме непосредственного «про-живания» действительности жизни, а в форме реальности мышления, где перво-исторической реальностью становится реальность мыслящего «Я», существующего «здесь-и-теперь».

В точке «здесь-бытия» происходит «переход» от объективной временности «исторической действительности» к субъективной «исторической реальности», имеющей временной характер. Вре-

менная реальность человеческого бытия *переживается* как время. Временное устанавливает себя посредством «остановки», которую, начиная с греческой философии, называют точкой «эпохэ» (от греч. *epoche* – бук. остановка). В точке «эпохэ» как точке рефлексии осуществляется тождество временного и времени.

Человеческое бытие становится тождественно времени как *присутствию*. Само слово «присутствие» как лингвистическая форма «настоящего» времени указывает на человеческое присутствие, которое в своей непосредственной данности всегда присутствует в «настоящем». В перспективе присутствия время, с одной стороны, обозначает временной характер человеческого бытия, с другой стороны, в проходящей временности человеческое бытие может существовать в своей данности только как непосредственное присутствие или присутствие «здесь-и-теперь». В терминологии М. Хайдеггера бытие как присутствие и есть «*Dasein*» или «здесь-бытие», которое не может существовать как бывшее или будущее, существуя только в «настоящем».

В текущем «настоящем» «здесь-бытие» сопоставимо только с самим собой и существует в своем тождестве «бытие есть бытие» или «бытие есть», что адекватно основополагающему тождеству «бытие=время» М. Хайдеггера. Поскольку самоидентичность бытия в его непреходящем «настоящем» возможна только посредством понимания бытия через само себя, постольку оно самопонимается и самопредставляется в обращении к самому себе. Однако обращение является точкой «поворота» во времени, то есть таким «обращением назад», в котором «уже-не-настоящее» обнаруживает свое присутствие в качестве осуществившегося или «прошлого». «Приход наступающего в качестве пока-еще-не-настоящего подает и выводит одновременно то, – пишет М. Хайдеггер, – что уже-более-не-настоящее, побывшее, и наоборот, побывшее само протягивает будущее. Взаимоотношение обоих протягивает и одновременно выводит настоящее» [284, с. 91].

Иными словами, в точке «эпохэ» как точке «поворота», совпадающей с актом рефлексии, время обнаруживается как «прошлое». Возникает обратимость временного потока, что способствует появлению «обращенного времени».

«Прошлое» определяется в акте рефлексии, совпадающем с точкой «эпохэ», открывающей «эпоху» историчности человеческого бытия. «Эпоха» историчности человеческого бытия устанавливается в точке перво-исторической реальности как точке мыслящего «Я». Само понятие историческая «эпоха», которое появляется в результате исторической рефлексии, конституирует историчность человеческого бытия, которое понимается как историческое бытие. «История, – пишет О. Н. Бушмакина, – это всегда только лишь момент состояния бытия как целого, совпадающий с рефлексией. Следовательно, история существует только в рефлексии и только как рефлексия. А значит, ее существование полностью совпадает с выстраиванием определения или языкового дискурса и собственно, адекватно ему» [39, с. 36].

Это значит, что историческое бытие не может пониматься исходя из жизни как временной «исторической действительности», следовательно, историческое бытие невозможно свести к совместному бытию множества индивидов. Историчность проясняется исходя из реальности человеческого бытия, существующего как целое. Целостность человеческого бытия определяется реальностью «миро-истории». В реальности «миро-истории» человеческое бытие осознается как целое в точке исторической «эпохи», где историческое бытие отождествляется с «прошлым».

В данном случае «прошлое» отсылает к самому себе как такому неопределенному и неограниченному времени, в котором теряется «исток» исторического бытия. Отсутствие ограничения во времени не позволяет определить начало исторической «эпохи» человечества. «Не может быть достоверного начала истории до тех пор, пока не рассеялся мрак, покрывающий первые собы-

тия истории, – пишет Ф. Шеллинг, – пока не найдены точки, в каких была заложена великая загадочная ткань, какую именуем мы историей» [301, с. 353-354].

Такое неопределенное в самом себе «прошлое», полагает Ф. Шеллинг, является абсолютно-доисторическим временем, которое соотносится со временем существования единого человечества, пребывающего в природном состоянии как состоянии абсолютного покоя. В абсолютно-доисторическом времени, равномерно идущем в бесконечность, отсутствует какое-либо последовательное различие времен. «Это время полнейшей исторической неподвижности. Это время еще не разделенного, единого человечества, – пишет Ф. Шеллинг, – которое само не нуждается уже в ограничении, потому что относится к последующему лишь как момент, как чистая *исходная точка*, постольку, поскольку в нем самом нет истинного последования событий, нет последования времен» [301, с. 358]. Абсолютно-доисторическое время, в котором ничего не происходит и не случается, имеет значение «чистого» понятия – «*terminus a quo*», с которого начинают вести счет исторического времени, но в котором отсутствует какое-либо последовательное различие времен. В не различенном и не ограниченном «прошлом» первоначальной «точкой отсчета» или точкой «поворота», относительно которой происходит выделение человечества из состояния природности, является относительно-доисторическое время.

Относительно-доисторическое время соответствует времени разделения единого человечества. Время разделения единого человечества переживается самим человечеством как состояние кризиса, который вызван страхом исчезновения единства человеческого рода. В состоянии кризиса человеческое бытие выводится на границу собственного существования, где *переживание* как субъективный процесс тождественен потоку сознания. Поток сознания – это процесс выхода «за» пределы непосредственной при-

родной реальности в «историческую реальность», которая «уже» существует в самой возможности, но «еще-не» осмысливается, не рефлектируется как «историческая реальность». В этом смысле кризис, вызванный страхом исчезновения единства человеческого рода, затрагивает основание сознания первоначального человечества. «Это страх – этот ужас перед утратой сознания единства, – пишет Ф. Шеллинг, – вот, что удерживало вместе оставшихся, вот что заставляло их укреплять хотя бы частное единство, оставаясь если уж не человечеством, так народом» [301, с. 255].

В состоянии кризиса *переживание* страха утраты единства оказывается тем общим, что связывает человеческий род, то есть позволяет представить в сознании как единство «народа». Когда природное единство человеческого рода «уже-не» существует, а историческая целостность «народа» «еще-не» определилась возникают мифы. «Начало мифологии должно прийти на самый переход, – пишет Ф. Шеллинг, – когда он не наличествовал еще как определенный народ, но как раз готовился к тому, чтобы отделиться от целого и замкнуться в себе» [301, с. 251]. Относительно-доисторическое время – это время нерелексируемой исторической субъективности, которая объективируется в мифе. В этом смысле мифы знаменуют собой состояние «перехода» от абсолютно-доисторического времени, в котором отсутствует какая-либо последовательность времен, к собственно историческому времени.

Если обратиться к этимологии понятия «миф» (от греч. *mythos* – слово, предание, сказание, повествование), то буквально оно означает повествование/рассказ. Поскольку возникновение мифов соотносится с состоянием «перехода», постольку мифы достраивают утраченное природное единство человечества рассказами. Это указывает на то, что человечество как целое исторически определяется и различает себя через миф как некий рассказ, конституирующий языковую основу «истока» исторического бытия. Та-

ким образом, в сознании первоначального человечества, которое является мифологическим сознанием, преодолевается природная неопределенность человеческого рода и происходит «переход» к историческому существованию, где время «перехода» совпадает со временем существования мифов как рассказов или повествований, имеющих языковой характер.

Мифы, трактующие о «начале» существования человечества, обнаруживают человечество «уже» существующим в процессе или в движении. В мифах сам процесс движения осознается человечеством как теогонический процесс последовательного представления Богов реальностью сознания. В данном случае теогонический процесс является процессом движения сознания, которое открывает перед человечеством возможность осознавать себя в процессе, где процесс оказывается процессом рассказа или повествования. «У мифологии нет иной реальности, – пишет Ф. Шеллинг, – кроме сознания... вся мифология исчерпывается определениями сознания, то есть его представлениями, однако сам процесс, это последовательность представлений – они-то не могут быть в свою очередь быть просто воображаемыми, они-то должны были реально иметь место, действительно происходить в сознании; не мифология создает эти представления, наоборот мифология создается ими, ибо мифология – это только целое этих учений о Богах, какие действительно выступали последовательно, друг за другом, так она и возникла благодаря этой последовательности» [301, с. 264].

В исторический период время существования мифологий осознается как «прошлое» со стороны исторического возникновения человечества. Мифы, трактующие о «начале» человечества, предъявляют «конец» природного существования человечества. Однако «конец» природного существования единого человечества, представленный «словом», становится «началом» исторического существования человечества. Поскольку «начало» истори-

ческого бытия предъявляется «словом», постольку это «слово» оказывается не «мифом», а «логосом» (от греч. *logos* – слово, мышление).

В этом смысле мифологии, с одной стороны, являются первым историческим событием, то есть «чистым» фактом, свидетельствующем, то есть рассказывающем о «начале» человечества, с другой стороны, мифология исчерпывается в историческом мышлении как «логосе», обращенном к «слову». «Мифология не содержит в себе события древнейшей истории, – пишет Ф. Шеллинг, – а наоборот: мифология в своем возникновении, то есть, собственно говоря, процесс, в каком она возникает, – вот что такое истинное и единственное содержание древней истории; и если задаваться вопросом, чем же было заполнено то время ... это время было заполнено теми внутренними процессами и движениями сознания, которые сопровождали или имели следствием возникновение мифологических систем, учений о Богах разных народов и окончательным результатом которых было разделение человечества» [301, с. 357].

В аспекте «миро-истории» «эпоха» историчности человеческого бытия как целого определяется временем появления первых свидетельств или мифологий, относительно которых происходит определение и выделение состояний исторического бытия в «прошлом». Взятое в аспекте фиксированности, историческое бытие предстает как некая ограниченность или определенность во времени, то есть установленность в пределах или объективация. Мифология как нечто рассказанное является такого рода сказанием, которое не допускает никакой иной «действительности», кроме той, что представлена «реальностью» рассказа. В «исток» исторического бытия «реальность» и «действительность» отождествляются в языке. Поскольку язык является «истоком» или точкой определения исторического бытия во времени, постольку историческое бытие передает само себя самому себе во времени пос-

редством свидетельств, которые имеют языковой характер. Иными словами, исторические источники «прошлого» представляют собой рассказанные свидетельства.

Однако чем дальше человечество отдалается или удаляется от своего «истока», тем больше рассказов о «прошлом» появляется, и тем менее связными между собой во времени оказываются эти повествования, свидетельствующие о «прошлом» человеческого бытия. Отсутствие временной связи между рассказами приводит к появлению «временной дистанции», которая разделяет время, отдаляя «прошлое» от «настоящее». Историческое бытие лишается целостности и рассыпается на фрагменты «прошлого», каждый из которых не связан ни с предыдущим, ни с последующим. Предельное увеличение «временной дистанции» на пределе оборачивается отчуждением человеческого бытия от своего «прошлого». Отчужденное или отдаленное от своего «прошлого» человечество утрачивает целостность и представляется неопределенной массой «народов», существующих на уровне совместного бытия множества индивидов. В данном случае вопрос сохранения исторического наследия «прошлого» становится проблемой сохранения человечества как целого на уровне «миро-истории».

Возвращение связи времен обращает к «прошлому» с радикальным вопросом, который является собственно вопросом сохранения исторического наследия – «история есть?» и/или «история существует?». Это говорит о том, что на пределе исчерпанности связи времен возникает акт рефлексии, возвращающий к историчности человеческого бытия с позиции истории. История возобновляет связь времен на уровне «миро-истории». Поскольку история представляет историческое наследие в обновленном виде, постольку история должна существовать как устойчивая система знания. «История есть протекающее во времени, – пишет М. Хайдеггер, – специфическое событие экзистирующего присутствия, причем так, что “прошедшее” в бытии-друг-с-другом и

вместе с тем “передаваемое по традиции” и продолжающее воздействовать событие считается историей в подчеркнутом смысле» [291, с. 379].

История предъявляет «прошлое» в единстве с «настоящим», то есть в истории время осознается в единстве состояний или *современности*. В со-временности «настоящее» предстает перед самим собой как отчужденное во времени «прошлое». «Настоящее» обращается к самому себе как «прошлому» в момент наивысшего несовпадения с самим собой, то есть наибольшего разрыва, когда возобновление связи времен становится сущностно необходимым. Однако возобновление связи времен возможно только тогда, когда существует нечто общее в «прошлом» и «настоящем», что связывает их, а значит, оказывается условием и предпосылкой «миро-истории». Чтобы сохранилось представление о «настоящем», понимающем само себя в состоянии со-временности, степень отчуждения от «прошлого» не должна совсем разрывать или прерывать связь времен. В таком случае чем более удаленным во времени оказывается «прошлое», тем больше возможностей открывается в «настоящем» для самораскрытия своего времени в состоянии со-временности.

Связь «прошлого» и «настоящего» осуществляется в точке «здесь-бытия», которая совпадает с точкой существования мыслящего «Я». В этом смысле, полагает Б. Кроче, всякая история – это современная история, но не в обычном смысле слова, а в историческом смысле, где слово «современность», указывает на временную связь «прошлого» и «настоящего», которая устанавливается историческим мышлением. Иными словами, современной историю делает присутствие мыслящего «Я» или исследователя/историка. «Условием современности истории будет ее звучание в душе историка, – пишет Б. Кроче, – или, если употребить ремесленную технику, необходимо, чтобы исторические документы были вняты разуму» [145, с. 175].

В точке «здесь-бытия» как точке саморефлексии истории бес-связные свидетельства «прошлого» преобразуются в осмысленный «текст истории», связывающий в единое целое фрагменты «прошлого» на уровне «миро-истории». Целостность исторического бытия задается в акте рефлексии, где реализуется тождество исторического бытия, времени и мышления, которое становится *со-бытием исторического бытия*.

Итак, подводя итоги необходимо отметить, что объективация и субъективация «исторической реальности» это проблема онтической и онтологической трактовки исторического бытия. В онтическом понимании историческое бытие предъясняется в объективном состоянии как «историческая действительность» непосредственного «про-живания» жизни. Объективная «историческая действительность» является нерелексивируемой действительностью жизни, суть которой заключается в исчезающей моментности «теперь-бытия». Во временной «исторической действительности», где «прошлое» «уже-не» существует, а «будущее» «еще-не» существует, единственной неопровержимой реальностью оказывается смерть. Такое пред-стояние перед смертью *переживается* индивидом как радикальный кризис, возвращающий индивида к самому себе как *перво-исторической реальности*, сущность существования которого определяется мышлением.

Это говорит о том, что «переход» от онтического к онтологическому уровню исторического бытия непосредственно связан с актом рефлексии. В акте рефлексии временная «историческая действительность» «теперь-бытия» индивида «переводится» в «историческую реальность» мыслящего «Я», существование которого можно определить как «здесь-бытие». В данном случае под «исторической реальностью» понимается реальность исторического мышления, составляющего субъективную основу исторического бытия. В точке «здесь-бытия» временное устанавливается временем в точке «эпохэ», где историческое бытие становится

тождественно времени как *присутствию* «настоящего». В текущем «настоящем» историческое бытие самопонимается в обращении к самому себе как «прошлому», которое предъявляется в объективированном состоянии в виде исторических рассказов/повествований, существование которых открывает «эпоху» историчности человеческого бытия. Историческое бытие осознается как целое в перспективе «миро-истории».

В «миро-истории» историческое бытие передает само себя самому себе во времени посредством исторических свидетельств, смысл которых определяется в точке «настоящего» как точке «здесь-бытия» мыслящего «Я». В данном случае точка «здесь-бытия» оказывается точкой связи времен, преобразующей бес-связные свидетельства в «исторический текст». В связи с этим возникает необходимость прояснить вопрос самоопределения «исторической реальности» в структурах субъективности, где «историческая реальность» понимается как поток мышления, который самоопределяется через точки пространства и времени.

§ 2. Самоопределение «исторической реальности» в топосах мышления

«Отбор» того, что станет для историографии возможным предметом, уже предрешен в фактичном, экзистентном выборе историчности присутствия, в котором историография только и возникает и единственно есть.

М. Хайдеггер

В рамках философско-герменевтического подхода вопрос самоопределения «исторической реальности» – это проблема ос-

нований исторического бытия. В системе исторического знания можно выделить два основания – объективное и субъективное, исходя из которых, возникают два разных способа представления «исторической реальности».

Сведение «исторической реальности» к объективному основанию наиболее полно реализуется в рамках философии позитивизма и марксистской философии. Здесь история берется в значении «*ges gestas*», которое отсылает к «прошлой» «исторической действительности» как объективной данности. В объективном состоянии «историческая действительность» недоступна непосредственному восприятию и понимается как то, что отсутствует в реальности «настоящего». «Как мы знаем, история имеет дело с прошлым. Прошлое – это то, чего нет сейчас (в этой действительности, в действительности настоящего), – пишет Б. А. Успенский, – но то, что, как мы уверены, было раньше (в иной, прошедшей действительности). Когда мы говорим о прошлом «было», это, в сущности, равносильно тому, чтобы сказать, что оно «есть» применительно к иной действительности, которая недоступна при этом непосредственному восприятию: мы можем сказать, что прошлое есть в другом времени, подобно тому, как мы можем сказать, что нечто есть в другом месте» [269, с. 20].

Здесь *представление* отсутствующей «исторической действительности» осуществляется путем реконструкции. Реконструкция по своей сущности является конструирующей деятельностью исторического мышления, направленного на восстановление «исторической действительности». В процессе реконструкции стремление восстановить «историческую действительность» «как она была на самом деле» приводит к децентрации субъективности, то есть элиминации субъекта из системы исторического знания. В системе исторического бытия субъект занимает «вне-историческую» позицию, которая оказывается позицией «чистого» наблюдателя. «Историческая действительность» структурирует-

ся через «нулевые» состояния или структуры «пустой» исторической субъективности. Историческое время утрачивает модус присутствия и объективируется как *хронология*, а объективация со-бытия исторического бытия задает его как *факт* «исторической действительности».

В системе исторического знания хронология (от греч. *χρονος* – время) становится объективной основой исторического бытия, которая структурирует «историческую действительность» посредством датировки событий. Каждое историческое событие располагается в определенной точке времени, где календарная дата является предельной хронологической единицей измерения объективной «исторической действительности». Хронологическое время базируется на трех единицах времени – сутки, месяц, год, в основе которых лежат три астрономических периода – обращение Земли вокруг своей оси, Земли вокруг Солнца, а также период смены фаз Луны. Однако первичные единицы измерения времени – сутки, месяц, год и их производные (секунды, минуты, часы) указывают на повторяемость природных процессов. Поскольку все первичные единицы времени бесконечно повторяются, то отсутствует возможность их различения. Для того чтобы хронологическое время стало исчисляемым, в истории задается некая «точка отсчета», которая служит исходным основанием определения каждой точки времени. Эта «точка отсчета» создает возможность не только датировать события, то есть располагать каждое событие в определенной точке хронологической шкалы времени, но и измерять интервалы между событиями. В основании хронологической системы времени лежит понятие «эра» (от лат. *aera* – исходное число, момент), которое определяется лежащим в основе этой системы историческим событием.

Хронологические системы разделяются на два типа, которые условно именуется системами «*ex ante*» и «*ex post*» (И. М. Савельева, А. В. Полетаев). При построении систем первого типа

отсчет времени начинается от некоего «сегодняшнего» события – тем самым утверждается его значимость с точки зрения «насто-ящего» и одновременно предполагается, что эта значимость будет сохраняться и в будущем. В системах «ex ante» выбор «точки от-счета» сопряжен с началом правления – фараонов, императоров, царей и т.д. Этот способ установления хронологических систем практиковался в Древнем Египте, Ассирии, Вавилоне, Риме в им-ператорскую эпоху, а также сохранился и в средневековой Европе. По мнению многих исследователей, само слово «эра» представ-ляет собой аббревиатуру «ab exordio regni Augusti» – «от начала царствования Августа» (то есть от 29 августа 30 г. до н. э., когда император Гай Юлий Цезарь Октавиан, будущий Цезарь Август, был возведен в ранг пожизненного трибуна). Поскольку отсчет времени начинается от начала правления монарха, постольку хронологические системы «ex ante» рассматриваются как политиче-ские эры. Хронологическая шкала делится на отрезки времени, каждый из которых соотносится со временем правления, то есть ограничивается сроком пребывания у власти действующего мо-нарха или правителя. «Все «политические» эры, несмотря на раз-ницу в выборе исходного события, – пишут И. М. Савельева и А. В. Полетаев, – в основе своей однотипны и построены по одним и тем же принципам. Во-первых, они изначально вводятся «свер-ху» в качестве официальных государственных систем летоисчис-ления. Наиболее значительным историческим событием власть пре-державшие считают именно момент своего прихода к власти – персонифицированной, как в случае с империями или царствами, или коллективной, как в случае с вольными городами, римскими провинциями или революционными республиками» [243, с. 185].

