

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК**

**ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ  
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

**Ю.А. КИМЕЛЕВ**

**ЗАПАДНАЯ  
ФИЛОСОФИЯ  
ИСТОРИИ  
НА РУБЕЖЕ  
XX—XXI ВЕКОВ**

**АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР**

**МОСКВА  
2009**

ББК 60.03  
К 40

Серия  
*«Проблемы философии»*

*Центр гуманитарных научно-информационных  
исследований*

Отдел философии

Автор обзора:

*Ю.А. Кимелев* – доктор философских наук, профессор

Ответственный редактор:

*А.И. Панченко* – доктор философских наук  
*Г.В. Хлебников* – кандидат философских наук

**Кимелев Ю.А.**

К 40

Западная философия истории на рубеже XX–XXI вв.:  
Аналитический обзор / РАН. ИНИОН. Центр гуманит.  
науч.-информ. исслед. Отд. философии. – М., 2009. –  
96 с. – (Сер.: Проблемы философии).

**ISBN 978-5-248-00489-8**

В работе рассматривается философия истории в ее нынешнем состоянии. Анализу подвергаются основные компоненты современного философско-исторического дискурса. Значительное внимание уделяется сопоставлению этого дискурса с традиционной философией истории. Издание рассчитано на научных работников и профессорско-преподавательский состав вузов.

ББК 60.03

ISBN 978-5-248-00489-8

© ИНИОН РАН, 2009

## Содержание

Введение.....	4
§ 1. История философии истории: Метатеоретическая перспектива .....	10
§ 2. Материальная философия истории в современных условиях .....	27
§ 3. Человек и история.....	49
§ 4. Эпистемологическая философия истории .....	76
Заключение .....	91
Литература.....	93

## Введение

Предметом философии истории является историческое изменение человеческого бытия и возможность его осознания и познания. Термин ввел в философию Вольтер (так называлась одна из его работ). В философии истории объектом исследования является всемирная история как нечто целое или тот или иной сегмент исторической жизни людей. Особую сферу философии истории образует философский анализ границ, возможностей, форм и методов исторического познания. Из такого понимания следует принятое в XX в. разделение философии истории на два вида. Первый осуществляет философскую тематизацию, исследование и осмысление исторического процесса как определенной *бытийной сферы*, как одного из главных контекстов существования человека. Таковую философию истории, наиболее ярко воплощенную в классических образцах (философия истории Дж. Вико, И. Гердера, Г. Гегеля, К. Маркса и др.) и имевшую явное преобладание в истории существования этой философской дисциплины, принято называть *материальной, онтологической* или *субстанциальной* философией истории. Второй вид философии истории, связанный с осмыслением природы исторического познания, соответственно обозначается как *критическая, аналитическая* философия истории (последнее название распространено в англоязычной литературе по философии истории, где большинство работ по эпистемологии и методологии исторического познания написано представителями аналитической философии).

Субстанциальная философия истории стремится к решению нескольких основных задач. Прежде всего к установлению главных причин и факторов движения истории. Указание таких структурных моментов позволяет, с одной стороны, представить историю как особую сферу, наделенную своей бытийной спецификой, а с

другой – показать ее структурированность, упорядоченность и, соответственно, представить ее как нечто понятное или рациональное. Решение этой первой задачи сопряжено, как правило, с утверждением господства в истории *всеобщностей* того или иного рода. Постигание законов истории в целом или же законов ее отдельных этапов, фундаментальных факторов (природных, биологических или др.), обуславливающих социогенез и социальную динамику, понимается как постижение существенного, т.е. главного и определяющего содержание и ритм истории. Конститутивным признаком такого понимания задач философии истории является установка на сущностно-онтологическое постижение исторической жизни, на метафизику истории, т.е. концептуализацию ее первоисточков, фундаментальных структур, последних или высших движущих сил.

Вторая задача этого типа философии истории продиктована стремлением осуществить процессуальное членение исторической жизни. Расчленение истории на эпохи, этапы, стадии и другие относительно замкнутые в содержательном отношении сегменты позволяет изобразить ее как упорядоченный процесс, каждый этап которого обусловлен в значительной мере предыдущими и, в свою очередь, определяет будущие стадии истории. Это предполагает выявление некоей общей формы или «фигуры» протекания истории. Констатация того, что история движется по восходящей линии, по кругу или спирали, призвана дать решение проблемы отношения между всеобщим содержанием истории и ее конкретными и многообразными проявлениями. Такая констатация позволяет также выявить характер отношения между прошлым, настоящим и будущим.