В системах «ex post» в качестве точки отсчета выбирается не текущее политическое событие, а событие, произошедшее в про-шлом, значимость которого оценивается исходя из «сегодняш-них» представлений. Системы «ex post» открывают собственно

историографические эры. Историографические эры являются весьма условными с точки зрения датировки события, формально лежащего в основе каждой из таких хронологических систем. Датировка начального исторического события историографических эр всегда устанавливается произвольно, исходя из «настоящего» времени. «Реальность события в этом случае не имеет существенного значения, – полагают И. М. Савельева и А. В. Полетаев, – да и его датировка, как правило, является условной: обычно выбранное событие просто приписывается некоему моменту в прошлом, в соответствии с представлениями или потребностями “сегодняшнего дня”» [243, с. 181]. В данном случае начало эры либо подгоняется под существующую календарную систему (манефоновская «эра фараонов», «византийская» эра «от Сотворения мира» или эра «от Рождества Христова»), либо датировка начального события устанавливалась таким образом, чтобы обеспечить «круглый» промежуток времени от начала эры до момента ее изобретения: появление «эры Олимпиад» и эры «от основания Рима» оказалось приуроченным к 500-летию соответствующих событий, официальная иудейская эра «от Сотворения мира» была создана на первом году пятого тысячелетия от момента Творения и т.д. Иными словами, историографические «эры» соотносятся с определенной датой в соответствии с «сегодняшними» представлениями автора той или иной хронологической системы. Таким образом, все хронологические системы создаются в «настоящем». Если системы типа «ex ante» открывают временную перспективу «настоящее-в-будущее», то системы «ex post» открывают ретроспективное видение «настоящее-в-прошлое». Само «настоящее» приобретает статус абсолютной «точки отсчета» или «0», который соотносится с неким историческим событием, лежащим в основании хронологической системы времени.

Историческое событие служит основанием определения каждой точки на хронологической шкале времени, которая приоб-

ретает числовое выражение от простейших календарных дат до сложных единиц времени – исторических эпох и периодов. Однако «точка отсчета» или «0» выбирается самим историком, который каждое историческое событие помещает в определенную точку шкалы времени. Следовательно, установление числовой шкалы времени является прерогативой исследователя. В таком случае можно говорить о том, что существование исследователя в хронологическом времени выражается «0» как «точкой отсчета». Поскольку «0» как бы не влияет на процессы, происходящие в системе, то создается впечатление не-присутствия исследователя в системе знания. Отсутствие субъекта в системе исторического знания понимается как объективность знания, то есть его бес-субъектность или истинность.

В хронологическом времени историческое событие лишается статуса со-бытия исторического бытия и сводится к факту истории. Организованная и упорядоченная в хронологической последовательности событий история становится «факто-графией» или событийной историей. Традиционно считается, что фактографическая история присуща политической, дипломатической или церковной истории. Здесь историк, следуя хроникальной традиции, связан перспективой «зрителя-участника» описываемых событий. В данном случае хронологическая последовательность исторических событий переносится в саму «историческую действительность», которая приобретает вид линейного процесса, текущего от «прошлого» к «будущему».

В объективной традиции понятием историческое событие обозначается то, что «действительно» произошло. Поскольку в «исторической действительности» «как она была на самом деле» случается бесконечное число событий, постольку стремление к предельной объективности реализуется путем поиска предельного элементарного объекта системы исторического знания или «исторического факта» (М. А. Барг, А. Я. Гуревич, Н. М. Доро-

шенко, М. Г. Иванов и др.). Стремление к обнаружению предельного элементарного объекта приводит к тому, что «исторический факт» как предельный элемент системы исторического знания, на пределе приобретает бесконечные характеристики. «Каждый «элементарный факт», таким образом, оказывается не только частью конкретного целого, – пишет Г. М. Иванов, – но и сам является сложным целым, состоящим из множества более мелких фактов, которые в свою очередь, можно разложить на бесконечные составные части» [110, с. 182-183].

В понятие «исторический факт» нужно включать, полагает В. Лебедев, не только войны и прочие глобальности, но и мысли, более того, желания людей. Более того, их сны и галлюцинации. От того, какие сны видел фараон и как их истолковывали прорицатели, зависели явно такие исторические события как войны. Геродот в своей «Истории», рассказывая о чередующихся греко-персидских войнах, упоминает, что персидский царь Ксеркс начинал войны, после того как получал благоприятное толкование своих сновидений. То же можно увидеть и у Фукидида и даже у совсем просвещенного Светония, который по поводу каждого из описываемых им двенадцати цезарей всегда не преминет сообщить о знамениях, снах и их толкованиях и прочих, казалось бы, не имеющих отношения к истории событиях. В число «фактов» придется включить даже всякие мимолетные мечтания, воспоминания. «Даже если это не математическая бесконечность, – полагает В. Лебедев, – то вполне практическая» [153, с. 141]. «Историческая реальность» утрачивает целостность и представляется состоящей из частей – «факта-события» или объекта, «факта-знания» или субъекта и «факта-источника», имеющего субъект-объектную природу.

Возможность представить «историческую действительность» «как она была на самом деле» появляется только тогда, когда представлению становится доступна каждая часть или

фрагмент «исторической действительности». Создается впечатление, что каждый новый «исторический факт» как бы добавляет к «исторической действительности» недостающий фрагмент или ее часть. Это приводит к появлению все новых и новых элементарных «фактов», каждый из которых предьявляет изначальную неполноту исторического знания. Структура исторического знания представляет собой бесконечную цепь уточнений или добавлений «исторических фактов», необходимых для более полной, а значит, предельно объективной реконструкции «исторической действительности».

Когда говорят «вторжение Наполеона в Россию в 1812 году было фактом», тогда понятие «исторический факт» берется в значении непосредственно происшедшего события, которое имело место в «прошлом». «Факт действительности возник и существовал в исторически определенном месте, – пишет Н. М. Дорошенко, – на исторически определенной территории, по определенным объективным законам – до и независимо от познающего его субъекта» [90, с. 38]. В данном случае «факт-событие» оказывается предельным элементом объективной исторической действительности как данности. Если предельным элементом «исторической действительности» является «факт-событие», то его отражением оказывается «факт-знание» как предельный элемент познавательной структуры. Здесь «факт» является синонимом понятия «истинно» или «достоверно». «Факт представляет собой, – полагает Г. М. Иванов, – не просто объективную реальность – событие, существующее независимо от сознания, но реальность, так или иначе отражаемую и отраженную сознанием» [109, с. 78].

Однако «факт-событие» превращается в «факт-знание» на основе «исторических источников». Иными словами, историческое событие становится «фактом-событием» только тогда, когда оно подтверждено письменными историческими источниками. В данном случае девизом объективного подхода к системам истори-

ческого знания является утверждение, выдвинутое еще в рамках исторического позитивизма – «тексты, все тексты, ничего, кроме текстов» (Ф. де Куланж). «Совершившееся событие, – пишет А. Я. Гуревич, – порождает представление о нем у его современников; уже эти представления по многим причинам неодинаковы. Некоторые (или одно) из этих представлений находят свое отражение в историческом источнике: при этом событие выделяется из цепи других событий, подвергается истолкованию, становится в новую связь с сообщениями об иных фактах. Сообщение о происшедшем событии фиксируется в знаковой системе, присущей и понятной данному обществу... Это сообщение никогда не отражает полноты события, неадекватно ему, а подчас огрубляет его, либо искажает. Затем к источнику обращаются историки» [72, с. 83].

С позиции объективности несовершенство исторических источников заключается в их субъективной природе, с одной стороны, в содержащихся мнениях или домыслах, происходящих из предрассудков исторической эпохи. С другой стороны, субъективность исторических источников обусловлена тем, что свидетель/очевидец никогда не видит всего происходящего в «исторической действительности», то есть он производит «отбор» того, «что действительно произошло» с произвольной позиции. Критическое прочтение источников (Л. фон Ранке) или «здоровое толкование документов» (Ф. де Куланж) позволяет «очистить» исторический источник от субъективного содержания. Лишенное субъективного содержания исторический источник становится в собственном смысле этого слова историческим документом, то есть приобретает статус «факта-источника». В данном случае «факт-источник» оказывается предельным элементом описания «исторической действительности» как объективной данности.

В событийной истории «фактом-источником» является «*хроника*» (от греч. *chronikos* – относящийся ко времени). Этимологически понятие «хроника» отсылает к времени как «хроносу»,

структурирующему «историческую действительность» во времени. В «хронике» описанные события соотносятся со временем жизни *хрониста*, который считается как бы со-временником происходящих событий. Однако историческое описание хрониста определяется тем влиянием, которое оказывают происходящие события на жизнь хрониста. В данном случае хронист является настолько историком (*histor*), насколько все происходившее в «исторической действительности» непосредственно затронуло или коснулось его жизни как конкретного индивида. Мера близости или дальности хрониста от происходящих событий и определяет его меру участия в истории в качестве непосредственного свидетеля/очевидца происшедших событий. Это говорит, что хронист связан перспективой «зрителя-участника» исторических событий, которые он описывает – «я знаю, потому что видел как свидетель». Описанные в хронике исторические события как бы непосредственно испытаны и пережиты хронистом. Чем более все происходящее влияет на его жизнь, тем большее значение происходящие события имеют для хрониста, и тем большую значимость хронист им придает. Хроника представляет собой ограниченное пределами жизни хрониста историческое свидетельство. Если хронист оказывается свидетелем происходящих событий, то «хроника» представляет собой такой «исторический источник», который несет в себе «следы» жизни хрониста.

В этом смысле «хроника» является настолько историей, насколько она обусловлена самой жизнью. В «хронике» жизнь присутствует в самой организации повествования или рассказа хрониста. В этом смысле «хроника», организуемая жизнью хрониста, оказывается субъективным историческим источником, поскольку содержит впечатления и переживания хрониста. Именно историей, полагает Б. Кроче, останутся записи в форме хроники, набросанные рукой монаха из Монтекассино: «1001. Beatus Dominicus migravit ad Christum. 1002. Hoc anno venerunt Saraceni super Capuam. 1004.

Terremotus ingens hunc montem exagitavit» и т.д. В простом перечислении этих «фактов» слышны страдания монаха, оплакивающего кончину брата Доменико, набег сарацинов, невзгоды, человеческие беды и землетрясение. Лишенная субъективного содержания, «хроника» лишается жизни и превращается в «мертвую историю». «История есть живая история, – пишет Б. Кроче, – хроника – мертвая история... Любая история становится хроникой, когда ее перестают обдумывать либо вспоминают в абстрактных рассуждениях» [145, с. 179].

Когда «хроника» лишается субъективного содержания, тогда она оказывается простым описанием «исторической действительности» в годах/годах. Характерной особенностью «летописей» и летописания в целом является то, что здесь записывается все подряд без всякого определения значимого и не-значительного. «В самом буквальном смысле, – пишет В. И. Мильдон, – летописец реализует принцип, давший название его ремеслу – за (о) писывает» [183, с. 90]. Отсутствие различия между событиями выражается в том, что летописец, излагая происходящие события в хронологической последовательности, начинает описывать все подряд. «Летописец внимателен к всякому событию, – пишет В. И. Мильдон, – коль скоро то произошло. Фиксируются даже годы, когда «ничего не было»: «Бысть тишина». Тишина – тоже происшествие, и отсутствие ярких деяний, бурных событий мирного или военного времени не означает, что нет жизни. Тишина – жизнь людей, и о ней надо сказать, оставаясь верным принципам летописания» [183, с. 90].

Однако предельно полное и объективное представление «исторической действительности», полагает А. Данто, доступно только «Идеальному хронисту», который является трансцендентальным наблюдателем истории. «Идеальный хронист» обладает способностью одновременно описывать все происшедшие исторические события сразу. «Идеальный хронист» имеет

такое предельно полное представление об «исторической действительности», полнота которого заключается в простой регистрации происходящих событий, которые записываются в «Идеальную хронику». «Идеальный хронист, – полагает А. Данто, – также обладает способностью мгновенно и незамедлительно записывать все события, отмечая, как именно они произошли. В результате он создает описание, которое называется Идеальной хроникой. Как только событие E становится прошлым, его полное описание помещается в Идеальную хронику. Различные части Идеальной хроники можно считать идеалом, к которому стремятся историки в своих собственных описаниях» [83, с. 144].

В истории «Идеальный хронист» реализуется принцип «totum simul» (все сразу одновременно), где последовательные моменты хронологического времени со-присутствуют в единой перцепции, создающей из этих последовательных моментов общую картину «исторической действительности». В истории исчезает ретроспективное видение, то есть временная дистанция, отсутствие которой лишает «Идеального хрониста» возможности интерпретировать события. «Задача истории как раз и заключается в том, – полагает А. Данто, – чтобы знать события не так, как знали их очевидцы, а как их знают историки – в связи с более поздними событиями в контексте времени» [83, с. 177]. «Идеальная хроника» является таким окончательным описанием, которое не допускает никаких изменений и интерпретаций. Все «исторические факты», которые содержатся в «Идеальной хронике», «неподвижны, fait accompli, и мертвы» (А. Данто). «Идеальный хронист» как простое регистрирующее устройство ничего не добавляет к происшедшим историческим событиям. Исторические события утрачивают между собой связь и рассыпаются в бессвязную действительность жизни. Таким образом, стремление к предельно объективному представлению «исторической действительности» оборачивается на пределе появлением трансцендентального на-

блюдателя, представленного фигурой «Идеального хрониста». Объективная система исторического знания оказывается на пределе «Идеальной хроникой», обозначающей предел фактографической истории.

В состоянии предела, выраженного кризисом фактографической или событийной истории, представители французской школы «Анналов» стремятся переосмыслить такие понятия как «исторический факт» и «историческое время» (М. Блок, Ф. Бродель, Ж. Ле Гофф, Ж. Дюби, Э. Лабрусс, П. Лакомб, Л. Февр и др.). Здесь хронологическое время заменяется временем «большой длительности» или «длительной протяженности», под которым понимается время существования долговременных структур. «Историческую действительность» «как она была на самом деле» невозможно реконструировать, однако возможно обнаружить в ней неизменные и устойчивые структуры. «Для историков структура, – пишет Ф. Бродель, – историческая реальность, устойчивая и медленно изменяющаяся во времени. Некоторые долговременные структуры становятся устойчивым элементом жизни целого ряда поколений. Иные структуры менее устойчивы» [36, с. 124]. В структурной истории время становится аналогично пространству. Опространствление времени не позволяет представить историческое бытие как целое во взаимосвязанности своих временных состояний.

Когда историческое время опространствляется, тогда «историческая действительность» структурируется через «разрывы» как «пустые» пространственные конструкты – конъюнктура, структура, цикл, процесс и т.д. Предельная объективация «исторической действительности» посредством структурирования через «разрывы» завершается субстанциализацией исторического пространства, которое предъясняется в структурной расстановке «социальных фактов», взятых во всех его измерениях – экономическом, социальном, политическом, культурном, духовном и т.д. «Отказ от события разрушил хронологию, – пишет Ж. Дюби, –

историческая плоть лишилась скелета. Постоянное расширение поля исследования, естественно, привело к его дроблению, расчленению и в конечном счете к преимущественному изучению микросюжета, исторического анекдота» [93, с. 57]. Таким образом, объективация «исторической реальности» приводит к децентрации субъективности. В системе исторического бытия субъект занимает «вне-историческую» позицию, а «историческая действительность» структурируется через «нулевые» состояния как структуры «пустой» исторической субъективности.

Обращение к субъективному основанию «исторической реальности» становится актуальной проблемой и реализуется представителями критической философии истории, которые критикуют как позитивистскую и марксистскую, так и структуралистскую концепции истории, предельно объективирующих «историческую реальность» (Р. Арон, Р. Дж. Коллингвуд, Б. Кроче, А.-И. Марру и др.). Возвращение к субъективным основаниям объясняется тем, что в системе исторического знания историка или исследователя принципиально невозможно вынести за пределы исторического бытия, следовательно, «историческая реальность» должна рассматриваться только исходя из субъективного основания. «Историческая реальность» – это реальность, которая как бы непосредственна пережита историком, вслед за стилистикой источников. В результате «историческая реальность» предельно субъективируется.

В аспекте субъективности время понимается как *перцептуальное* время, а субъективация со-бытия исторического бытия задает его как *феномен сознания*. Когда субъективность «исторической реальности» сводится к феноменам сознания, тогда «историческая реальность» понимается либо со стороны процессуальности сознания как психического процесса переживания (В. Дильтей, Г. Зиммель), либо со стороны образной природы сознания как процесса исторического воображения (Р. Дж. Коллинг-

вуд).

Если обратиться к первому варианту, то здесь поток сознания как некое непрерывное движение рассматривается как темпоральный процесс, аналогичный потоку перцептуального (от лат. *percipio* – восприятие) времени. В этом смысле перцептуальное время является внутренним единством связанных между собой моментов «настоящего», которое обеспечивает внутреннюю связь времени, присутствующую в сознании. Такое «настоящее» предъясняется в воспоминаниях о том, что некогда было «настоящим» и ожиданием того, что в следующий момент станет «настоящим». «Настоящее, – пишет В. Дильтей, – это наполненное реальностью мгновение, оно реально в противоположность воспоминанию или представлениям о будущем, обнаруживающимся в желании, надежде, страхе, стремлении. Эта наполненность реальностью или настоящим существует постоянно, тогда как содержание переживания непосредственно изменяется. Представление о прошлом и будущем существует только для тех, кто живет в настоящем. Настоящее дано всегда, и нет ничего кроме того, что в нем открывается» [88, с. 136].

В потоке времени «настоящее» невозможно «схватить» в своей данности, поскольку в тот момент, когда «будущее» становится «настоящим», само «настоящее» погружается в «прошлое». В непрерывном потоке «настоящего» каждое последующее мгновение строится на предшествующем, и где каждое мгновение, не будучи еще «схваченным», превращается в «прошлое». «Из этого свойства реального времени следует, – пишет В. Дильтей, – что поток времени в строгом смысле непереживаем. Присутствие прошлого заменяет нам непосредственное переживание. Желая наблюдать время, мы разрушаем его с помощью наблюдения, так как оно устанавливается благодаря вниманию; наблюдение останавливает текущее, становящееся. Мы переживаем лишь изменения того, что только что было, а изменение того, что только что было, про-

должаются. Но сам поток мы не переживаем» [88, с. 137].

«Историческая реальность» постигаться в процессе непосредственного переживания (Erlebnissatz) жизни. В данном случае процесс переживания представляется как субъективный поток сознания. Поток сознания как некое непрерывное движение является временным или темпоральным (Zeitlichkeit) процессом, аналогичным потоку времени. В непрерывно длящемся потоке «настоящего» времени точка «эпохэ», устанавливающая поток времени, возвращает «прошлое» в воспоминаниях уже-пережитого, которые предъявляются в объективированном состоянии, в виде отрывочных свидетельств как документов «прошлого». «Духовная жизнь лишь в языке находит свое полное, – полагает В. Дильтей, – исчерпывающее и поэтому способствующее объективному постижению выражение» [с. 147].

Исторические свидетельства содержат в себе нечто уже-пережитое, которое становится доступным пониманию благодаря наличию исторических свидетельств «прошлого». Историческое понимание возвращает объективно выраженным в исторических свидетельствах переживаниям «прошлого» субъективное значение. В аспекте субъективности историческое понимание сводится к процессу со-переживания. В потоке «настоящего» «прошлое» как бы заново переживается через психологические структуры внутреннего опыта переживающего, который может понять уже-пережитое «прошлое» по аналогии с собственными переживаниями. «Сопереживание, – пишет В. Дильтей, – это творчество, осуществляющееся по ходу событий. Так, мы движемся вперед с историческим временем, переживая какое-то событие в далекой стране, или то, что происходит в душе близкого нам человека. Своего совершенства она достигает тогда, когда событие пронизано сознанием поэта, художника или историка, зафиксировано в каком-то произведении и существует перед нами как неточно прочное» [88, с. 146].

В этом смысле историческое понимание как со-переживание оказывается процессом «перенесения-себя-на-место-другого», который обеспечивает взаимосвязь переживаний «прошлого» и «настоящего». На основе «перенесения-себя-на-место-другого» возникает понимание, которое делает возможным со-переживание определенной связи переживаний, возникающей в сознании понимающего. Поскольку в аналогичных ситуациях понимающий испытывает те же самые переживания – страдание, наслаждение, желание, постольку «историческая реальность» задается в непрерывности процесса со-переживания. «Повествование писателей-романистов или историков, – пишет В. Дильтей, – которое следует ходу истории, устремлено на то, чтобы в нас родилось сопереживание. Триумф сопереживания состоит в том, что в нем фрагменты процесса восполнялись бы так, чтобы мы верили – перед нами непрерывный процесс» [88, с 146]. Здесь историческое понимание становится психологическим процессом, в котором «прошлое» растворяется в непрерывности переживаний и со-переживаний, позволяющих почувствовать или вчувствоваться в «историческую реальность». «Историческая реальность» может быть пережита в воображении, которое усиливает переживание.

«Историческая реальность», недоступная в опыте непосредственного восприятия, становится доступной благодаря *перцептивной или априорной способности сознания воображать* «прошлое». Это говорит о том, что деятельность сознания может рассматриваться как историческое воображение. «Воображение, – пишет Р. Дж. Коллингвуд, – это слепая, но необходимая способность, без которой... мы никогда не смогли бы воспринимать мир вокруг нас... Именно оно, действуя, не произвольно, как фантазия, а в своей априорной форме, осуществляет всю конструктивную работу в историческом познании» [135, с. 230]. «Историческая действительность» как объективная данность

представлена отрывочными, неполными и фрагментарными свидетельствами «прошлого», которые являются всего лишь исходными данными или закрепленными точками для продуктивной деятельности исторического воображения. Историческое воображение связывает между собой исторические свидетельства, тем самым как бы дополняет, достраивает до целого «историческую реальность». В сознании появляется то, что не существует фактически. «Это прошлое не может стать объектом чьей бы то ни было перцепции, – пишет Р. Дж. Коллингвуд, – так как оно уже не существует в настоящем, но с помощью исторического воображения оно становится объектом нашей мысли» [135, с. 231].

Однако чем полнее историческое воображение достраивает «историческую реальность», тем интенсивнее увеличивается ширина «разрывов» между фрагментами «прошлого», что в свою очередь продуцирует историческое воображение. Историческое воображение становится автономной деятельностью, то есть постепенно освобождается от заданных точек, представленных историческими свидетельствами. «Историческая реальность» как продукт автономной деятельности исторического воображения утрачивает связь с «исторической действительностью» как объективной данностью. Когда «историческая реальность» лишается связи с объективной «исторической действительностью», тогда история превращается в жанр литературы, где «факт» (*res factae*) заменяется «вымыслом» (*res fictae*). «Как роман, так и история должны иметь смысл, – пишет Р. Дж. Коллингвуд, – ничто не может быть допущено в них, помимо необходимого, и судьей этой необходимости в обоих случаях выступает воображение. Как роман, так и история получает свое объяснение и оправдание в них самих, они продукт автономной, или самонаправляемой деятельности; и в обоих случаях деятельность – априорное воображение» [135, с. 234]. Таким образом,

пределом субъективации исторического бытия оказывается исчезновение принципа объективности. Субъективность сводится к перцептивной способности сознания воображать «прошлое». Отсутствие объективных оснований исторического бытия превращает историю-исследование, излагающую «факты» – «то, что действительно произошло» в «историю-рассказ» (*history as story*), которая базируется на поэтическом вымысле, наиболее характерном для жанра литературы.

В системе исторического знания «поворот» в сторону «истории-рассказа» осуществляется представителями «новой интеллектуальной истории», которые объясняют это тем, что «историческую реальность» невозможно воспринимать непосредственно, но ее можно вообразить (Ф. Анкерсмит, П. Вейн, Д. Лакапр, Л. Минк, Х. Уайт и др.). Историческое воображение аналогично литературному вымыслу (*plasma*), сущность которого заключается в способности сознания представлять или воображать не-представимое. «Под процессами воображения я понимаю те, – пишет Х. Уайт, – что составляют род мышления образами и фигуративными типами ассоциаций, свойственной поэтической речи, литературному письму и, конечно, мифологическому мышлению» [266, с. 12]. Возможность представлять не-представимое радикально изменяет смысл представления как простой репрезентации (*re-praesentation*) объективной «исторической действительности». Историческое воображение как представление не-представимого по своей природе изначально является непосредственным представлением, то есть представлением, происходящим из самого сознания. Здесь процесс репрезентации «исторической действительности» сводится к *репрезентации* феноменов сознания.

Историческое воображение становится таким представлением, которому для своего продуцирования не требуется никаких свидетельств «прошлого». Историческое воображение

оказывается процессом, направленным на произведение или выделение «образов», которые являются продуктами деятельности сознания. Производимые сознанием «образы» утрачивают связь с «исторической действительностью», то есть являются «чистыми» «образами». «Образ» как результат способности сознания представлять не-представимое представляет собой всего лишь некое состояние сознания, которое постоянно изменяет собственный «вид»/«облик».

Историческое воображение представляет «образ» в определенном «виде»/«облике», который придает ему язык. Деятельность исторического воображения предстает как сущностно языковая деятельность. Когда язык представляет не-представимое, тогда он лишается референциальной функции, то есть не имеет референции ни к чему иному, кроме себя самого. Обращенным к самому себе является поэтический (poiesis) язык «образов». Автореференциальная автономность поэтического языка, его замкнутость на самой себе, позволяет ему представлять не-представимое исходя из самого себя как «слова», демонстрирующего возможности языка.

Обращаясь к самому себе как «слову» язык существует в состоянии самообращения или «поворота» от «прямого» и/или «буквального» представления того, что произошло в «прошлом» к «переносному» его пониманию, где само «место» «поворота» обозначается греческим словом «троп» (от греч. τροπος – поворот, оборот). «Историки и хотели бы говорить буквально и ничего, кроме истины, не рассказывать об объекте своего исследования, – пишет Х. Уайт, – но невозможно повествовать, не прибегая к фигуративной речи и дискурсу, который по своему типу является скорее поэтическим (или риторическим), нежели буквалистским» [266, с. 13]. Тропологический «поворот» инициирует появление семантического «с-двиг», где язык интуитивно «схватывает» собственные имманентные способности

производить такие «обороты языка» или «словесные фигуры» (*figurae verborum*), которые создают «образ» «исторической реальности».

Если события, происходящие в «исторической действительности», отражаются в документальных источниках, то «исторические факты» фигуративно конструируются в воображении и существуют только в языке или историческом дискурсе. Поэтому, чтобы представить то, «что действительно случилось в прошлом», историк сначала должен префигурировать [*prefigure*] как возможный объект знания весь набор событий, запечатленный в документах. В данном случае префигуративный акт является актом поэтическим, способствующим появлению семантического «с-двига», создающего «образ» «исторической реальности». «Префигуративный акт – это акт поэтический, – полагает Х. Уайт, – поскольку в экономики сознания историка он докогнитивен и некритичен. Он поэтичен также постольку, поскольку является конститутивным элементом структуры, которая последовательно будет отображена в словесной модели, предложенной историком как репрезентация и объяснение того, “что действительно случилось” в прошлом... В поэтическом акте, который предшествует формальному анализу поля, историк и создает собственный объект анализа, и предопределяет модальность концептуальной стратегии, которую он использует в целях объяснения своего объекта анализа» [266, с. 51].

В историческом воображении как поэтическом акте связь между «образами» или фигурами языка устанавливается нарративно, то есть в процессе повествования или исторического дискурса. В процессе повествования «историческая реальность» как некая воображаемая конструкция выстраивается посредством сюжета (роман, трагедия, комедия, сатира), который содержит в себе определенный тип доказательства (формализм, органицизм, механицизм, контекстуализм) и тип идеологического

объяснения (консерватизм, анархизм, радикализм, либерализм). «В «Метаистории» я пытался показать, – пишет Х. Уайт, – что, поскольку язык предлагает множество путей конструирования объекта и закрепление его в образе или понятии, историки полагают выбором модальностей преобразования [figuration], которые они могут использовать, чтобы строить сюжеты серий событий как выявляющие те или иные смыслы» [266, с. 10].

Однако исторический дискурс, построенный на вымысле, всегда является некой гипотетической конструкцией, которая позволяет говорить об «исторической реальности» в «сослагательном наклонении» – «как если бы» и превращает историю в миф. Здесь вымысел понимается в прямом смысле слова – «fiction» как нечто сделанное или сотворенное. Когда «историческая реальность» соотносится с вымыслом как «fiction», тогда под ней понимается выдуманная, отсылающая к фантазиям реальность. Историческое бытие утрачивает статус реальности и сводится к состоянию предельной субъективности, характерной для поэтических «образов». Таким образом, позитивность рассуждений представителей «новой интеллектуальной истории» заключается в том, что они обращают внимание на повествовательную природу исторического дискурса. В то же время историческое повествование базируется на воображении историка, позволяющего представлять не-представимое, а значит, уходить в область литературных фантазий. Здесь «историческая реальность» становится образом или эффектом реальности, обесмысливающим традиционный постулат истории – «пусть прошлое само заговорит». Литературные фантазии обозначают предел возможности представления «исторической реальности». На пределе обнаруживается парадоксальность существования «исторической реальности», которое выражается тождеством «факт»=«вымысел».

В состоянии предела возникает радикальный вопрос системы исторического знания, который обращен к сущности истории

– «история – это наука?». Обращенный к сущности истории такой вопрос возвращает к основаниям исторического бытия. Вопрос оснований открывает «мета-исторический» или собственно философский уровень рефлексии, поскольку все, что выходит «за» пределы, начиная с греческой философии, обозначается приставкой «мета»/«мета». Философская рефлексия, которая появляется в состоянии предела как исчерпанности субъективных и объективных оснований исторического бытия, выводит историческое бытие за пределы эмпирики истории в область «мета-истории». Можно говорить о том, что предел оказывается точкой «поворота», где самообращенность исторического бытия в со-бытии предельности является точкой, которая возвращает философскую рефлексия в систему исторического знания.

В аспекте «мета-истории» вопрос оснований исторического бытия становится собственно метафизическим вопросом, обращаящим к понятию «история», которое происходит из греческого слова «ιστορία». В греческой традиции словом «ιστορία» обозначается, с одной стороны, рассказ/повествование о случившемся, с другой стороны, оно переводится как процедура расследования или, применительно к системам знания, исследования. Иными словами, само понятие «история» как «ιστορία» указывает на субъективные основания исторического бытия. Однако когда субъективную основу исторического бытия сводят исключительно к презентации феноменов сознания, тогда «историческая реальность» либо предельно психологизируется, либо оказывается вымыслом/фантазией, происходящей из способности сознания представлять не-представимое. Следовательно, субъективность исторического бытия необходимо понимать в аспекте субъект-объектного тождества, что позволяет избежать как предельной субъективации, так и объективации «исторической реальности».

В онтологической перспективе «историческая реальность» как реальность исторического мышления тождественна про-

цессу представления. Если обратиться к декартовскому тезису «ego cogito, ergo sum», то здесь «cogito»/«cogitare» переводится как мышление, так и представление – «perceptio»/«percipere» (М. Хайдеггер). «Историческая реальность» является самоосновным представлением, где представляющее и представленное совпадают в точке представляющей субъективности. «Историческая реальность» как процесс представления оказывается процессом мышления, направленным на произведение или выделение объектов, которые являются мыслительными конструкциями. В то же время «историческая реальность» как нечто представленное является всего лишь состоянием мышления, следовательно, содержит в себе способность к преобразованию. В этом смысле «историческая реальность» оказывается «представляющим представлением», в котором объект представления и представляющий субъект существуют в субъект-объектном тождестве. «Представляющее представление» рассматривается как «точка зрения» (М. Хайдеггер).

В данном случае «точка зрения» является всего лишь некой исследовательской позицией, совпадающей с состоянием саморефлексии системы исторического знания. «Позиция субъекта, как исходная «точка зрения», – пишет О. Н. Бушмакина, – является основным познавательным принципом системы. Самоописание систем знания реализуется как саморазворачивание «точки зрения», или развитие базисного принципа системы» [39, с. 207]. Когда «точка зрения» не рефлексивируется, тогда исследователь непроизвольно отождествляет собственное исследование либо с «исторической действительностью», то есть начинает исходить из установки «как это было на самом деле», что приводит к предельной объективации «исторической реальности», либо «уходит» в область фантазий, что сопровождается предельной субъективацией системы исторического знания, которая на пределе утрачивает принцип объективности. Рефлексия оснований «точки зрения»

способствует возникновению понимания того, что «историческая реальность» – это мыслительная конструкция исследователя, выраженная в структурах языка.

В системе исторического знания «точка зрения» открывает тематический горизонт или «поле зрения» истории, охватывающее все то, что можно увидеть из данной «точки зрения». Здесь «поле зрения» оказывается ретроспективным видением, позволяющим выделять «исторические факты», то есть осуществлять отбор исторических источников. Поскольку «точка зрения» принадлежит времени, постольку она способна изменяться во времени, то есть изменять перспективу видения «исторических фактов». Изменение «точки зрения» означает смену тематического горизонта. «Наш интерес, таким образом, – пишет Г.-Г. Гадамер, – принадлежит конечно фактам, однако факты обретают жизнь лишь благодаря той точке зрения, с которой их нам показывают. Мы знаем, что эти точки зрения различаются между собой, что одни и те же исторические факты по-разному изображаются в разные времена или с разных позиций» [54, с. 337].

Открытое «точкой зрения» ретроспективное видение способствует появлению обратимости временного потока, где происходит «поворот стрелы времени». В «обращенном времени» принципы объективного или физического времени не работают. В этом смысле «обращенное время» утрачивает линейную направленность хронологического времени. Возможность полной обратимости временного потока мы связываем с языковым потоком, дискурсивно организующим «историческую реальность». В силу обратимости «стрелы времени» такое время можно определить как *семиотическое время*. «Знаки и знаковые системы изучает семиотика. Отрицательно направленное время, – пишет В. Руднев, – мы будем называть семиотическим временем. В этом времени наблюдаются постулаты, противоположные рейхенбаховским. Прошлое возвращается, прошлое и будущее можно изменить, о будущем можно

иметь достоверное представление. Действительно, если мы читаем книгу, в которой временная последовательность является зафиксированной в знаках, то мы можем возвратиться в прошлое, вновь прочитав начало, и заглянуть в будущее, как делают многие, читая книгу с конца» [241, с. 41].

В семиотическом времени процесс конституирования временной определенности открыт движению в любом временном направлении, следовательно, «семиотическое время» по своей сути является «пустым временем». Здесь «пустота» понимается в русле фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, который исходил из того, что «пустота» как раз то, что способно к приятию или субъективации. «Возможно, как раз пустота, – полагает М. Хайдеггер, – сродни собственному существу места и потому она вовсе не отсутствие, а произведение» [288, с. 315]. Семиотическое время как «пустое время» становится «местом-для-времени», которое в точке «настоящего» приобретает определенную конфигурацию, а значит, осознается как конструируемое время. Конструируемое время самоопределяется в точке «настоящего» и совпадает с исследовательской «точкой зрения». «Историческая действительность», продолжая существовать в непрерывности объективного времени, обнаруживает в точке «настоящего» собственную рефлексивность в пространстве мыслимого существования.

Временная связь устанавливается языком, который организует «историческую действительность» в форме рассказа о событиях «прошлого». Временная непрерывность «исторической реальности» «переносится» в саму «историческую действительность» как историческое повествование, которое является дискурсом исследователя или историка. В дискурсе исследователя временная непрерывность «исторической действительности» приобретает характер повествовательной последовательности, которая осознается исследователем как хронологическая последовательность «исторических фактов». Можно говорить о том, что нарративная

последовательность исторического дискурса конституирует «историческую реальность» в хронологической последовательности «фактов».

«Историческая действительность» предъявляет себя в реальности «исторического текста» или «текста истории». «Текст истории» представляет собой знаковое пространство, в котором прошлая «историческая действительность» существует в пространственной расстановке знаков. «Историческая действительность» опространстливается, то есть предъявляется как установленный порядок «исторических фактов», «прошлый» смысл которых «уже» утрачен, а новый «еще-не» определен. Пространство «текста истории» оказывается пространством «пустого смысла», которым открывается «место-для-смысла». Смысл «исторического текста» актуализируется в точке «настоящего», где возникает темпорализация пространства «исторического текста». Темпорализация пространства совпадает с процессом преобразования исторических событий в нарративную последовательность исторического дискурса. Смысл «текста истории» определяется в дискурсе исследователя как осмысленного повествования.

Пространство истории является единым историографическим пространством «миро-истории», которое содержит в себе бесконечное множество различных рассказов и/или повествований (*historie*), каждый из которых является мыслительной конструкцией (*history*) «исторической действительности» или «точкой зрения», развернутой в нарративных структурах исторического дискурса. В историческом дискурсе реальным (от позднелат. *realis* – вещественный, действительный) оказывается только то, что представлено в языковой форме рассказа/повествования как «*story*». Единое историографическое пространство «миро-истории» является пространством исторической субъективности, смысл которого самоопределяется в точке «настоящего» как точке «здесь-бытия» исследователя. Здесь точка «настоящего» совпадает с «местом-для-имени», которое ак-

туализируется в «место-имении» «Я». «Место-имение», указывающее на «место-имени», открывает «имя» исследователя как «место-имение» «Я». В этом смысле историографическое пространство «миро-истории» является поименованным пространством исторической субъективности.

Таким образом, вопрос самоопределения «исторической реальности» в топосах мышления с необходимостью отсылает к проблеме субъективного основания исторического бытия. В системе исторического знания традиционно выделяют две позиции объективную и субъективную. Объективация исторического бытия приводит к децентрации субъективности. В системе исторического бытия субъект занимает «вне-историческую» позицию, а «историческая действительность» структурируется через «нулевые» состояния как структуры «пустой» исторической субъективности. Здесь историческое время объективируется и понимается как хронологическое время.

В хронологическом времени «настоящее» лишается модуса присутствия и приобретает статус абсолютной «точки отсчета» или «0», который выражает «место-положение» исследователя в системе исторического знания. Поскольку «место-положение» исследователя/историка совпадает с «0», постольку отсутствие субъекта в системе исторического знания понимается как объективность знания, то есть его бес-субъектность или истинность. Историческое бытие утрачивает целостность и предъядвляется состоящим из элементарных частей или фрагментов «исторической действительности». Лишенная субъективного основания система исторического знания сводится к хронологическому лето-описанию «исторической действительности». В фактографической истории, базирующейся на принципе летописания, «вне-историческая» позиция исследователя становится аналогична позиции «Идеального хрониста» как трансцендентального наблюдателя, который является неким предельно объективным

регистрирующим устройством, то есть машиной, заносящей все происходящие исторические события в «Идеальную хронику». В «Идеальной хронике» исторические события рассыпаются в многообразии и бессвязности «исторической действительности» жизни. Однако в жизни единственной реальностью оказывается неосознаваемый процесс непосредственного «про-живания».

Возвращение к субъективным основаниям «исторической реальности» приводит к предельной субъективации исторического бытия. Здесь время субъективируется и понимается как перцептуальное время, а историческое событие сводится к феноменам сознания – перцептивной способности сознания либо переживать, либо воображать «прошлое». Когда историческое мышление отождествляется с историческим воображением, тогда «историческая реальность» утрачивает какую-либо связь с «исторической действительностью» как объективным основанием системы исторического знания. В условиях отсутствия объективных оснований «историческая реальность» отождествляется с поэтическим вымыслом как такой «чистой» субъективностью, которая характерна для области литературных фантазий. Историческое воображение становится процессом фантазирования. Предельная субъективация «исторической реальности» обнаруживает в фантазиях историков предел исторического мышления, которое на пределе утверждает парадоксальное для систем исторического знания тождество «факт»=«вымысел».