Третьей задачей субстанциальной философии истории можно считать попытки выявить «смысл истории», ее «назначение». Такое прочтение истории обычно ограничивается двумя крайними позициями. Первая заключается в полагании объективного всеобъемлющего исторического смысла. Историческая жизнь индивида есть пребывание или деятельность в охватывающей его смысловой сфере. Смысл истории усматривается в реализации определенных принципов, идей, сущностей или ценностей. Такие объективно существующие всеобщности конституируют историческую жизнь человечества в организованное, упорядоченное целое, постижимое средствами философской рефлексии. Сама эта рефлексия, прозревая и утверждая смысл исторической жизни, служит либо целям

более адекватного и полного понимания божественного замысла относительно человека и его истории, либо целям просвещенного освобождения человечества, полной реализации «сущности человека», воплощению неисчерпаемых творческих возможностей человечества и т.п. Как правило, подобная всеобщность является и определенным антропологическим тезисом, призванным выразить предназначение человека. Этой позиции противоположна другая – она связана с утверждением того, что исторический смысл инновационно порождается, постоянно создается субъектами исторической жизни.

Таким образом, философия истории как онтология истории, ее метафизика призвана указать сущностное содержание, процессуальную форму и смысл истории. Разумеется, в конкретных концепциях делается акцент на одной из этих целей. Однако в той или иной степени всегда присутствуют и остальные цели, что обусловлено самой сутью данного типа философско-исторического мышления.

В классической философии истории присутствовали все те формы философско-исторической рефлексии, которые в дальнейшем представляли в обособленном виде. Классические философско-исторические концепции включали, соответственно, не только концептуализации исторического процесса, но и обоснования возможности таких концептуализаций, а также элементы методологической рефлексии научно-историографического исследования. Разумеется, классические философско-исторические построения содержат и размышления о значении истории для человека, его места и роли в ней.

Следует подчеркнуть, что уже непосредственный постклассический период демонстрирует весьма разнообразные философские подходы к исследованию и осмыслению исторической реальности, а также к проблематике исторического познания. В этот период оформляются различные формы так называемой критики философии истории, соотносившейся с ее классическими образцами. Многие критики философии истории в ее классических формах считали, что эти формы исчерпывают возможности философии истории как таковой. Вместе с тем критика философии истории образовывала лишь компонент, пусть и весьма значимый, постклассического периода. Это верно даже в отношении десятилетий, непосредственно следовавших за гегелевской теорией. Прежде всего следует указать на разнообразные способы философского

рассмотрения исторической жизни, а также исследования форм исторического сознания, знания и познания.

Первая треть XX в. отмечена появлением новых субстанциальных построений, таких как философско-исторические учения О. Шпенглера, а позднее А. Тойнби, которые вызвали очень большой резонанс. В последующем по существу не было попыток создать единую концептуальную картину всемирной истории. Философско-историческая мысль осознала всю проблематичность оперирования сущностями, которые традиционно полагались в качестве крупномасштабных субъектов истории, воспринимавшихся также и как носители исторического смысла («дух народа», «нация», «государство», «объективные закономерности истории» и т.п.). Общим стало и представление о невозможности универсального телеологического детерминизма. Поэтому стала сомнительной тематизация какого-либо будущего или тем более окончательного исторического состояния, которое необходимо должно наступить и способно поэтому объяснить прошлое и настоящее через их движение к этому состоянию. Некоторые функции субстанциальной философии истории, в первую очередь те, что были традиционно связаны с установлением некоего общего «диагноза эпохи», перешли к другим сферам знания, прежде всего к теоретической социологии. Эту ситуацию можно рассматривать как известное завершение процесса перехода ряда функций философии истории к социальным и гуманитарным наукам, который начался еще в XIX в.

В XIX в. начала формироваться и завоевывать признание философия истории второго вида. В работах И. Дройзена, в программе «Критики исторического разума» В. Дильтея, в исследованиях по логике исторического познания В. Виндельбанда и Г. Риккерта, в дискуссиях по проблемам историзма, в анализах природы исторического познания Б. Кроче, Р. Коллингвуда и др. была заложена и развита традиция критической философии истории. В 1940–1950-е годы к исследованию природы исторического знания подключился целый ряд философов, принадлежащих к аналитической традиции (К. Гемпель, М. Мандельбаум, И. Берлин, А. Данто, У. Дрей, М. Уайт и др.). Эта философия истории стремилась ответить на следующий круг вопросов. В чем состоит специфика исторического знания, каковы его связи с донаучным историческим сознанием, со смежными социальными и гуманитарными науками? Каково соотношение понимания и объяснения в истории? Приме-

няют ли историки общие с другими науками схемы объяснения, или же есть специфические формы исторического объяснения? Каково значение ценностных суждений в историческом познании и как наличие таких суждений соотносится с объективностью исторического знания? Существует ли теоретический уровень исторического знания, или историческая наука ограничивается только описаниями фактов и событий? Как строится историческое описание (нарратив)? Можно ли считать, что нарратив заключает в себе определенную логику понимания и объяснения?