Однако состояние предела способствует появлению собственно философской рефлексии, возвращающей к основаниям «исторической реальности» как реальности исторического мышления. Исчерпанность объективных и субъективных оснований системы исторического знания позволяет представить «историческую реальность» в структурах субъект-объектного тождества. В системе субъект-объектного тождества «историческая реальность» как реальность исторического мышления становится тож-

дественна процессу представления, в котором представляющее и представленное совпадают в точке представляющей субъективности как исследовательской «точке зрения».

«Историческая реальность» самоопределяется в топосах мышления на основе «точки зрения», которая раскрывается в «месте-для-времени», «месте-для-смысла» и «месте-для-имени». В структурах семиотического времени «историческая реальность» самоопределяется в точке «настоящего» как точке саморефлексии системы исторического знания, где осознается конструируемая природа исторического времени. В историческом времени временная связь «исторических фактов» устанавливается языком, который организует «историческую действительность» в форме рассказа о событиях «прошлого», представленных в нарративных структурах «исторического текста». Смысл «исторического текста» самоопределяется в точке «настоящего» как точке «здесь-бытия» дискурса исследователя, которая совпадает с «местом-для-имени» и определяется в «место-имении» «Я».

Подводя итоги главы необходимо отметить, что в рамках философской герменевтики центральной проблемой является проблема метафизических оснований истории, которая открывает фундаментально онтологический уровень существования исторического бытия как системы знания. Историческое бытие определяется в акте рефлексии, когда «историческая действительность» «переводится» в «историческую реальность» как реальность исторического мышления, совпадающую с существованием «Я», присутствующим «здесь-и-теперь». «Историческая реальность» самоопределяется в языковых структурах исторического дискурса в точке «настоящего», которое становится «точкой отсчета» конструирования систем исторического знания, совпадающей с актом рефлексии. Поскольку акт рефлексии задает единство состояний времени, постольку «настоящее» и

«прошлое» существуют в состоянии со-временности, откуда открывается «поле зрения» «прошлого». В акте рефлексии представляющее и представленное отождествляются в «точке зрения» как базовом принципе конструирования систем исторического знания.

В философии истории вопрос оснований исторического бытия оказывается «первой» метафизической проблемой, в таком случае «последний вопрос» метафизики истории – это проблема смысла истории. В аспекте философской герменевтики возникает возможность исследовать проблему смысла истории исходя из нарративной природы исторического дискурса.

ГЛАВА II. НАРРАТИВНЫЕ СТРУКТУРЫ «ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ»

В философии истории нарративная (от лат. *narrativization* – повествование) природа исторического знания традиционно связывалась не столько с самой повествовательной структурой исторического дискурса, сколько с *мета-нарративными* схемами исторического процесса, в которых история рассматривалась в перспективе «будущего» и представляла собой некий завершенный рассказ (И. Кант, Г. Гегель, К. Маркс). Классические мета-нарративы создавали иллюзию всеохватывающего знания исторического процесса, которое обеспечивалось присутствием абсолютного субъекта. Классические мета-нарративы имеют структурное сходство с теологическим истолкованием истории, в котором история представляется как осуществление некоего Божественного замысла, где Бог находится вне истории и вне времени. Поскольку в мета-нарративах история предъясняется как нечто свершившееся и завершенное, постольку мета-нарративные концепции истории рассматриваются как пророчества. «Пророчеству тот, – пишет А. Данто, – кто говорит о будущем так, как можно говорить только о прошлом, или говорить о настоящем с точки зрения будущего, рассматриваемого как *fait accompli*. Пророк истолковывает настоящее так, как это мог бы сделать будущий историк, для которого настоящие события стали уже прошлым и который может понять их значение» [83, с. 18].

В современной философии критика принципа абсолютной субъективности классической философии сопровождается отрицанием нарративных оснований исторического дискурса (Ж.-Ф. Лиотар, М. Фуко и др.). В данном случае история лишается непрерывности процесса, а исторический дискурс представляется в «разрывах» как неких отдельно взятых высказываниях. Возвращение к нарративным основаниям философской дис-

курсивности расценивается как возврат к всеохватывающей «идее истории», имеющей идеологический смысл. Лишенный нарративного основания исторический дискурс утрачивает целостность и на пределе обесмысливается. В данном случае бессмысленность каких-либо построений в истории приводит к утверждению о «конце истории» (Ж. Бодрийяр). Проблема смысла «исторической реальности» как возможность существования осмысленного исторического дискурса становится принципиальным вопросом для современной философии истории. Однако обращение к смыслу «исторической реальности» с необходимостью возвращает к нарративным или повествовательным структурам исторического дискурса.

§ 1. Самоопределение смысла текста «исторической реальности» языковых структурах

*Событие истории есть со-
бытие бытия-в-мире.*

М. Хайдеггер

В рамках онтологии истории как учении о бытии радикальным вопросом, обращенным к сущности истории, является вопрос смысла истории. «Существует ли смысл истории?» оказывается вопросом существования истории, который открывает пространство концептуальных представлений «исторической действительности». Возможность философского осмысления истории, то есть определения смысла «исторической действительности» приводит к созданию универсальных концепций истории, которые в классической философии представлены в работах И. Канта, Г. Гегеля, К. Маркса, а в постклассической К. Ясперса и др.

В данном случае «историческая действительность» понимается как процесс, направленный на реализацию некой цели истории. Телеологическое представление придает историческому процессу тотальный (от лат. *totalis* – весь, целый, полный) характер, позволяющий историю рассматривать как завершённое целое. Здесь ретроспективное видение «прошлого» заменяется перспективным видением из «будущего», центрирующее «историческую действительность» в одной точке, которая может быть только «точкой зрения» абсолютного субъекта. Иными словами, телеологические концепции исторического процесса предполагают наличие абсолютного субъекта, который обладает абсолютным знанием «будущих» перспектив истории. Когда история рассматривается с позиции абсолютного субъекта, тогда как бы негласно признается, что сама по себе «историческая действительность» как объективная данность лишена какого-либо разумного начала, то есть представляет собой бессмысленный процесс. Неразумная и бессмысленная по своей сути «историческая действительность» наделяется трансцендентальным, заданным «извне» смыслом.

«Историческая действительность» представляется как процесс реализации цели, которая придает истории направленность, то есть определяет траекторию движения исторического процесса в направлении от «прошлого» к «будущему». Цель истории выносится в «будущее», то есть может быть реализована только в «конце истории», который становится необходимым завершающим этапом исторического процесса. Знание перспектив исторического процесса, то есть «конца истории» придает определенность изначально неопределенному «будущему». «Цель поставлена в конец всемирной истории, и одновременно она же осуществляет саму себя в процессе – пишут Ю. В. Перов и К. А. Сергеев, – является истинно деятельным началом в нем, двигателем. Все существовавшее и существующее в истории обретает свое значение и смысл только в соотношении с целью – как с ко-

нечной целью истории, так и с историческими целями каждой ее ступени» [202, с. 31].

В телеологических концепциях цель истории имеет универсальный и/или всеобщий характер, что позволяет рассматривать историю во всемирной перспективе, то есть как *всемирно-исторический процесс*. Цель как конечное состояние исторического процесса предстает как идеал общественного состояния, который соотносится со «всемирно-гражданским состоянием» (И. Кант), либо «разумной формой государственности» (Г. Гегель), либо «бесклассовым/коммунистическим обществом» (К. Маркс). Исторический процесс движется по пути реализации общественного идеала. Это создает возможность разделять процесс по историческим «эпохам», каждая из которых оказывается определенным этапом/стадией, приближающей к конечной цели истории.

В философии трансцендентального идеализма И. Канта целью истории является установление всемирно-гражданского правового состояния, достижение которого возможно только в «будущем». Поскольку цель истории вынесена в «будущее», постольку она становится в принципе недостижимой целью, к которой человечество может лишь бесконечно приближаться. Приближение к трансцендентальной цели истории оказывается процессом бесконечного совершенствования, направленного на улучшение, как моральной природы человека, так и правового устройства общества.

В философии абсолютного идеализма Г. Гегеля целью всемирной истории является процесс самопознания мирового духа, который одновременно является прогрессом в сознании свободы. В данном случае мировой дух становится тем разумным началом истории, чья сущность заключается в деятельности самопознания. Поскольку абсолютный разум господствует в истории, постольку всемирно-исторический процесс совершается разумно. Каждая стадия исторического процесса оказывается ступенью в постижении духа самого себя в состоянии свободы как конечной

цели всемирно-исторического процесса. Конечная цель истории как бы конкретизируется на каждой стадии исторического процесса, представленного Г. Гегелем как некое завершенное целое. «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, – утверждает Г. Гегель, – прогресс, который мы должны познать в его необходимости» [58, с. 72]. Во всемирно-историческом процессе дух познает себя в конечных, временных, а значит преходящих во времени формах, которые суть исторические этапы или стадии объективации состояния свободы, выраженные в формах государственности.

Первая стадия обнаружения духа совпадает у Г. Гегеля с историей Востока или восточным миром, в котором свобода ограничивается волей одного. Такая ограниченная свобода предъясняется как произвол, который постигается духом в государственных формах восточного деспотизма. «Восточные народы еще не знают, – пишет Г. Гегель, – что дух или человек как таковой в себе свободен; так как они не знают этого, то они не свободны; они знают только, что один свободен, но именно поэтому такая свобода оказывается лишь произволом, дикостью, тупостью страсти» [58, с. 71]. Восточный произвол является отчужденным от самого себя духом. Поскольку восточный деспотизм противоречит сущности свободы, постольку дух возвращается к самому себе на более высокой стадии развития человеческой свободы, которая соотносится с греческим и римским миром. На второй стадии дух постигает себя в объективированной форме афинской демократии и римской аристократии, в которых присутствует случайная свобода. В афинской демократии и римской аристократии свободны только некоторые, а не человек как таковой. Третья стадия самопознания духом самого себя совпадает с историей германского мира, где дух возвращается к самому себе в форме абсолюта, которая соотносится Г. Гегелем с разумной формой государственного устройства.

Во всемирной истории разумной формой является Прусская монархия, которой завершает процесс самопознания мирового духа в состояниях свободы. «Из того, что было сказано в общей форме о различии знания о свободе, а именно, что восточные народы знали только, что один свободен, а греческий и римский мир знал, что некоторые свободны, мы же знаем, – пишет Г. Гегель, – что свободны все люди в себе, то есть человек свободен как человек, – вытекает как деление всемирной истории, так и то, каким образом мы будем рассматривать ее» [58, с. 72]. Таким образом, реализация цели истории осуществляется только тогда, когда в истории достигается абсолютно разумная форма государственного устройства, в которой мировой дух достигает состояния абсолюта или абсолютного духа, то есть обретает полное и завершенное знание о самом себе.

В философии абсолютного идеализма Г. Гегеля абсолютный дух становится единственным субъектом истории, который охватывает всемирную историю в ее тотальности, а значит находится «за»-пределами исторического процесса. Трансцендентальная позиция абсолютного субъекта является позицией Бога, наблюдающего за процессом истории с «точки зрения» вечности. «Эта конечная цель есть то, – пишет Г. Гегель, – что бог имеет ввиду в мире; но бог есть совершенство, и поэтому он не может желать ничего иного, кроме самого себя, своей собственной воли» [58, с. 73]. Достигнув абсолютного состояния, то есть, реализовав полностью замысел абсолютного субъекта, история утрачивает свою цель, направляющую и/или управляющую всем ходом истории. «Конец истории» наступает тогда, когда реализован общественный «идеал» истории, составляющий суть идеи абсолютного субъекта. Утверждение о первичности бытия идеи оборачивается предельным материализмом. В данном случае абсолютный идеализм Г. Гегеля способствует появлению исторического материализма К. Маркса.

В философии исторического материализма К. Маркса устанавливается приоритетная роль материального или экономического начала в развитии истории. В противоположность абсолютному идеализму Г. Гегеля, К. Маркс сформулировал свой материалистический тезис, согласно которому не сознание или дух определяет бытие, а наоборот, материальное бытие определяет сознание. Материальным основанием исторического процесса выступает экономический базис, то есть присущая обществу совокупность производственных отношений, необходимо складывающихся в соответствии с определенным уровнем развития производительных сил. В отношении экономического базиса надстройка является зависимой, то есть полностью детерминированной базисом структурой, которая содержит в себе религиозные, моральные, политические и философские идеи, представляющие собой всего лишь идеологическое отражение экономических условий существования человека.

История человечества начинается с производства примитивнейших средств для удовлетворения элементарных потребностей. Эта первоначальная история дифференцируется и расширяется с ростом и развитием потребностей. С распространением различных способов производства история становится всемирной историей, что соответствует образованию мирового рынка. Это социально-экономическое понятие мировой истории К. Маркс противопоставляет гегелевской идее «мирового духа». Исторический процесс подчиняется действию экономических законов, которые являются объективными законами развития и смены общественно-экономических формаций, не требующие для своего самоосуществления никакого разумного и/или сознательного начала. Последовательная смена одной общественно-экономической формации другой здесь происходит естественным образом в результате конфликта между производительными силами и производственными отношениями.

В философии К. Маркса экономические отношения определяют не только структуру каждой общественно-экономической формации, но и непосредственно влияют на антагонистический характер классовых отношений. В истории способом развития и смены общественно-экономических формаций – рабовладельческой, феодальной и капиталистической является классовая борьба. Исторический процесс представляется как антагонистическое движение вперед, в котором борьба между эксплуататорами и эксплуатируемыми определяет ход истории. Поскольку классовая борьба является борьбой за определенный способ производства, постольку прогрессивная роль в истории принадлежит экономически угнетенному классу. В истории последним угнетенным классом, на которого К. Маркс возлагал историческую миссию ниспровержения капитализма, становится рабочий класс.

Классовая борьба рабочего класса против буржуазии проходит различные ступени – от стихийного/неосознанного сопротивления до сознательной борьбы, которая развертывается в экономической, политической и идеологической формах. В историческом процессе борьба рабочего класса должна завершиться с установлением бесклассового/коммунистического общества как высшей и последней фазы общественного развития, где стираются классовые различия, отмирают политические и правовые институты, исчезает государство.

Появление классового сознания, а значит, сознательной борьбы классов К. Маркс непосредственно связывает с собственной философией, в которой «речь идет не о том, чтобы объяснять мир, а о том, чтобы изменять его». Иными словами, классовое сознание формируется только тогда, когда в своей революционной деятельности рабочий класс начинает руководствоваться философией К. Маркса. В данном случае философия К. Маркса выполняет функцию абсолютно сознательного начала, превращающего рабочий класс – «класс в себе» в пролетари-

ат – «класс для себя», то есть воспроизводящего коллективного субъекта истории. Устанавливая приоритетную роль материального, философия К. Маркса отдает предпочтение идеальному, то есть собственной идее, управляющей всем процессом истории. Исторический материализм К. Маркса оборачивается предельным идеализмом, абсолютизирующим бытие теории, смысл которой или ее идея принимается в качестве «идеала» общественного развития, то есть становится идеологией.

Существование в истории общественного идеала предполагает, что исторический процесс является прогрессивным (от лат. *progressus* – движение вперед) движением или движением по линии прогресса, где каждый этап истории обретает значение в соотношении с общим направлением процесса. История как направленный процесс движется от «прошлого» через «настоящее» к «будущему». Поскольку «прошлое» «уже-не» существует, а «будущее» «еще-не» существует, постольку само «настоящее» никуда не направлено и существует у-топично. Это говорит о том, что прогрессивные концепции исторического процесса являются социальными *у-топиями* (от гр. *υ* – не; *topos* – место), предъявляющими историю в идеализированном виде.

Идеализм социальных утопий заключается в том, что в каждой точке «настоящего» «действительное» состояние истории никогда не совпадает с утопическим «идеалом». В аспекте общественного «идеала» каждый этап истории всегда оказывается неким незавершенным, а значит несовершенным состоянием. Несовершенство «исторической действительности» как данности создает возможность противопоставлять то, «что должно быть» тому «что есть», а значит оценивать «историческую действительность» по мере близости или дальности каждого этапа от конечной цели истории. Разрыв между «идеальным» и «реальным» состоянием заполняется идеологическими стратегиями, устанавливающими перспективу и порядок преобразования

«исторической действительности». В этом смысле социальные утопии являются политическими идеологиями. «Философия истории, – пишет Г. Люббе, – превращенная в политическую идеологию, обладает той особенностью, что – в силу характерного для нее рассмотрения истории как последовательности эпох – она позволяет разъяснить историческим субъектом этого рассмотрения, почему они благодаря их положению в историческом процессе впервые и исключительно способны постичь этот самый исторический процесс. На этом основано их право приписать себе роль партии, которая уже сегодня представляет авангард человечества будущего, а также право, даже обязанность, делать грядущие события политически обязательными» [170, с 98-99]. В политических идеологиях функцию абсолютно-го субъекта может выполнять как все общество в целом, так и некоторая ее часть – класс или партия.

В философии истории критика абсолютного субъекта, предьявляющего исторический процесс в его тотальности, представлена в работах Ф. Ницше, который полагал, что абсолютный субъект выполняет работу драматурга, а именно, мыслит все в известной связи, что позволяет разрозненное сплести в целое исходя из предположения, что в истории существует некий единый план. Отрицание идеи прогресса, а также уничтожение любой трансцендентальной формы существования, выражено в философском постулате Ф. Ницше – «Бог умер». «Эту понятию на гегелевский лад историю, – пишет Ф. Ницше, – в насмешку назвали земным шествием Бога, хотя названный Бог есть, в свою очередь, лишь продукт самой истории. Но этот Бог стал сам себе прозрачно ясным и понятным в недрах гегелевского мозга и успел пройти все диалектически возможные ступени своего развития, вплоть до упомянутого самооткровения, так что для Гегеля вершина и конечный пункт мирового процесса совпали в его собственном берлинском существовании» [193, с. 85]. Трансцендентальный

смысл, управляющий процессом всемирной истории, обесмысливает жизнь. Следовательно, в определении смысла истории основной должна быть категория «жизни».

Пересмотр оснований истории осуществляется в философии жизни В. Дильтея, Г. Зиммеля и Ф. Ницше, которые исходят из того, что смысл истории придает не абсолютной субъект, а она возникает из самой жизни. В жизни история имеет смысл только потому, полагает Ф. Ницше, что позволяет ответить на вопрос «как и для чего мы живем». Жизнь в своей непосредственной данности является ничем не ограниченным желанием жить или инстинктом жизни. В процессе жизни история обнаруживается как момент объективации жизни, которая стремится постичь собственный смысл посредством *монументальной*, *антикварной* и *критической* истории. При этом каждая из этих форм истории должна служить жизни, то есть увеличивать ее собственную жизнеспособность.

Монументальная история идеализирует «прошлое» и превращает его в образец для подражания, в котором целые значительные периоды «прошлого» предаются забвению и пренебрежению. Смысл жизни монументальная история усматривает в том великом, что предоставляет «прошлое» для современной жизни как жизни современников, которые в процессе жизни должны постоянно оглядываться на «прошлое». В стремлении подражать великим моментам «прошлого», полагает Ф. Ницше, можно обнаружить инстинктивное стремление жизни к обретению бессмертия в формах монументальной истории. «Монументальная история, – пишет Ф. Ницше, – вводит в заблуждение при помощи аналогий: мужественных она путем соблазнительных параллелей воодушевляет на подвиги отчаянной смелости, а одушевление превращает в фанатизм; когда такого рода история западает в головы способных эгоистов и мечтательных злодеев, то в результате подвергаются разрушению царства, убиваются властители, возника-

ют войны и революции, и число исторических «эффектов в себе», то есть следствий без достаточных причин, снова увеличится» [193, с 24].

Антикварная история обращает к «истокам» жизни, которые она охраняет и почитает. В своем служении жизни антикварная история стремится для потомков сохранить в неприкосновенности условия жизни предков. Антикварная история, связывая предков с потомками, как бы привязывает целые поколения к их родине и родным обычаям, делает их более оседлыми, то есть удерживает страсть к переселению. Смысл антикварной истории заключается в служении минувшей жизни, которое подрывает дальнейшую жизнь в ее высших проявлениях. Сохраняя «прошлое», антикварная история задерживает процесс развития жизни. «Сама антикварная история вырождается, – пишет Ф. Ницше, – когда живая современная жизнь перестает ее одушевлять. Тогда умирает благоговейное отношение к истории, остается только известный ученый навык, эгоистически самодовольно вращающийся вокруг своего центра. Тут-то нашим взорам открывается отвратительное зрелище страсти к собиранию фактов, неутомимого накапливания всего, что когда-либо существовало» [193, с. 31].

Критическая история «прошлое» выставляет на суд жизни, которая подвергает «прошлое» тщательному допросу. Критическое рассмотрение «прошлого» жизнью заключает в себе опасность для самой жизни, которая, осуждая собственное «прошлое», по своей сути его разрушает и уничтожает. Содержащееся в критической истории стремление к разрушению оказывается на самом деле желанием создать новое «прошлое». «Это как бы попытка создать себе a posteriori такое прошлое, – пишет Ф. Ницше, – от которого мы желали бы происходить в противоположность тому прошлому, от которого мы действительно приходим, – попытка всегда опасная, так как очень нелегко найти надлежащую границу в отрицании прошлого и так как вторая натура по большей части слабее

первой» [193, с. 34]. Таким образом, жизнь постигает смысл собственного существования в формах монументальной, антикварной и критической истории, которые являются моментами объективации жизни, стремящейся в интересах «настоящего» извлечь пользу из собственного «прошлого». История имеет смысл постольку, поскольку она способствует сохранению процесса жизни.

История происходит из реальности жизни, следовательно, такие понятия как «смысл» и «цель» имеют отношение к жизни отдельно взятого индивида. Для того, чтобы история приобрела смысл, полагает В. Дильтей, необязательно прибегать к абсолютному субъекту, наделяющему историю трансцендентальным смыслом. Основанием истории является исторический индивид как носитель индивидуального разума, который определяет смысл истории, исходя из своего времени и жизни.

Здесь процесс познания истории оказывается вторичным по отношению к жизни. «Мы сперва исторические существа, а потом – наблюдатели истории, – пишет В. Дильтей, – и последними мы становимся именно потому, что мы – исторические существа» (Цит. по Н. С. Плотникову [207, с. 49]). Когда история ограничивается жизнью конкретного индивида, тогда она предъявляется в форме не всеобщей истории, а в форме *автобиографии и биографии*.

В философии В. Дильтея история может быть понята только в категориях жизни, под которой понимается процесс непосредственного переживания как субъективный поток внутренней духовной жизни индивида. Внутренняя духовная жизнь индивида понимается и осмысливается в первую очередь посредством автобиографии. «Автобиография, – пишет В. Дильтей, – это осмысление человеком своего жизненного пути, получившее литературную форму выражения. Такого рода самоосмысление в той или иной мере присуще каждому индивиду. Оно существует всегда и проявляется во все новых формах... Только оно делает возмож-

ным историческое видение. Сила и широта собственной жизни, энергия ее осмысления является основой исторического видения. Лишь оно одно делает возможным то, что бескровные тени прошлого обретают вторую жизнь. Связь этого самоосмысления с не имеющей границ потребностью отдаваться чужому бытию вплоть до утраты собственного Я и отличает великого историка» [88, с. 140].

В автобиографии индивид вспоминает то, что некогда было пережито в «прошлом». Воспоминание ограничивается значительными событиями жизни, где «отбор» событий жизни обусловлен целью жизни, которая позволяет оценить значимость всего пережитого, а значит, позволяет постичь смысл жизни. В таком случае каждое событие «прошлого» как некий пережитый момент жизни рассматривается как жизненный этап на пути к цели. Соотнесение отдельных моментов жизни к цели формирует осознание значимости каждого минувшего момента. «Вспоминая различные мгновения своей жизни, – пишет В. Дильтей, – испытанные человеком как наиболее значимые, он выделяет и делает акцент на некоторых из них, а другие предаёт забвению» [88, с. 139].

Цель жизни становится необходимым структурирующим моментом автобиографического описания, которая позволяет постигать жизнь как некий процесс, направленный на реализацию цели. Однако когда жизнь понимается как процесс непосредственного переживания, тогда целью жизни может быть только сама жизнь, которая полностью реализуется только в конце жизни. В автобиографии пережитая жизнь оценивается с позиции «будущего». Поскольку цель жизни выносится в «будущее», постольку «будущее» обуславливает и определяет значение «прошлого», а значит придает ценность «прошлой» жизни индивида. Цель жизни, позволяющая оценивать «прошлое», приобретает статус высшей ценности. Существование в жизни высших ценностей позволяет

индивиду смотреть на свою собственную жизнь как бы со стороны, а значит описывать историю своей жизни как жизнь пережитую и/или прожитую «Другим». В автобиографии индивид оказывается биографом жизни «Другого».

Размышление о собственной жизни переносится на понимание жизни «Другого», то есть превращается в биографию. В биографии история жизни оценивается с точки зрения того влияния, которое жизнь конкретного индивида оказывала на ход истории. В данном случае точкой пересечения жизни и истории становится биография «исторических личностей». Чем больше жизнь конкретной личности влияет на историю, тем большую ценность для истории эта жизнь имеет, и тем большее значение этой жизни придается. Смысл жизни находится за пределами жизни как процесса непосредственного переживания, следовательно, сама по себе жизнь как бы утрачивает ценность и соотносится с высшими целями, которые находятся в сфере государства, политики, религии, искусства, науки и т.д. В этом смысле цель жизни «исторической личности» определяется с трансцендентальных самой жизни позиций.

История наделяет жизнь трансцендентальным смыслом, который находится за пределами жизни как процесса непосредственного переживания в сфере объективного духа. «Под объективным духом, – пишет В. Дильтей, – я понимаю многообразные формы, в которых общность, существующая между индивидами, объективировалась в чувственном мире. В этом объективном духе прошлое для нас устойчиво длящееся настоящее. Область духа охватывает стиль жизни, формы общения, целевые связи, образуемые обществом, обычаи, право, государство, религию, искусство, науки и философию» [88, с. 143]. Жизнь как субъективный поток внутренней духовной жизни индивида должен объективироваться во внешнем мире истории, только тогда жизнь становится доступна пониманию.

Исторический разум индивида ограничивает историю автобиографией и биографией «исторических личностей», чья жизнь направлена на реализацию трансцендентальных целей, которые придают смысл жизни. Поскольку трансцендентальный смысл никогда не постигается в процессе непосредственного переживания жизни, постольку биограф выполняет роль «посредника» переводящего внутренний субъективный поток внутренней жизни индивида в объективированные формы истории. Получается, что история, относящаяся к сфере объективного духа, постигается в объективированных формах жизни, которые в свою очередь индивидуализируют историю. Автобиографическое и биографическое описание – это способы постижения предельно индивидуализированной истории. Однако такая предельно индивидуализированная история наделяется всеобщим или объективным смыслом истории, который можно понять только в конце жизни. Таким образом, отрицание в философии истории В. Дильтея гегелевского абсолютного духа оборачивается утверждением объективного духа, который придает трансцендентальный смысл жизни как процессу непосредственного переживания.

В утверждении постмодернистской философии о «конце истории» смысл истории доведен до своего предела, что приводит к обесмысливанию как исторического процесса в целом, так и существования человека в истории. Идея «конца истории», полагает Ж. Бодрийяр, вынуждает задаваться вопросом о «повороте», который совершает история в событиях сегодняшнего дня, когда она двигается не только к своему концу, составляющему часть ее линейного «фантазма», но и находится в состоянии «переворачивания» собственной сути. «Вероятно, история станет асимптотической траекторией, – пишет Ж. Бодрийяр, – бесконечно приближающейся к своему конечному значению, но никогда его не достигающей и, в конце концов, удаляющейся от него в противоположном направлении» [34, с. 147].

В «конце истории» идея прогресса классической философии оборачивается собственной противоположностью – идеей регресса (от лат. *regressus* – движение назад), актуализирующей проблемы загрязнения окружающей среды, озоновых дыр, демографического взрыва, массовой безработицы, гонки вооружений, ядерной катастрофы и, в конечном счете, возможного самоуничтожения всего рода человеческого. В результате проблема «конца истории» как окончание исторического существования всего человечества становится предметом рассуждений. Поскольку в опыте непосредственного существования смерть как единичного индивида, так и всего человечества не переживаема, постольку тема «конца истории» становится предметом бесконечного рассказа, в котором невозможно поставить точку. В состоянии «конца» история оказывается бесконечным апокалиптическим текстом, смысл которого непонятен, а значит, открыт для бесконечных интерпретаций (Ж. Деррида).

В «конце» история представляет собой процесс повествования о «конце повествований», который «рассеивает» смысл истории во множестве несвязанных и несогласованных между собой рассказов, создающих ощущение бессмысленности истории. Установленная постмодернистской философией точка «конца истории» становится предельной точкой традиционных способов представления исторического процесса. На пределе существования открывается возвратное движение, которое мы соотносим с состоянием саморефлексии исторического процесса. В состоянии саморефлексии исторический процесс осознается как нарративный процесс или процесс повествования. Нарративный процесс истории существует в состоянии радикальной незавершенности как «не-хватке» собственного «конца». В условиях отсутствия завершенности исторический процесс представляет собой бесконечный рассказ, стремящийся к полноте представления истории.

Однако повествовательный процесс самоограничивается структурой повествовательных предложений, рассказывающих о том, что «было». Процесс повествования ограничивается глагольными конструкциями прошедшего времени (А. Данто). Здесь полнота представления исторического процесса определяется полнотой представления «прошлого», которое бесконечно пересказывается или пре-описывается в аспекте событий последующих, которые должны быть прошедшими по отношению времени высказывания или повествования. Исторический процесс как процесс повествования постоянно дополняется новыми нарративными предложениями, событие возникновения которых отождествляется с историческими событиями.

Смысл исторического процесса самоопределяется в структурах «повествовательного монолога» как исторического дискурса исследователя, имеющего смысл. В «повествовательном монологе» (narrated monologue) само понятие «монолог» (от греч. monos – один; logos – язык) указывает на такое повествование/рассказ, который ведется исследователем. В то же время «повествовательный монолог» является языковой деятельностью, которая имеет диалогический характер, то есть раскрывается в структурах диалога как замкнутой системы исследовательского само-обращения. Замкнутая система «повествовательного монолога» указывает на одновременное существование в историческом процессе «спрашивающего» и «отвечающего», которые совпадают в точке исследовательского «Я». Поскольку «спрашивающий» и «отвечающий» являются состояниями «Я», постольку в структурах диалога «Я» находится как бы в состоянии постоянного само-обращения, то есть обращения к самому себе, которое инициирует смысловую подвижность исторического процесса.

Позиция вопрошания как проявление исследовательского сомнения, совпадает с процессом мышления (cogitare) исследователя, задающего целостное представление исторического

процесса. «Cogitare есть всегда некое «раздумье» в смысле сомнения, – пишет М. Хайдеггер, – а именно такого сомнения, которое намерено признавать значимым только несомненное как достоверно установленное и в собственном смысле представленное... Мышление, которое сущностно есть сомнение, не признает установленным и удостоверенным, то есть истинным, ничего, что не удостоверено им самим как имеющее характер несомненности, с чем мышление как сомнение как бы «справилось», над чем оно закончило расчеты» [287, с. 123]. В состоянии исследовательского сомнения или потока мышления единственной достоверностью обладает точка «Я» исследователя. Когда исследователь представляет повествовательный процесс истории как общее движение собственной мысли, тогда «Я» ориентирует этот неструктурированный повествовательный поток истории. «Я» самоопределяется в повествовательном потоке истории, то есть задает себя как «точку зрения». «Мы знаем, что эти точки зрения не просто снимают друг друга в процессе непрерывно прогрессирующего исследования, – пишет Г.-Г. Гадамер, – но что они есть как бы взаимоисключающие условия, существующие каждое само по себе и объединяющиеся лишь в нас самих. Наше историческое сознание наполнено множеством голосов, в которых отзывается прошедшее» [54, с. 337]. Исследователь существует в историческом процессе как повествовательном потоке исторического знания, где он становится принципом собственного исследования.

Это говорит о том, что в «исторической реальности» ничего не определено вне какой-либо «точки зрения», но это также значит, что в истории не существует такой «точки зрения», которая была бы предпочтительней других «точек зрения». Стремление исследовательской «точки зрения» к предельной достоверности и истинности приводит к абсолютизации позиции исследователя. «Точка зрения» такого исследователя в результате становится аб-

солютной «точкой зрения», провоцирующей построение социальных утопий и политических идеологий.

В «повествовательном монологе» само-обращение является возвратным вопрошанием, в котором смысл вопроса определяет смысл ответа. Здесь определенность ответа непосредственно зависит от поставленного вопроса, следовательно, полученный ответ оказывается одним из множества вариантов представления исторического процесса. «К сущности вопроса относится то, – пишет Г.-Г. Гадамер, – что вопрос имеет смысл. Смысл, однако, есть направленность (Richtungssinn). Смысл вопроса – это таким образом, направление, в котором только и может последовать ответ, если этот ответ хочет быть осмысленным, смыслообразным. Вопрос выводит опрашиваемое (das Befragte) в определенную перспективу. Появление вопроса как бы вскрывает бытие опрашиваемого. Поэтому логос, раскрывающий это вскрытое бытие, всегда является ответом. Он сам имеет смысл лишь в смысле поставленного вопроса» [54, с. 427]. Смысл исторического процесса определяется всякий раз заново в аспекте новых исторических событий как вновь поставленных исследовательских вопросов.

Подводя итоги необходимо отметить, что в философии истории радикальный вопрос о смысле истории традиционно решался с позиции абсолютного субъекта, обладающего абсолютным знанием целей всемирно-исторического процесса. Позиция абсолютного субъекта оказывается трансцендентальной позицией Бога, наблюдающего за процессом истории с «точки зрения» вечности. История представляет собой заверченный рассказ или мета-нарратив, смысл которого определится в неопределенном «будущем». Однако чем ближе человечество приближается к цели истории, тем более недостижимой эта цель оказывается, и тем более бессмысленной видится история. Трансцендентальная цель исторического процесса соотносится с состоянием общественного идеала, достижения которого открывает утопическую перспективу истории.

В философии истории критика абсолютного субъекта обозначает переход с позиции абсолютного субъекта на «точку зрения» индивида как носителя некоего индивидуального разума. Для индивида смысл исторического процесса должен существовать в действительности жизни. Однако в жизни смысл истории никогда не постигается в процессе непосредственного переживания жизни. История постигается в объективированных формах – автобиографии и биографии, которые предъявляют объективный смысл истории.

Утверждение постмодернистской философии о «конце истории» демонстрирует предел мета-нарративных построений исторического процесса, которые на пределе утрачивают смысл. Здесь «конец истории» оказывается точкой «поворота», возвращающей «историческую реальность» к самой себе как нарративному процессу, смысл которого определяется в структурах «повествовательного монолога» или исторического дискурса исследователя.

§ 2. Самоидентификация субъекта «исторической реальности» в структурах повествовательности

Каким образом можно связать понятие точки зрения и повествовательного голоса с проблемами нарративной композиции? Прежде всего следует соотнести их с категориями повествователя и персонажа: рассказываемый мир – это мир персонажа, а рассказывается он повествователем.

П. Рикер

Повествовательный характер исторического дискурса отсылает к позиции повествователя, который в процессе рассказа идентифицируется с «историческим персонажем», то есть с «тем о ком говорит». Позиция повествователя, представляющая собой субъективное начало исторического дискурса, объективируется в представлении, что говорит как бы сама «историческая действительность». Становится невозможно определить или выделить позицию повествователя. Утрата повествовательной идентичности исторического дискурса актуализирует вопрос о том – «кто говорит в истории?», который непосредственно связан с фигурой «исторического персонажа».

В историческом дискурсе проблема определения «исторического персонажа» преобразуется в вопрос «о ком говорит повествующий?». В данном случае «исторический персонаж» как некий творец истории переносится в саму «историческую дей-

тивность» как объективную данность. Традиционно в философии истории проблема «исторического персонажа» сводилась к вопросу о роли «исторической личности» и «народных масс» в истории. «В 19 веке сама человеческая неповторимая субъективность выступала как основа истории, – пишет Д. И. Дорофеев, – чьим основанием, чуть ли не единственным «автором» выступал человек... он волей-неволей превращался в героя, некоторую идеологизированную мифологему истории, имеющую мало общего с тем живым целостным началом, которым являлся человек в жизни» [89, с. 129].

В философии Г. Гегеля «историческая действительность» является сферой деятельности абсолютного духа, для которого индивид оказывается средством реализации трансцендентальной цели истории. Трансцендентальная цель истории оказывается чем-то внешним для индивида, то есть предъявляется как всеобщая цель, которая никогда не осознается индивидом в процессе непосредственного существования. Для абсолютного духа существование индивида представляет собой бесконечно малую точку, некий «момент» всемирно-исторического процесса. Эта исчезающая моментность существования индивида фиксируется Г. Гегелем в самом определении «теперь». «Представление Гегеля о бытии времени, – пишет Э. Ю. Соколов, – как о прехождении; о «точке», «моменте», «теперь» как о простейшей единице временного потока находят свой подлинный аналог именно в мелькающей историчности гегелевского индивида («единичного») [254, с. 369-370].

Существование индивида в «исторической действительности» ограничивается кругом жизненных интересов, желаний и потребностей. В объективной «исторической действительности» индивид существует наравне с другими индивидами, то есть его существование лишено конкретной определенности, оно обезличивается и предельно объективируется. «Ближайшее рас-

смотрение истории, – пишет Г. Гегель, – убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей и притом таким образом, что побудительными мотивами в этой драме являются всего лишь эти потребности, страсти, интересы и лишь они играют главную роль. Конечно, там можно найти и общие цели, желание добра, благородную любовь к отечеству; но эти добродетели и это всеобщее играют ничтожную роль в отношении к миру и к тому, что в нем творится» [58, с. 73].

Для самореализации абсолютного духа имеют значение только те индивиды, которые своими действиями влияют на ход истории. Таких индивидов Г. Гегель называет *всемирно-историческими личностями*, в целях которых, помимо частного интереса, содержится всеобщее. «Таковы великие люди в истории, – пишет Г. Гегель, – личные частные цели которых содержат в себе тот субстанциальный элемент, который составляет волю мирового духа» [58, с. 82]. Однако и всемирно-исторические личности, преследуя свои частные цели, не осознают трансцендентальной цели истории, они просто являются практическими и политическими деятелями, которые своими действиями и решениями способствуют реализации абсолютного духа. «Хитростью разума» называет Г. Гегель способность абсолютного духа использовать для собственной самореализации нерефлексируемую страсть к завоеваниям и любовь к славе, которые движут всемирно-историческими личностями. Абсолютный дух всемирно-исторические личности интересуют только как агенты действия, поскольку каждое из этих действий приближает к цели истории, то есть оказывается способом реализации абсолютной субъективности во всемирно-историческом процессе. Историческое повествование ограничивается сферой деятельности всемирно-исторических личностей, которые становятся действующими персонажами истории. «Индивидуальные поступки как таковые лежат вне круга интересов

настоящего историка, – пишет У. Дрей, – и что они включаются в историю только в той мере, в какой они имеют “общественное значение”» [91, с. 38].

В историческом повествовании неосознаваемые самой исторической личностью мотивы – страсти, желания и интересы подлежат «рациональному объяснению» (У. Дрей). Историк устанавливая логическую связь или точку равновесия между мотивами (*raisons*), которыми руководствуется историческая личность и совершаемым действием, стремится предельно рационализировать поступки исторической личности. Рационально объяснить действие, полагает У. Дрей, значит реконструировать выполненный агентом расчет (*calculation*) средств, которые он должен предпочесть для достижения поставленной цели, в свете обстоятельств в которых он оказался. Иначе говоря, объяснить действие – это значит установить меру рациональности (*rationale*) действия. «Задача данного объяснения, – пишет У. Дрей, – показать, что... поступок был вполне разумным, с его собственной точки зрения» [91, с. 43]. Логическая структура рационального объяснения того, почему деятель А сделал X, по теории У. Дрея, имеет следующую форму: деятель А находился в ситуации типа С; в ситуации С следовало сделать X; поэтому деятель А сделал X.