В конце XX – начале XXI в. западная философия истории в ее материальной разновидности предстает как совокупность философских концептуализаций, связанных с различными, отчасти разрозненными проблемными комплексами. Это исследования истории философии истории, среди которых особое место занимают те, что ориентированы на оценку судеб и теоретического потенциала классического образца философско-исторической мысли в нынешних условиях. Предпринимаются попытки философского постижения исторической реальности в ином или ограниченном по сравнению с классическими образцами формате: исследования различных «временных слоев» истории; изучение в философско-исторической перспективе историко-трансформационного потенциала техники; сопоставление понятий «глобализация» и «всемирная история»; различные концептуализации «конца истории». Философско-исторический характер по существу носят некоторые общие социально-научные концептуализации «модерна» и «постмодерна». Философско-историческая проблематика «человек и история» предстает в основном в форме исследований исторической идентичности, индивидуальной и групповой, а также в форме анализа и критики постмодернистского тезиса о «конце субъекта» в его приложении к истории.

Философское изучение условий и возможностей исторического познания в конце XX – начале XXI в., как и прежде, выступает в двух основных разновидностях. Европейско-континентальная философия истории эпистемологического типа реализуется в продолжающейся дискуссии между философско-трансцендентальными, герменевтическими и аналитическими подходами. Аналитическая философия истории (другая разновидность) разрабатывает традиционную для нее тематику: природа исторического факта; объяснение и понимание; ценностные моменты в историческом познании. Определенным приоритетом в настоящее время обладает



проблематика исторического нарратива, что связано с использованием новых теоретических разработок из других областей аналитической философии, в частности проблематики фикционалистского дискурса.

В настоящее время наряду с традиционными центрами (Европа и США) философско-историческая проблематика активно разрабатывается в Латинской Америке, прежде всего в Аргентине.

Следует обратить внимание на то, что в настоящее время широко распространено мнение о том, что философия истории принадлежит прошлому, причем безвозвратно. Такое мнение проистекает главным образом из отождествления философско-исторической мысли с классической философией истории, представляющей собой так называемую материальную, или субстанциальную философию истории с ее концептуализацией истории как единого исторического процесса, имеющего объективно постижимые причины и структуру, а также определенную направленность телеологического характера.

Вместе с тем общепризнанно, что в настоящее время философию истории нельзя отождествлять только с классическим философско-историческим проектом. Философия истории сегодня – это не четко очерченный канон признанных концептуализаций и понятий. Ее нельзя также считать выражением какого-нибудь единого исторического мировоззрения или идеологии.

\* \* \*

Структура данной работы скоррелирована с основными проблемными комплексами новейшей философии истории.

В первом параграфе рассматриваются работы, специально посвященные изучению исторического пути философии истории. Эти работы анализируются в определенной перспективе – прежде всего внимание уделяется метатеоретическим компонентам, т.е. тем компонентам, в которых представлены рассуждения о природе, функциях, потенциале философии истории как формы философского мышления.

Во втором параграфе мы подвергнем анализу попытки философской концептуализации исторической реальности.

В третьем параграфе объектом рассмотрения станут различные формы современного философского постижения и осмысления отношения человека к истории.

Философская рефлексия относительно эксплицированного когнитивного отношения к истории, в первую очередь в академической историографии, станет объектом рассмотрения в заключительном четвертом параграфе нашей работы.

## **§ 1. История философии истории: Метатеоретическая перспектива**

Рассмотрение современной западной философско-исторической мысли мы начинаем с работ, специально концентрирующихся на исследовании истории философии истории. Западная философия истории проделала свой путь, по длительности практически совпадающий с историческим существованием того, что называют западной философией. Это путь от классической античной философии до наших дней. Соответственно историческое членение западной философии истории во многом совпадает с принятым членением истории западной философии вообще.

Мы оставляем вне нашего рассмотрения в общем немногочисленные исследования истории философии истории до Нового времени. Внимание будет сосредоточено в первую очередь на работах, в которых объектом изучения является философия истории раннего Нового времени; философия истории эпохи Просвещения; классическая философия истории, под которой в настоящее время обычно понимаются философско-исторические построения Гегеля или совместно Гегеля и Маркса; наконец, история философии истории в двадцатом столетии.

Некоторые этапы истории философии истории будут представлены в виде экспозиции отдельных концепций. Такие концепции либо резюмируют существующие позиции, либо предлагают какой-то новаторский подход. Другие этапы будут представлены в виде общей реконструкции совокупности работ, посвященных исследованию соответствующих этапов исторического пути философии истории. Разумеется, используется, как увидит читатель, и комбинированный подход.

Так, начальный период философии истории Нового времени репрезентативно, т.е. с учетом существующих подходов к этому сегменту истории философии истории представлен в книге Эмиля Ангерна «Философия истории» (27).