«Рациональное объяснение» историк выстраивает на основе собственных представлений о рациональности или разумности совершаемого исторической личностью действия. Здесь пределом разумности оказывается здравый смысл, который позволяет историку рассуждать исходя из положения – «то, что делал он, я бы тоже сделал». В таком случае рациональным в истории оказывается такое действие, которое не противоречит здравому смыслу. Однако в здравом смысле обнаруживается предел «рационального объяснения», поскольку здравый смысл возвращает к действительности жизни, которая в своей непосредственной данности оказывается не объяснимой с точки зрения рациональной логики.

На пределе исчерпанности «рационального объяснения» возникает «иррациональное объяснение», которое обращает непосредственно к жизни исторической личности. В данном случае «иррациональное объяснение», будучи объяснением, расширяет границы объяснения действий исторических личностей. «Эта презумпция рациональности, – пишет П. Рикер, – не знает границ; она предполагает и возможность прибегнуть к неосознанным мотивам; таким образом, «иррациональное» объяснение – тоже случай объяснения рационального» [232, с. 151]. Если обратиться к «иррациональному объяснению», то само понятие «иррациональное» (от лат. *irrationalis* – неразумное) обращает, с одной стороны, к таким внутренним состояниям как эмоции, страсти, переживания, с другой стороны, иррациональными называют а-логичные действия индивидов, которые не подлежат объяснению с позиции законов логики.

«Иррациональное объяснение» базируется на психологии исторической личности. Из утверждения о том, что «Дизраэли был честолюбив», полагает У. Дрей, следует, что «если Дизраэли увидит возможность получить власть, он воспользуется ею». Здесь а-логичные по своей сути действия объясняются психологическими особенностями исторической личности. «Историк может оказаться неспособным почувствовать себя в роли исторического персонажа, – пишет К. Гемпель, – который болен паранойей, зато он сможет достаточно хорошо объяснить некоторые поступки такого персонажа ссылкой на законы паталогической психологии» [61, с. 179-180].

Обнаружение разумного начала в действиях исторических личностей приближает историка к пониманию трансцендентальных целей истории, то есть историк становится носителем абсолютного исторического Разума, присущего абсолютному субъекту. Абсолютный субъект придает неосознаваемым и иррациональным по своей сути страстям, желаниям и интересам

исторической личности характер рационального действия. Абсолютная субъективность объективируется в действиях исторической личности как персонаже «исторической действительности». Смысл действий исторических личностей можно понять только с позиции абсолютного исторического Разума, вносящего логику в изначально а-логичную «историческую действительность». «Чем больше ему удастся мыслить исторически, – пишет Г.-Г. Гадамер, – тем богоподобнее он мыслит. Именно поэтому Ранке сравнивал миссию историка с миссией священнослужителя» [54, с. 259]. Однако присутствие абсолютного субъекта указывает на то, что сами по себе действия исторических личностей лишены какого-либо смысла.

Отсутствие в «исторической действительности» разумного или рационального начала превращает ее в сферу действия безличных и анонимных сил, под которыми понимаются народные массы. В философии истории народные массы традиционно рассматривались в качестве коллективного творца истории. Понимание истории как процесса безличной эволюции, который не зависит от сознания, воли и намерений исторических личностей, можно обнаружить в философии К. Маркса. Народные массы являются таким «историческим персонажем», который в истории действует в основном стихийно и неосознанно. В «исторической действительности» место осознанного или разумного начала заполняется «коллективными представлениями» (Э. Дюркгейм), которые управляют действиями народных масс в истории. Поскольку «коллективные представления» не осознаются постольку они носят бессознательный характер.

«Историческая действительность» рассматривается как сфера действия бессознательных проявлений, которые получают предельно неопределенное название «ментальность» (Ф. Бродель, Ж. Дюби). В данном случае ментальность отсылает к неопределенным чувствам, образам и представлениям, которые были ха-

рактерны для определенной социальной общности. «В связи с этим я хочу прояснить, – пишет Ж. Дюби, – что мы подразумевали под ментальностью: это система (именно система) в движении, являющаяся, таким образом, объектом истории, но при этом все ее элементы тесно связаны между собой; эта система образов, представлений, которые в разных группах или стратах, составляющих общественную формацию, сочетаются по-разному, но всегда лежат в основе человеческих представлений о мире и о своем месте в этом мире и, следовательно, определяют поступки и поведение людей» [93, с. 52]. Поскольку «коллективные представления» существуют на бессознательном уровне, постольку они носят характер трансцендентальной нормы, определяющей поведение народных масс в истории, которая никогда не осознается, а воспринимается им как само собой разумеющаяся объективная данность.

Историческое повествование выстраивается по принципу объяснения трансцендентальных норм с позиции либо экономических структур/циклов, либо географии (Ф. Бродель). «Это видение мира отодвигало в тень личность, – пишет В. Вжозек, – как виновника событий. Человек переставал быть актером истории. Он либо вообще исчезал со сцены, либо подменялся абстракциями, отдельными аспектами своего бытия» [49, с. 68]. «Историческая действительность» становится ареной действия «квази-персонажей», которые лишены субъективности. В истории повествователь становится неким внешним «наблюдателем», который не может больше участвовать или непосредственно наблюдать изучаемую область. «Видимая действительность заменена реконструируемой реальностью. Так коротко можно было бы определить путь, – полагает В. Вжозек, – от «истории-рассказа» к «истории-проблеме». Историк новейшей школы не включается в событийную действительность. Он выбирает позицию квазинаблюдателя. Это изменение характеризует путь от *lettre* к *science*» [49, с. 69].

Действия «квази-персонажей» утрачивают индивидуальный характер и рассматриваются как анонимные действия. Происходит обезличивание повествования. Исторический дискурс утрачивает субъективное начало, то есть появляется ситуация существования истории без субъекта, которая провоцирует вопрос «кто говорит в истории?». Однако необходимо отметить, что мере обезличивания повествования сама история также теряет свои повествовательные качества. «Утрата идентичности персонажа сопровождается утратой конфигурации повествования, – пишет П. Рикер, – и в особенности влечет за собой кризис закрытости повествования» [229, с. 28]. Когда границы повествования преодолеваются, тогда исторический текст предьявляется как набор неких статистических таблиц, графиков, схем и т.д.

В герменевтике П. Рикера проблема «кто говорит в истории?» существует как проблема «повествовательной идентичности». «Под «повествовательной идентичностью» я понимаю такую форму идентичности, к которой человек способен прийти посредством повествовательной деятельности» [229, с. 19]. «Идентичность» является семантически двусмысленным понятием, поскольку здесь накладываются друг на друга два разных латинских слова – «idem» и «ipse». Согласно первому из них, «idem», «идентичный» – это синоним «в высшей степени сходного» или аналогичного. «Тот же самым» или «один и тот же», заключает в себе некую форму неизменности во времени. Во втором значении, в смысле «ipse», термин «идентичный» связан с понятием «самости», самого себя. В отношении повествовательности, полагает П. Рикер, идентичность необходимо понимать в аспекте «самости». Кризис «повествовательной идентичности» возникает тогда, когда повествующий субъект утрачивает идентичность с «самим собой». Невозможность идентифицировать повествующего субъекта приводит к появлению анонимного исторического дискурса, создающего иллюзию говорения самой «исторической

действительности».

Повествовательный дискурс является системой знания развернутой из одного основания, которое представлено позицией повествователя. В повествовательном дискурсе повествователь существует в состоянии само-обращения к самому себе как «автору» «повествовательного монолога». В «повествовательном монологе» «автор» повествует о самом себе, то есть исторический дискурс является по своей сути самореферентным дискурсом, постоянно обращающим к позиции повествователя. Однако в «повествовательном монологе» позиция повествователя открывается через позиции «исторических персонажей», которые включаются в структуру повествования. В «повествовательном монологе» слова по своему содержанию являются словами персонажа, но излагаются рассказчиком во временной форме, соответствующей моменту повествования (то есть чаще всего в прошедшем времени), и с позиции рассказчика. В «повествовательном монологе» повествователь предъявляет самого себя не непосредственно, а исключительно опосредованно через множество «исторических персонажей».

Это значит, что «повествовательный монолог» не может вести от местоимения «третьего лица», следовательно, он является повествованием от первого или второго лица, то есть оказывается таким повествованием, которое должно перейти от анонимности исследовательской позиции к ее поименованности, представленности в историческом дискурсе. Историческое повествование можно рассматривать как процесс пере-именования повествователя, который представляется в структурах исторического дискурса через «имена» «исторических персонажей».

Историческое повествование является процессом пере-именования повествователя, который самопредставляется в процессе смены «имен» «исторических персонажей». Идентификация повествователя с «историческими персонажами» является метонимическим (от греч. *metonymia* – переименование) процессом

соотнесения повествователя со всеми «именами» «исторических персонажей». Ичерпанность «имен» «исторических персонажей» возвращает повествователя к самому себе как «автору» повествования. Возвращение как рефлексивный акт идентифицирует повествователя с самим собой как «автором», говорящим от собственного «имени», которое раскрывается в «место-имении» «Я». Иными словами, «место-имение», указывающее на «место-имени» повествующего субъекта, оказывается «именем» собственным, обнаруживающим «автора» истории. Процесс переименования завершается самоименованием «автора» как исторического субъекта, который самопредставляется и самоопределяется в смене «имен» «исторических персонажей», в каждом из которых проявляется образ авторского «Я».

Самоидентификация повествователя в структурах «повествовательного монолога» снимает анонимность «исторической реальности». Субъект исторического повествования получает «имя», а читатель ответ на вопрос – «кто говорит в истории?». Соответственно здесь реализуется субъект-объектное тождество, где субъект всегда тождественен самому себе. Тождество с самими собой как повествование о самом себе – это и есть акт саморефлексии, где повествователь всегда тождественен самому себе как «автору» повествования. Самотождественность «автора» исторического повествования раскрывается в тождестве «Я»=«Я». В состоянии саморефлексии «автор» повествования осознает себя в качестве исследователя, а исторический текст существует как разворачивание исследовательской «точки зрения».

Таким образом, можно говорить о том, что в историческом повествовании позиция повествователя, представляющего собой субъективное начало исторического дискурса, определяется в «исторических персонажах», то есть в позиции тех «о ком говорит повествующий». Это значит, что «исторический персонаж» определяет «точку зрения» повествующего субъекта. Традиционно

вопрос «исторического персонажа» решался в аспекте противопоставления индивидуального и коллективного в истории. Когда «исторический персонаж» отождествляется с индивидуальным началом истории, тогда историческое повествование ограничивается сферой деятельности всемирно-исторических личностей. Историческое повествование выстраивается по принципу рационального объяснения действий исторических личностей. Однако рациональными оказываются только те действия, которые не противоречат здравому смыслу. Объяснение действия с позиции здравого смысла обращает историка/повествователя к жизни исторических личностей.

В своей непосредственной данности жизнь является нерелексируемым процессом переживаний, страстей, эмоций, понять которые историк может только на основе психологических особенностей исторической личности. Понимание исторической личности утрачивает характер рационального объяснения, повествователь должен почувствовать себя в роли «исторического персонажа». Повествователь наделяет «исторического персонажа» своими переживаниями, чувствами, страстями, то есть всем тем, что некогда было пережито им самим. Смысл иррациональных поступков исторической личности становится понятен только с позиции абсолютного исторического Разума, способного обнаружить в бессмысленной действительности жизни исторических личностей разумное/рациональное начало.

«Историческая действительность» начинает рассматриваться как процесс безличной эволюции, который не зависит от сознания, воли и намерений исторических личностей. Здесь «историческим персонажем» становятся народные массы, чье поведение в «исторической действительности» определяется «коллективными представлениями», которые воспринимаются как некая данность. Народные массы как «исторический персонаж» лишаются субъективности и предельно объективируются.

В истории повествователь становится внешним «наблюдателем» за анонимными действиями «квази-персонажей». В данном случае позиция внешнего «наблюдателя» аналогична позиции абсолютного субъекта. Исторический дискурс, утративший «исторического персонажа», оказывается обезличенным повествованием, актуализирующим вопрос «кто говорит в истории?».

В аспекте философской герменевтики повествовательный дискурс истории рассматривается как процесс самоповествования исторического субъекта, который раскрывается в нарративных структурах «повествовательного монолога». В «повествовательном монологе» позиция повествователя представляется через «исторические персонажи», которые включаются в процесс повествования. Здесь процесс повествования является процессом пере-именования повествователя, который на пределе исчерпанности «имен» «исторических персонажей» обнаруживает самого себя, то есть возвращается к самому себе как «автору» повествования. Процесс пере-именования оказывается само-именованием «автора» как исторического субъекта, который самоопределяется в структурах исторического дискурса в смене «имен» «исторических персонажей», в каждом из которых проявляется образ авторского «Я».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В настоящее время движение философии истории в область языка и языкового конструирования вызвано, с одной стороны, исчерпанностью идеологических оснований истории, с другой стороны, кризисом научной традиции. В условиях «лингвистического поворота», который обозначился в системе исторического знания, язык становится точкой пересечения философии и истории. Исследование исторического бытия в аспекте языкового конструирования осуществляется в рамках философской герменевтики М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера. Философско-герменевтический подход задает целостное представление исторического бытия. В целостном подходе историческое бытие понимается исходя из самого себя в аспекте субъект-объектного тождества, где «историческая действительность» и «историческая реальность» являются состояниями объективации и субъективации исторического бытия.

Историческое бытие предъявляется в объективированном состоянии как «историческая действительность», которая по своей сути является нерелексивируемой действительностью жизни. В действительности жизни предельной достоверностью обладает жизнь конкретного индивида, который воспринимает свое «про-живание» как некую самоочевидную данность. Самоочевидность существования «я», заданная актом саморефлексии, не позволяет выходить за пределы своей жизни в бытие «миро-истории». Сущность непосредственного «про-живания» индивида заключается в исчезающей моментности «теперь-бытия», которое проходит со временем и никогда не постигается в акте рефлексии. В исчезающей моментности «теперь-бытия» единственной неопровержимой реальностью является смерть. В жизни смерть оказывается определенно неопределенной границей жизни, создающей ощущение конечности и бессмысленнос-

ти «теперь-бытия» индивида. Такое пред-стояние перед смертью переживается индивидом как радикальный кризис, способствующий появлению акта рефлексии. В состоянии кризиса бытие индивида подвергается сомнению в радикальном вопросе, обращенном к сущности его существования – «я есть?» и/или «я существую?». В акте рефлексии возникает понимание, что сущностью существования является мышление или мыслящее существование. Осознание того, что мышление и есть сущность существования «я», возвращает «я» к самому себе как мыслящему «Я». Иными словами, «я есть»=«я существую» осознается как «Я мыслю». Можно говорить о том, что в акте рефлексии преодолевается конечность существования «я» в «исторической действительности» как нерелексируемой данности, где «я» представляет собой индивида.

В акте рефлексии временная «историческая действительность» «теперь-бытия» индивида «переводится» в «историческую реальность» мыслящего «Я», существование которого можно определить как «здесь-бытие». Когда индивид утрачивает «историческую действительность» в ее непосредственной данности, тогда он «переходит» в «историческую реальность» как сферу исторического мышления, где он является историком/исследователем. Особенность исторического бытия заключается в том, что задолго до того как история начинает постигаться в акте теоретической рефлексии, она постигается в форме непосредственного «про-живания» в «исторической действительности».

Существование «исторической реальности» как реальности исторического мышления обусловлено временем, которое устанавливается в точке «эпохэ» как точке саморефлексии систем исторического знания. Здесь «историческая реальность» становится тождественна времени как присутствию в «настоящем». В данном случае «настоящее», совпадающее со временем существования мыслящего «Я» или исследователя, открывает

«поле зрения» «исторической реальности». «Историческая реальность» как процесс исторического мышления становится тождественна процессу представления, в котором представляющее и представленное совпадают в «точке зрения» как базовом принципе конструирования систем исторического знания.

Отсутствие рефлексии оснований исследования приводит к тому, что исследователь либо начинает произвольно отождествлять собственное исследование с «исторической действительностью», что способствует предельной объективации систем исторического знания, либо исследователь «уходит» в область фантазий, что сопровождается предельной субъективацией систем исторического знания, на пределе утративших принцип объективности.

Объективация исторического бытия приводит к децентрации субъективности. В системе исторического бытия субъект занимает «вне-историческую» позицию, а «историческая действительность» структурируется через «нулевые» состояния как структуры «пустой» исторической субъективности. Здесь историческое время объективируется и понимается как хронологическое время. В хронологическом времени «настоящее» лишается модуса присутствия и приобретает статус абсолютной «точки отсчета» или «0», который выражает «место-положение» исследователя в системе исторического знания. Поскольку «место-положение» исследователя/историка совпадает с «0», постольку отсутствие субъекта в системе исторического знания понимается как объективность знания, то есть его бес-субъектность или истинность. Историческое бытие утрачивает целостность и предъясняется состоящим из элементарных частей или фрагментов «исторической действительности». Лишенная субъективного основания система исторического знания сводится к простому хронологическому лето-описанию «исторической действительности». В фактографической истории, базирующейся на при-

нците летописания, «вне-историческая» позиция исследователя становится аналогична позиции «Идеального хрониста» как трансцендентального наблюдателя, который является неким предельно объективным регистрирующим устройством, то есть машиной, заносящей все происходящие исторические события в «Идеальную хронику». В «Идеальной хронике» исторические события рассыпаются в многообразии и бессвязности «исторической действительности» жизни. В жизни единственной реальностью оказывается неосознаваемый процесс непосредственного «про-живания».

В состоянии предельной субъективации исторического бытия время понимается как перцептуальное время, а историческое событие сводится к феноменам сознания – перцептивной способности сознания либо переживать, либо воображать «прошлое». Когда историческое мышление отождествляется с историческим воображением, тогда «историческая реальность» утрачивает какую-либо связь с «исторической действительностью» как объективным основанием системы исторического знания. В условиях отсутствия объективных оснований «историческая реальность» отождествляется с поэтическим вымыслом как такой «чистой» субъективностью, которая характерна для области литературных фантазий. Предельная субъективации «исторической реальности» обнаруживает в фантазиях историков предел исторического мышления, которое на пределе утверждает парадоксальное для систем исторического знания тождество «факт»=«вымысел».

В данном случае состояние предела способствует появлению собственно философской рефлексии, возвращающей к основаниям «исторической реальности» как реальности исторического мышления. Исчерпанность объективных и субъективных оснований системы исторического знания позволяет представить «историческую реальность» в структурах субъект-объ-

ектного тождества. В системе субъект-объектного тождества «историческая реальность» как реальность исторического мышления становится тождественна процессу представления, в котором объект представления и представляющий субъект совпадают в «представляющем представлении» или исследовательской «точке зрения».

В «точке зрения» открывается «перспектива видения» «прошлого», которое существует в семиотическом времени, утратившем линейную направленность хронологического времени. Временная непрерывность «исторической реальности» «переносится» в саму «историческую действительность» как историческое повествование, которое является дискурсом исследователя. В дискурсе исследователя «историческая действительность» приобретает характер нарративной последовательности, которая осознается исследователем как хронологическая последовательность «исторических фактов». В точке «настоящего» семиотическое время осознается как конструированное время, то есть обнаруживает собственную рефлексивность в пространстве мыслимого существования.

В системе исторического знания «историческая действительность» предъясняется в объективированном состоянии в виде «исторических текстов», образующих историографическое пространство бытия «миро-истории». В объективированном состоянии историографическое пространство «миро-истории» представляет собой множество рассказов/повествований, каждый из которых выражает исследовательскую «точку зрения». Различные «точки зрения» начинают со-общаться между собой в точке «Я», которая разворачивается в структурах «повествовательного монолога» или исторического дискурса исследователя.

В повествовательном дискурсе повествователь существует в состоянии само-обращения к самому себе как «автору», повествуя о самом себе. Исторический дискурс является по сво-

ей сути самореферентным дискурсом, постоянно обращающим к позиции повествователя, которая открывается через позиции «исторических персонажей». Историческое повествование является процессом пере-именования повествователя, который самопредставляется в процессе смены «имен» «исторических персонажей». Идентификация повествователя с «историческими персонажами» является метонимическим процессом соотношения имени «автора» со всеми «именами» «исторических персонажей». Исчерпанность «имен» «исторических персонажей» возвращает повествователя к самому себе как «автору» повествования. Возвращение как рефлексивный акт идентифицирует повествователя с самим собой как «автором», говорящим от собственного «имени», которое раскрывается в «местоимении» «Я». В состоянии саморефлексии пере-именование оказывается само-именованием «автора» как исторического субъекта, который самоопределяется в структурах исторического дискурса в смене «имен» «исторических персонажей», в каждом из которых проявляется образ авторского «Я».

Представленная монография написана по материалам, собранным и защищенным еще в 1995-1999 гг. Многие ее положения формировались и обсуждались на заседаниях философского семинара «PROXIMA», возглавляемого О. Н. Бушмакиной в ГОУВПО «Удмуртский государственный университет».

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Авто-био-графия. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии. № 1. / Под ред. В. А. Подороги. – М.: Логос, 2001. – 438 с.

2. Автономова Н. С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках: (Критич. очерк концепций франц. структурализма). – М.: Наука, 1977. – 271 с.

3. Адорно Т. К логике социальных наук // Вопросы философии. – 1992. – № 10. – С. 76-86.

4. Адорно Т. Позиция повествователя в современном романе // Мысль: Философия в преддверии XXI столетия. – СПб., 1997. – С. 172-178.

5. Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. – М.: Идея-Пресс, 2003. – 360 с.

6. Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опыт. – М.: Изд-во «Европа», 2007. – 612 с.

7. Антипов Г. А. Историческое прошлое и пути его познания. – Новосибирск: Наука, 1987. – 242 с.

8. Арон Р. Введение в философию истории // Арон А. Избранное: Введение в философию истории. – М.: ПЭР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 543 с.

9. Аронов Р. А. Пространство и время и пространство-время // Проблемы истории и методологии научного познания. – М.: Наука, 1974. – С. 267-280.

10. Аронов Р. А., Терентьев В. В. Существуют ли нефизические формы пространства и времени // Вопросы философии. – 1988. – № 1. – С. 71-84.

11. Аронсон О. Имманентная биография. К концепции «языка реальности» П. П. Пазолини // Авто-био-графия. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии. № 1. / Под ред. В. А. Подороги. – М.: Логос, 2001. – С. 260-281.
12. Артыков Г. А., Молчанов Ю.Б. О всеобщем и универсальном характере времени // Вопросы философии. – 1988. – № 7. – С. 134-140.
13. Аскин Я. Ф. Проблема времени. Ее философское толкование. – М.: Мысль, 1966. – 200 с.
14. Астафьев П. Е. Смысл истории и идеалы прогресса. – М.: Типография Л. Ф. Снегирева, 1885. – 56 с.
15. Барг М. А. Структурный анализ в историческом исследовании // Вопросы философии. – 1964. – № 10. – С. 83-92.
16. Барг М. А. Исторический факт: структура, форма, содержание // История СССР. – 1976. – № 6. – С. 46-71.
17. Барг М. А. О категории «историческое время» (Методологический аспект) // История СССР. – 1982. – № 6. – С. 82-100.
18. Барг М. А. Категории и методы исторической науки. – М.: Наука, 1984. – 342 с.
19. Барг М. А. О роли человеческой субъективности в истории // История СССР. – 1989. – № 3. – С. 115-131.
20. Барт Р. Нулевая степень письма // Семиотика. – М.: Радуга, 1983. – С. 306-349.
21. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Изд. группа «Прогресс», «Универс», 1994. – 616 с.
22. Бахтин М. М. Время и пространство в романе. // Вопросы литературы. – 1974. – № 3. – С. 133-179.

23. Бахтин М. М. Проблема текста: опыт философского анализа // Вопросы литературы. – 1976. – № 10. – С. 122-151.

24. Бахтин М. М. Проблема текста в лингвистике, философии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа // Вестник Московского университета. Серия 7. – 1991. – № 1. – С. 64-68.

25. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – С. 7-180.

26. Бергер И., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.

27. Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собрание сочинений. Т. 1. – М.: Московский Клуб, 1992. – С. 159-316.

28. Бердяев Н. А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.

29. Бестужев-Лада И. В. Ретроальтернативистика в философии истории // Вопросы философии. – 1997. – № 8. – С. 112-122.

30. Библер В. С. Исторический факт как фрагмент действительности (Логические заметки) // Источниковедение. Теоретические и методологические проблемы. – М.: Наука, 1969. – С. 89-101.

31. Библер В. С. Мышление как творчество. – М.: Политиздат, 1975. – С. 399 с.

32. Библер В. С. О сути диалогизма // Вопросы философии. – 1989. – № 7. – С. 5-10.

33. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. – М.: Наука, 1986. – 225 с.

34. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000. – 259 с.

35. Бодрийяр Ж. Иллюзия конца. Отрывки из книги «Baudrillard J. The Illusion of the end» / Пер. с англ. Н. Б. Поляковой // Вестник Удмуртского университета. Социология и философия. – 2004. – № 2. – С. 177- 190.

36. Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории. – М.: Прогресс, 1977. – С. 115-142.

37. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV – XVIII вв. В 3-х т. – М.: Прогресс, 1986-1992.

38. Бурдые П. За рационалистический историзм // Socio-Logos' 97. – М.: Институт экспериментальной социологии, 1996. – С. 9-29.

39. Бушмакина О. Н. Онтология постсовременного мышления. (Метафора постмодерна). – Ижевск: Изд-во Удм. гос. ун-та, 1998. – 272 с.

40. Бушмакина О. Н. Принцип археологии знания в концепциях постмодернистской философии // Российская археология: достижения XX и перспективы XXI вв. Материалы международной научной конференции. – Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2000. – С. 229- 231.

41. Бушмакина О. Н. Философия постмодернизма. Учебное пособие. – Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2003. – 152 с.

42. Бушмакина О. Н. История как гипертекст // Язык и общество. Материалы республиканских научно-практических конференций. – Ижевск: Изд-во ИПК и ПРО, 2004. – 120 с.

43. Бушмакина О. Н. Позиция «повествователя» в социально-историческом дискурсе // Вестник Удмуртского университета. Социология и философия. – 2005. – № 2. – С. 109-118.

44. Бушмакина О. Н. Язык и бытие: проблемы структурирования. Монография – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. – 123 с.

45. Вайнштейн О. Л. Очерки развития буржуазной философии и методологии истории в XIX–XX вв. – Л.: Наука, 1979. – 270 с.

46. Варшавчик М. А. Вопросы логики исторического исследования и исторический источник // Вопросы истории. – 1968. – № 10. – С. 76-89.

47. Васильев Л. С. Вневременной феномен выдающейся личности и европейский феномен индивидуальности // Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1990. – С. 20-31.

48. Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. – М.: Научный мир, 2003. – 394 с.

49. Вжозек В. Историография как игра метафор: судьбы «новой историографической науки» // Одиссей. Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня. – М.: Наука, 1991. – С. 60-74.

50. Визгин В. П. Постструктуралистская методология истории: достижения и пределы // Одиссей. – М.: Кода, 1996. – С. 39-59.

51. Вико Дж. Основание новой науки об общей природе наций. – М.-К.: «ИСА», 1994. – 656 с.

52. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология XX век. Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 57-68.

53. Виппер В. Кризис исторической науки. – Казань: Государственное издательство, 1921. – 37 с.

54. Гадамер Г.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

55. Гайденко П. П. Буржуазная философия в поисках реального содержания исторического процесса // Вопросы истории. – 1996. – № 1. – С. 88-104.

56. Гайденко П. П. Категория времени в буржуазной европейской философии истории XX века // Философские проблемы исторической науки. – М.: Наука, 1969. – С. 225-262.

57. Гайденко П. П. От исторической герменевтики к «герменевтике бытия». Критический анализ эволюции М. Хайдеггера // Вопросы философии. – 1987. – № 10. – С. 124-133.

58. Гегель Г. В. Ф. Философия истории. – СПб.: Наука, 1993. – 477 с.

59. Гегель Г. В. Ф. Философия природы // Гегель Г.В.Ф. Собрание сочинений. – М.-Л., 1934. – Т. 2. – 683 с.

60. Гемпель К. Г. Мотивы и «охватывающие» законы в историческом объяснении // Философия и методология истории. – М.: Прогресс, 1977. – С. 72-93.

61. Гемпель К. Г. Действие всеобщих законов в истории // Метафизические исследования. История. Вып. 2. – СПб., 1997. – С. 169-185.

62. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – 703 с.

63. Глезерман Г. Е. О законах общественного развития. – М.: Госполитиздат, 1960. – 240 с.

64. Голосовкер Я. Э. Миф моей жизни (Автобиография); Интересное // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 110-142.

65. Гройс Б. Да, апокалипсис, да, сейчас // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 28-35.

66. Гройс Б. Прыжок через прогресс // Вопросы философии. – 1992. – № 2. – С. 36-46.

67. Гулыга А. В. История как наука // Философские проблемы исторической науки. – М.: Наука, 1969. – С. 7-50.

68. Гулыга А. В. Взгляды Гегеля на исторический процесс // Вестник истории мировой культуры. – 1959. – № 3 (15). – С. 39-51.

69. Гулыга А. В. Разум и история (Основная проблема философии истории Гегеля) // Философские науки. – 1970. – № 5. – С. 102-108.

70. Гулыга А. В. Что такое постсовременность? // Вопросы философии. – 1988. – № 12. – С. 153-159.

71. Гуревич А. Я. Что есть время? // Вопросы литературы. – 1968. – № 11. – С. 151-174.

72. Гуревич А. Я. Что такое исторический факт // Источниковедение. Теоретические и методологические проблемы. – М.: Наука, 1969. – С. 59-88.

73. Гуревич А. Я. Об исторической закономерности // Философские проблемы исторической науки. – М.: Наука, 1969. – С. 51-79.

74. Гуревич А. Я. Время как проблема истории культуры // Вопросы философии. – 1969. – № 8. – С. 105-116.

75. Гуревич А. Я. Историческая наука и историческая антропология // Вопросы философии. – 1988. – № 1. – С. 58-70.

76. Гуревич А. Я. Историческая антропология: проблемы социальной и культурной истории // Вестник Академии наук СССР. – 1989. – С. 71-78.

77. Гуревич А. Я. Социальная история и историческая наука // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 23-35.

78. Гуревич А. Я. Теория формаций и реальность истории // Вопросы философии. – 1990. – № 11. – С. 31-43.

79. Гуревич А. Я. Территория историка // Одиссей. – М.: Кода, 1996. – С. 81-109.

80. Гуревич А. Я. История конца XX века в поисках метода // Одиссей. – М.: Кода, 1996. – С. 5-10.

81. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. – М.: Гнозис, 1994. – 162 с.

82. Давидович В. Е., Малинин В. А. Философия истории Гегеля и современность // Философские науки. – 1969. – № 5. – С. 177-180.

83. Данто А. Аналитическая философия истории. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 292 с.

84. Делез Ж. Логика смысла. – М.: Академия, 1995. – 300 с.

85. Деррида Ж. Московские лекции. 1990. – Свердловск, 1991. – 89 с.

86. Джигоев О. И. Проблема исторического познания в философии Б. Кроче // Вопросы философии. – 1971. – № 5. – С. 111-117.

87. Дильтей В. Категории жизни // Вопросы философии. – 1995. – № 10. – С. 129-143.

88. Дильтей В. наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. – 1988. – № 4. – С. 135-152.

89. Дорофеев Д. И. Ретроспектива и перспектива в историческом и временном опыте человека // Метафизические исследования. История. Вып. 2. – СПб., 1997. – С. 129-142.

90. Дорошенко Н. М. К проблеме факта в историческом познании // Методологические вопросы общественных наук. – Л.: ЛГУ, 1971. – С. 34-41.

91. Дрей У. Еще раз к вопросу об объяснении действий людей в исторической науке // Философия и методология истории. – М.: Прогресс, 1977. – С. 37-71.

92. Дьяков В. А. Методология истории в прошлом и настоящем. – М.: Мысль, 1974. – 190 с.

93. Дюби Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 года // Одиссей. Человек в истории. Культурно-антропологическая история сегодня. – М.: Наука, 1991. С. 48-59.

94. Еременко А. М. Событие бытия, событие познания, событие текста // Человек. – 1995. – № 3. – С. 36-51.

95. Ерофеев Н. А. Что такое история. – М.: Наука, 1976. – 136 с.

96. Жог В. Н., Канке В. А. Проблема реальности и статуса форм времени и пространства // Философские науки. – 1981. – № 2. – С. 34-42.

97. Жуков Е. М. Очерки методологии истории. – М.: Наука, 1980. – 247 с.

98. Замошкин Ю. А. «Конец истории»: идеологизм и реализм // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 148-155.

99. Зборовский Г. Е. Пространство и время как формы социального бытия. – Свердловск: Изд-во юридич. ин-та. – 1974. – 222 с.

100. Зверева Г. И. Историческое знание в контексте культуры конца XX века: проблема преодоления власти модернистской парадигмы // Гуманитарные науки и новые информационные технологии. Вып. 2. – М., 1994. – С. 127-142.

101. Зверева Г. И. Реальность и исторический нарратив: проблемы саморефлексии новой интеллектуальной истории // Одиссей. – М.: Кода, 1996. – С. 11-24.

102. Зверева Г. И. Онтология новой интеллектуальной истории // Вестник РГГУ. Науки о природе и науки о духе: предмет и метод на рубеже XXI века. Вып. 3. – М., 1996. – С. 183-199.

103. Зеленина А. А. Онтология субъективности в поле социальных идентификаций: автореферат дисс. канд. филос. наук. – Ижевск, 2006. – 20 с.

104. Зиммель Г. Проблема исторического времени // Зиммель Г. Избранное. Философия культуры. Т. 1. – М.: Юрист, 1996. – С. 517- 529.

105. Зиммель Г. Проблемы философии истории // Зиммель Г. Избранное. Философия культуры. Т. 1. – М.: Юрист, 1996. – С. 530-531.

106. Зиммель Г. К вопросу о философии истории // Зиммель Г. Избранное. Философия культуры. Т. 1. – М.: Юрист, 1996. – С. 532-537.

107. Зиммель Г. Об истории философии. Из вводной статьи // Зиммель Г. Избранное. Философия культуры. Т. 1. – М.: Юрист, 1996. – С. 538-544.

108. Иванов Г. М. Своеобразие процесса отражения действительности в исторической науке // Вопросы философии. – 1962. – № 12. – С. 18-35.

109. Иванов Г. М. К вопросу о понятии «факт» // Вопросы философии. – 1969. – № 2. – С. 73-87.

110. Иванов Г. М., Коршунов А. М., Петров Ю. В. Методологические проблемы исторического процесса познания. – М.: Высшая школа, 1981. – 295 с.

111. Иванова Н. Н. Бытие как истории: онтологическое открытие // Метафизические исследования. История. Вып. 2. – СПб., 1997. – С. 35-46.

112. Израители В. Я. Проблемы формационного анализа общественного развития. – Горький: Волго-вят. кн. изд-во, 1975. – 191 с.

113. Ионов И. Н. Судьба генерализирующего подхода к истории в эпоху постструктурализма // Одиссей. – М.: Кода, 1996. – С. 60-80.

114. Каган М. С. Время как философская проблема // Вопросы философии. – 1982. – № 10. – С. 117-124.

115. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 5. – М.: Мысль, 1966. – С. 5-23.

116. Кантор К. М. Два проекта всемирной истории // Вопросы философии. – 1990. – № 2. – С. 76-86.

117. Кантор К. М. Дезинтеграционно-интеграционная спираль всемирной истории // Вопросы философии. – 1997. – № 3. – С. 31-47.

118. Кардинская С. В. Конструирование дискурса этнической идентичности (интерпретативные модели удмуртской этничности). Монография. – Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2005. – 269 с.

119. Кареев Н. И. Сущность исторического процесса. Роль личности в истории. – СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1914. – 574 с.

120. Кареев Н. И. Основные вопросы философии истории. – СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1897. – 456 с.

121. Кареев Н. И. Личное начало и роковые силы в истории // Вопросы философии. – 1996. – № 7. – С. 157-163.

122. Карсавин Л. П. Философия истории. – СПб.: АО Комплект, 1993. – 351 с.

123. Касимов М. О. Топология социальной организации: онтологический аспект: автореферат дисс. канд. филос. наук. – Ижевск, 2002. – 19 с.

124. Кассирер Э. Естественнонаучные понятия и понятия культуры // Вопросы философии. – 1995. – № 8. – С. 157-173.

125. Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 654 с.

126. Качанов Ю. Л. О проблеме реальности в социологии // S/L' 97. – М.: Институт экспериментальной социологии, 1996. – С. 57-81.

127. Келле В. Ж., Ковальзон М. Я. Теория и истории. Проблемы теории исторического процесса. – М.: Политиздат, 1981. – 288 с.

128. Кессиди Ф. Х. Была ли у греков идея истории? // Вопросы философии. – 1987. – № 8. – С. 126-133.

129. Киссель М. А. Критика философии истории Р. Коллингвуда // Ученые записки кафедр общественных наук вузов г. Ленинграда. Философия. Вып. 3. – Л., 1961. – С. 200-214.

130. Киссель М. А. Гегель и методологические проблемы историографии // Вопросы философии. – 1987. – № 1. – С. 128-140.

131. Ковальзон М. Я., Эпштейн Р. М. О специфике пространства и времени как категорий социально-философской теории // Философские науки. – 1988. – № 8. – С. 18-27.

132. Ковальченко И. Л. Методы исторического познания. – М.: Наука, 1987. – 438 с.

133. Козеллек Р. Случайность как последнее прибежище в историографии // THESIS. Вып. 5. – 1993. – С. 171-184.

134. Колбин Д. А. Онтология социального зла: автореферат дисс. канд. филос. наук. – Ижевск, 2004. – 15 с.

135. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. – М.: Наука, 1980. – 485 с.

136. Колчина В. А. Субъективные основания социальной реальности: пространство смысла: автореферат дисс. канд. филос. наук. – Ижевск, 2004. – 20 с.

137. Кон И. С. К вопросу о специфике и задачах исторической науки // Вопросы истории. – 1951. – № 6. – С. 48-64.

138. Кон И. С. Неопозитивизм и вопросы логики исторической науки // Вопросы истории. – 1963. – № 9. – С. 45-65.

139. Кон И. С. Вильгельм Дильтей и его «критика исторического разума» // Критика новейшей буржуазной историографии. – Л.: Наука, 1967. – С. 57-90.

140. Кон И. С. К спорам о логике исторического объяснения (схема Поппера-Гемпеля и ее критика) // *Философские проблемы исторической науки*. – М.: Наука, 1969. – С. 263-295.

141. Кон И. С. *Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли*. – М.: Соцэкгиз, 1959. – 403 с.

142. Красавин В. П. От факта к историческому описанию // *Философские науки*. – 1971. – № 2. – С. 97-105.

143. Кричевский А. В. Учение Гегеля об абсолютном духе как спекулятивная теология // *Вопросы философии*. – 1993. – № 5. – С. 161-172.

144. Кроче Б. *Методология историографии наблюдений из новых книг – разное* // *Метафизические исследования. История*. Вып. 2. – СПб., 1997. – С. 223-232.

145. Кроче Б. *Антология сочинений по философии*. – СПб.: «Пневма», 1999. – 480 с.

146. Кроче Б. *Теория и история историографии*. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. – 192 с.

147. Куторга М. С. *Историческое развитие понятия истории от начала XVI столетия до нашего времени*. – М., 1870. – 25 с.

148. Лавров П. Л. *Исторические письма. 1868-1869* // Лавров П.Л. *Философия и социология. Избранные произведения в 2-х томах. Т. 2*. – М.: Мысль, 1965. – С. 7-259.

149. Лавровский В. М. К вопросу о предмете и методе истории как науки // *Вопросы истории*. – 1966. – № 4. – С. 72-77.

150. Лакан Ж. *Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда* // *Московский психотерапевтический журнал*. – 1996. – № 1. – С. 21-58.

151. Ланглуа Ш., Сеньобос Ш. Введение в изучение истории. – СПб., 1899. – 275 с.
152. Ласлетт П. История и общественные науки // Философия и методология истории. – М.: Прогресс, 1977. – С. 199-215.
153. Лебедев В. «Подлинная» история // Вопросы философии. – 1996. – № 11. – С. 137-142.
154. Левинсон А. Г. Массовые представления об «исторических личностях» // Одиссей. – М.: Кода, 1996. – С. 252-267.
155. Леви-Строс К. Структурная антропология. – М.: Наука, 1985. – 535 с.
156. Леви-Строс К. Неприрученная мысль // Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М., 1994. – С. 111-336.
157. Леви-Строс К. Сырое и приготовленное. Увертюра // Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х т. Т. 1. – М., СПб., 2000. – С. 11-38.
158. Левит К. О смысле истории // Философия истории. Антология. – М.: Аспект пресс, 1995. – С. 262-273.
159. Ле Гофф Ж. Является ли все же политическая история становым хребтом истории? // THESIS. Вып. 4. – 1994. – С. 177-192.
160. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998 – 160 с.
161. Листвина Н. И. Время и общественное развитие // Принцип развития. – Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1972. – С. 224-231.
162. Лой А. Н. Социально-историческое содержание категорий «время» и «пространство». – Киев: Наукова Думка, 1978. – 135 с.

163. Лой А. Н., Шинкарук Е. В. Время как категория социально-исторического бытия // Вопросы философии. – 1979. – № 12. – С. 73-86.

164. Лооне Э. И. Проблема исторического объяснения // Философские науки. – 1975. – № 6. – С. 27-32.

165. Лопухов Б. Р. О «тождестве» философии и истории в работах Бенедетто Кроче // Вопросы философии. – 1970. – № 1. – С. 101-109.

166. Лотман Ю. М. Текст в тексте // Труды по знаковым системам. Вып. XIV. – Тарту: Тарт. гос. ун-т, 1981. – С. 3-18.

167. Лотман Ю. М. Замечания о структуре повествовательного текста // Труды по знаковым системам. – Тарту: Тарт. гос. ун-т, 1973. – С. 382-386.

168. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос. Вып. 1. – М.: Прогресс, 1991. – С. 194-216.

169. Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. – 1994. – № 4. – С. 108-113.

170. Люббе Г. В ногу со временем. О сокращении нашего пребывания в настоящем // Вопросы философии. – 1994. – № 4. – С. 78-107.

171. Люббе Г. Что значит: «Этому можно дать только историческое объяснение?» // THESIS. Вып. 4. – 1994. – С. 213-222.

172. Малахов В. С. Еще раз о конце истории // Вопросы философии. – 1994. – № 7-8. – С. 48-50.

173. Малахов В. С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 43-53.

174. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соб. соч., 2-е изд. Т. 3. – М., 1955. – С. 7-544.
175. Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соб. соч. 2-е изд. Т. 13. – М., 1955. – С. 13-167.
176. Марру А. История неотделима от историка // Современная тенденция в буржуазной философии и методологии истории. – М.: Наука, 1969.
177. Медушевская О. М. Некоторые проблемы методологии истории в современной французской историографии // Вопросы философии. – 1965. – № 1. – С. 107-115.
178. Медушевская О. М. Вопросы теории источниковедения в современной французской буржуазной историографии // Вопросы истории. – 1964. – № 8. – С. 77-88.
179. Межуев В. М. Философия истории и историческая наука // Вопросы философии. – 1994. – № 4. – С. 74-86.
180. Мейер Э. Теоретические и методологические вопросы истории (Философско-исторические исследования). – М., 1911. – 71 с.
181. Мерзляков А. В. Топология социального субъекта: автореферат дисс. канд. филос. наук. – Ижевск, 2003. – 16 с.
182. Мерло-Понти М. Временность // Историко-философский ежегодник' 90. – М.: Наука, 1991. – С. 271-293.
183. Мильдон В. И. «Земля» и «небо» исторического сознания // Вопросы философии. – 1992. – № 5. – С. 87-99.
184. Мило Д. За экспериментальную, или веселую, историю // THESIS. Вып. 5. –1993. – С. 185-205.

185. Михайловский Н. К. Что такое прогресс? // Михайловский Н.К. Полное соб. соч. 5-е изд. – СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1911. – Т. I. – С. 1-150.

186. Михайловский Н. К. Герои и толпа // Вестник Московского университета. Серия 7. – 1990. – № 5. – С. 69-76.

187. Можеева К. К. К истории развития взглядов К. Маркса на субъект исторического процесса // Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. – С. 145-188.

188. Мэнюел Е. Ф. О пользе и вреде психологии для истории // Философия и методология истории. – М.: Прогресс, 1977. – С. 262-288.

189. Мюллер М. Смысловые толкования истории // Философия истории. Антология. – М.: Аспект пресс, 1995. – С. 274-282.

190. Нагель Э. Детерминизм в истории // Философия и методология истории. – М.: Прогресс, 1977. – С. 94-114.

191. Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – С. 91-102.

192. Никитин В. Е. Проблема исторической реальности // Метафизические исследования. История. Вып. 2. – СПб., 1997. – С. 47-59.

193. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле. – Минск: Харвест, 2003. – С. 4-118.

194. Новиков Н. В. Субъективный синтез Н. И. Кареева // Вопросы философии. – 1996. – № 7. – С. 146-154.

195. Нуржанов Б. Г. Бытие как текст. Философия в эпоху знака (Хайдеггер и Деррида) // Историко-философский ежегодник' 92. – М.: Наука, 1994. – С. 166-181.

196. Ойзерман Т. И. Философия Гегеля как учение о первичности свободы // Вопросы философии. – 1993. – № 11. – С. 57-70.

197. Орлова С. А. Дискуссия в буржуазной философии истории по проблеме исторического объяснения // Философские науки. – 1987. – № 8. – С. 82-86.

198. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.: Наука, 1991. – 406 с.

199. Ортега-и-Гассет Х. История как система // Вопросы философии. – 1996. – № 6. – С. 78-103.

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

201. Перов Ю. В. Проблематичность метафизических оснований философии истории // Метафизические исследования. История. Вып. 2. – СПб., 1997. – С. 13-34.

202. Перов Ю. В., Сергеев К. А. «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности. Вступительная статья // Гегель Г. В. Ф. Философия истории. – СПб.: Наука, 1993. – С. 5-53.

203. Петров Ю. В. Проблема факта в современной буржуазной философии истории // Философские науки. – 1976. – № 3. – С. 79-89.

204. Петровская Е. Фото(био)графия: к постановке проблемы // Авто-био-графия. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии. № 1. / Под ред. В. А. Подороги. – М.: Логос, 2001. – С. 296-304.

205. Питц Э. Исторические структуры (К вопросу о так называемом кризисе методологических основ исторической науки) // *Философия и методология истории*. – М.: Прогресс, 1977. – С. 168-198.

206. Плотников Н. С. Отто Пеггелер. Новые пути с Хайдеггером // *Вопросы философии*. – 1993. – № 12. – С. 120-122.

207. Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – 232 с.

208. Подлипский В. В. Основы метафизики истории // *Метафизические исследования. История*. Вып. 2. – СПб., 1997. – С. 108-128.

209. Подорога В. Материалы к психобиографии С. М. Эйзенштейна // *Авто-био-графия. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии*. № 1. / Под ред. В. А. Подороги. – М.: Логос, 2001. – С. 11-140.

210. Полищук М. А. Социальная реальность как текст: проблема самоопределения смысла: автореферат дис. канд. филос. наук. – Ижевск, 2006. – 18 с.

211. Поляков Л. В. Понимание в истории как история понимания // *Загадка человеческого понимания*. – М.: Политиздат, 1991. – С. 39-52.

212. Полякова Н. Б. Конструирование дискурса власти: герменевтический аспект. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. – 142 с.

213. Померанец Г. С. История в сослагательном наклонении // *Вопросы философии*. – 1990. – № 11. – С. 55-66.

214. Попов В. Г. Проблема массового субъекта в ранней публицистике К. Маркса // *Философские науки*. – 1989. – № 12. – С. 12-22.

215. Поппер К. Логика социальных наук // *Вопросы философии*. – 1992. – № 10. – С. 65-75.

216. Поппер К. Ницета историцизма // *Вопросы философии*. – 1992. – № 8. – С. 49-79; № 9. – С. 22-48; № 10. – С. 29-58.

217. Поршнев Е. Ф. Периодизация всемирно-исторического прогресса у Гегеля и Маркса // *Философские науки*. – 1960. – № 2. – С. 56-64.

218. Поршнев Е. Ф. Социальная психология и история. – М.: Наука, 1979. – 232 с.

219. Ракитов А. И. К вопросу о структуре исторического исследования // *Философские проблемы исторической науки*. – М.: Наука, 1969. – С. 161-185.

220. Ракитов А. И. Историческое познание. Системно-гносеологический подход. – М.: Политиздат, 1982. – 303 с.

221. Ракитов А. И. Диалектика процесса понимания (Истоки проблемы и операциональная структура понимания) // *Вопросы философии*. – 1985. – № 12. – С. 62-71.

222. Ранке Е. Об эпохах новой истории. – М.: Типография И. А. Баландина, 1898. – 192 с.

223. Рау И. А. К характеристике гегелевской концепции личности // *Философские науки*. – 1989. – № 10. – С. 114-120.

224. Рачков П. А. «Конец истории» как историософская проблема // *Вестник Московского университета. Серия 7*. – 1993. – № 2. – С. 3-15.

225. Рашковский Е. Б. Личность как облик и как самостоянье // Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1990. – С. 13-14.

226. Рашковский Е. Б. Историк как свидетель, или Об источниках исторического познания // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 35-42.

227. Рейхенбах Г. Направление времени. – М.: Иностранная литература, 1962. – 396 с.

228. Репина Л. П. Вызов постмодернизма и перспективы новой культурной и интеллектуальной истории // Одиссей. – М.: Кода, 1996. – С. 25-38.

229. Рикёр П. Повествовательная идентичность // Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. – М.: Академия, 1995. – С. 19-37.

230. Рикёр П. Что меня занимает последние 30 лет // Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. – М.: Академия, 1995. – С. 59-91.

231. Рикёр П. Хайдеггер и проблема субъекта // Рикёр П. Конфликт интерпретаций. – М.: «Медиум», 1995. – С. 344-361.

232. Рикёр П. Время и рассказ. Интрига и исторический рассказ. Т. 1. – М.; СПб.: Университетская книга, 1998. – 318 с.

233. Рикёр П. Время и рассказ. Конфигурация в вымышленном рассказе. Т. 2. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 224 с.

234. Рикёр П. Истина и история. – СПб.: Алетейя, 2002. – 400 с.

235. Риккерт Г. Философия истории // Риккерт Г. Философия жизни. – Киев: «Ника-Центр», «Вист-С», 1998. – С. 167-264 с.

236. Рогозина Э. Р. Самоопределение смысла текста социальной коммуникации. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. – 180 с.

237. Роди Фр. Традиционная и философская герменевтика // Вестник РГГУ. – М., 1996. – С. 139-152.

238. Розов Н. С. Возможность теоретической истории: ответ на вызов Карла Поппера // Вопросы философии. – 1995. – № 12. – С. 55-69.

239. Роль народных масс и личности в истории. – М.: Госкомиздат, 1957. – 376 с.

240. Руднев В. Морфология реальности. – М.: Гнозис, 1996. – 206 с.

241. Руднев В. Об обратном течении времени // Московский наблюдатель. – 1993. – № 5-6. – С. 40-44.

242. Рябов М. А. Топология социального тела: автореферат канд. филос. наук. – Ижевск, 2004. – 16 с.

243. Савельева И. М., Полетаев А. В. История и время. В поисках утраченного. – М.: «Языки русской культуры», 1997. – 800 с.

244. Салов В. И. Исторический факт и современная буржуазная историография // Новая и новейшая история. – 1973. – № 6. – С. 43-56.

245. Сачков Ю. В. Конструктивная роль случая // Вопросы философии. – 1988. – № 5. – С. 82-94.

246. Сеньобос Ш. Исторический метод в применении к социальным наукам. – М., 1902. – 200 с.

247. Силин А. А. Его величество случай // Вестник Российской Академии наук. Т. 65. – 1995. – № 7. – С. 639-645.

248. Синченко Г. Ч. Объяснение, предсказание и ретросказание в историческом познании // Вестник Московского университета. Серия 7. – 1986. – № 3. – С. 32-41.

249. Скворцов Л. В. История и антиистория: К критике методологии буржуазной философии истории. – М.: Политиздат, 1976. – 230 с.

250. Согрин В. В. Идеология и историография в России: не-расторжимый брак? // Вопросы философии. – 1996. – № 8. – С. 3-18.

251. Соколов Б. Г. Современная размеренность истории: исторический топос со-бытия // Метафизические исследования. История. Вып. 2. – СПб., 1997. – С. 71-91.

252. Соколов Е. Г. Имитация истории и риторические фигуры советской мифологии // Метафизические исследования. История. Вып. 2. – СПб., 1997. – С. 143-166.

253. Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об Антихристе // Соловьев В.С. Смысл любви. – М.: Современник, 1991. – С. 293-427.

254. Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). – М.: Политиздат, 1991. – 432 с.

255. Соссюр Ф. де Заметки по общей лингвистике. – М.: Прогресс, 1990. – 280 с.

256. Средний Д. Д. Гегелевская концепция личности и современность // Вестник Московского университета. Серия 7. – 1970. – № 4. – С. 39-48.

257. Стерн А. Историческая реальность // Современные тенденции в буржуазной философии и методологии истории. – М., 1969.

258. Стоун Л. Будущее истории // THESIS. Вып. 4. – 1994. – С. 160-176.

259. Сучкова Г. Г. Социальное время и проблемы его освоения // *Философские науки*. – 1988. – № 6. – С. 11-18.

260. Тахо-Годи А. А. Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним // *Вопросы классической филологии*. – М.: Изд-во МГУ, 1969. – С. 107-126.

261. Тахо-Годи А. А. «Эллинистическое» понимание термина «история» и родственных с ним // *Вопросы классической филологии*. – М.: Изд-во МГУ, 1969. – С. 126-157.

262. Тахо-Годи А. А. От диалектики мифа к абсолютной мифологии // *Вопросы философии*. – 1997. – № 5. – С. 167-178.

263. Ткачев П. Н. Роль мысли в истории // Ткачев П.Н. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1976. – С. 43-88.

264. Тойнби А. Дж. Постижение истории. – М.: Прогресс, 1996. – 607 с.

265. Трёлъч Э. Историзм и его проблемы. – М.: Юрист, 1994. – 720 с.

266. Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века. – Екатеринбург, Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 528 с.

267. Уваров А. Н. Исторический факт как элемент теории. // *Ученые записки Калининского педагогического института*. Т. 91. – Калинин: Изд-во пед. ин-та, 1971.

268. Уитроу Дж. Естественная философия времени. – М.: Прогресс, 1964. – 431 с.

269. Успенский Б. А. История и семиотика // Успенский Б.А. Семиотика истории. Семиотика культуры. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 9-70.

270. Февр Л. Бои за историю. – М.: Наука, 1991. – 629 с.

271. Федосеев П. Н., Францев Ю. П. О разработке методологических вопросов истории // История и социология. – М.: Наука, 1964. – 341 с.

272. Философия и историческая наука (Материалы «Круглого стола») // Вопросы философии. – 1988. – № 10. – С. 18-54.

273. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Сочинения в двух томах. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 359-617.

274. Флоренский П. А. Предмет знания. Душа человека. – СПб., 1995. – 653 с.

275. Франк С. Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – 479 с.

276. Французова Н. П. Исторический метод в научном познании. – М.: Мысль, 1972. – 303 с.

277. Фуко М. Что такое автор? // Лабиринт-Экспресс. – 1991. – № 3. – С. 28-35.

278. Фуко М. Археология знания. – Киев: «Ника-Центр», 1996. – 207 с.

279. Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франса в 1981-1982 учебном году. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.

280. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 134-148.

281. Хабермас Ю. О субъекте истории. Краткие замечания по поводу ложных альтернатив // Философия истории. Антология. – М.: Аспект пресс, 1995. – С. 283-286.

282. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 35-40.

283. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии – 1990. – № 7 – С. 143-176.
284. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 80-101.
285. Хайдеггер М. Закон тождества // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 69-79.
286. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и Бытие. – М.: «Республика», 1993. – С. 16-27.
287. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и Бытие. – М.: «Республика», 1993. – С. 63-176.
288. Хайдеггер М. Искусство и пространство // Хайдеггер М. Время и Бытие. – М.: «Республика», 1993. – С. 312-315.
289. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и Бытие. – М.: «Республика», 1993. – С. 391-406.
290. Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое воззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Вопросы философии. – 1995. – № 11. – С. 119-145.
291. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad marginem, 1997. – 451 с.
292. Харин Ю. Л. Философское содержание понятия «момент» // Философские науки. – 1972. – № 2. – С. 75-81.
293. Хвостова К. В. История: проблемы познания // Вопросы философии. – 1997. – № 4. – С. 61-71.
294. Хук С. «Если бы» в истории // THESIS. Вып. 5. – 1994. – С. 206-215.

295. Хюни Г. Историчность мира как предел анализа временности в «Бытии и времени» М. Хайдеггера // Вопросы философии. – 1998. – № 1. – С. 122-125.

296. Чинакова Л. И. Социальный детерминизм. – М.: Политиздат, 1985. – 159 с.

297. Шадрин А. А. Герменевтика смысла социально-философской дискурсивности. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. – 142 с.

298. Шамшурин В. И. История идей и историческое сознание Р.Дж. Коллингвуда и его последователи // Вопросы философии. – 1986. – № 5. – С. 127-136.

299. Шевченко В. Н. Становление человечества в качестве субъекта исторического процесса // Философские науки. – 1990. – № 4. – С. 3-15.

300. Шеллинг Ф. В. Система трансцендентального идеализма. // Шеллинг Ф. В. Сочинения в двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 227-489.

301. Шеллинг Ф. В. Введение в философию мифологии // Шеллинг Ф. В. Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – С. 159-374.

302. Шефер Л. Социальная философия и философия истории К. Р. Поппера // Вестник Московского университета. Серия 7. – 1994. – № 3. – С. 29-51.

303. Шлейермахер Ф. Герменевтика / Пер. с нем. А. Л. Вольского. – СПб.: «Европейский» дом, 2004. – 242 с.

304. Шмид В. Нарратология. – М.: «Языки славянской культуры», 2003. – 312 с.

305. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки мифологии мировой истории. – М.: Мысль, 1993. – 667 с.

306. Экштут С. Философия случайности. О жизни идей в истории культуры // Свободная мысль. – 1994. – № 2-3. – С. 113-121.

307. Яковлев В. П. Социальное время. – Ростов н/Д.: Изд-во Рост. ун-та, 1980. – 155 с.

308. Яркеев А. В. Этническая идентичность в дискурсе социального мифа. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. – 180 с.

309. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

310. Ящук А. Н. Теоретико-методологические основы исторической концепции Р. Дж. Коллингвуда. – Томск, 1977.

311. Vaudrillard J. The Illusion of the end. London: Polity Press, 1994. 123 p.

Содержание

Введение	3
Глава I. Метафизические основания «бытия-как-истории»	17
§ 1. Проблема субъективации и объективации «исторической реальности».	18
§ 2. Самоопределение «исторической реальности» в топосах мышления	36
Глава II. Нарративные структуры «исторической реальности».	67
§ 1. Самоопределение смысла текста «исторической реальности» в языковых структурах	68
§ 2. Самоидентификация субъекта «исторической реальности» в структурах повествовательности	88
Заключение.	100
Библиографический список	106

Соловей Ирина Викторовна

**ОНТОЛОГИЯ «ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ»:
ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

Монография

Авторская редакция

Компьютерная верстка М. Г. Смагин
Компьютерный дизайн обложки О. А. Ушакова

Подписано в печать 11.06.2010. Формат 60x84 $\frac{1}{16}$.
Печать офсетная. Уч. изд. л. 5,5. Усл. печ. л. 8,5.
Тираж 500 экз. Заказ № 1083.

Издательство «Удмуртский университет»
426034, Ижевск, Университетская, д. 1, корп. 4.
Тел./факс: + 7 (3412) 500-295 E-mail: editorial@udsu.ru

ISBN 978-5-904524-87-6