Как ориентир для экспозиции «проблемы и притязания нововременной философии истории» Э. Ангерн использует понятие «разум в истории». «Вопрос о разуме в истории образует дугу от начального момента нововременной философии истории к ее завершению у Гегеля и Маркса» (27, с. 58). «Разум в истории» может пониматься двояко: как «разум истории» и как «история (историчность) разума». Первое обозначает философско-исторические проекты от раннего Нового времени до Гегеля. А в послегегелевском историзме историчность разума становится первостепенной темой.

В соответствии с общим подходом Э. Ангерна программное устремление философии истории состоит в постижении разума в истории. Философия истории существует, если историю можно постичь и рационально реконструировать, если можно обнаружить в ней разум. Философия истории вступает в кризис, если ускользает разумность и постижимость.

Сопоставляя философию истории Нового времени с предшествующей, Э. Ангерн отмечает, что при обращении к нововременным авторам становится видно, что речь идет не просто о новых определениях исторического. Вопрос об истории перемещается в другую плоскость, ставится в другой форме. Кроме того, до тех пор не ставился самостоятельный вопрос о том, может ли история быть доступной теоретическому рассмотрению. Выдвинуть теоретико-познавательный вопрос о постижимости исторического мира в центр внимания означает совершить «рефлексивный шаг» за пределы сугубо предметно-тематической ориентации.

Действительно, подходы к обоснованию, к методологическому самоутверждению исторического знания мы обнаруживаем не только в XIX в., как принято считать. И на предшествующих ей стадиях были созданы заделы для саморефлексии и обоснования социальных и гуманитарных наук. По этой причине соответствующие рассуждения Э. Ангерна представляются весьма значимыми. Он выделяет три этапа в таком обосновании: 1) программа обоснования рациональной постижимости человеческого мира в горизонте политики, опирающейся на естественное право; 2) сочетание естественно-правового политического подхода и исторического подхода (рассмотрения); 3) проект подлинно философско-исторической теории – как методической, так и содержательной.

Т. Гоббс первым решительно претендует на истинное и достоверное познание человеческо-исторического мира. В философии Гоббса открытое принятие программы нововременной науки обра-

зует первый шаг к обоснованию науки о человеке. В дальнейшем будет крепнуть вера в способность человеческого разума постичь и рационально преобразовать исторический мир.

Т. Гоббс утверждает притязание политического на рациональность. В Новое время естественное право призвано служить основой легитимности государственного господства. Государство уже не воспринимается как данное по природе (как в античной философии), – это созданное человеком искусственное образование. У Т. Гоббса, Дж. Локка и Ж.-Ж. Руссо заключение договора предстает как важнейший качественный шаг, посредством которого преодолевается природное состояние с его злом и создается *status civilis*. Этот акт основания государства возникает из нужды, однако осуществляется посредством разума и свободы.

Такое естественно-правовое обоснование, соотносящееся с субъектными правами индивидов (на жизнь, свободу, счастье) и их разумом, означает одновременно новое теоретическое постижение предмета. Постичь человеческий мир значит постичь регулирующие его законы и нормы, внутреннюю связь, наконец, разумность. Таков идеал разумного постижения человеческого мира.

Здесь мы имеем дело с двумя связанными и в то же время независимыми подходами к новому обоснованию политико-научного знания. «Обе стороны – методическая научно-теоретическая рефлексия и политико-практическая рефлексия – будут сохранять свое определяющее значение при разработке нововременной философии истории» (27, с. 61).

Концепция Локка, во многих отношениях аналогичная концепции Гоббса, усиливает исторический компонент. Полностью аисторично сконструированное естественное состояние членится у Локка на два крупных исторических периода. В еще более дифференцированном виде предстает история возникновения цивилизации у Руссо. Руссо не ограничивается рассмотрением предпосылок образования государства, он интегрирует их в более широкую перспективу.

Руссо занимает промежуточную позицию между Гоббсом и Вико, сочетая естественно-правовой и исторический подходы. Это позиция между сосредоточением на разумности политического устройства и рациональной постижимостью истории.

И в содержательном, и в методическом плане «Новая наука» Вико может рассматриваться, по мнению Э. Ангерна, как первый шаг в оформлении классической философии истории. Это,

во-первых, попытка создания истории происхождения и всеобщей истории; во-вторых, это разработка определяющих факторов и содержания истории (форм культуры, институтов); в-третьих, это методологическая рефлексия, ставящая в ранее не практиковавшемся виде вопрос о познаваемости истории.

Научное рассмотрение истории призвано дать одновременно и «доказательство Провидения как исторического факта» и сделать видимым смысл происходящего, который реализуется независимо от намерений индивидов. Это классический мотив теодицеи, каким он встретится у Канта и Гегеля. Они выдвинули его в центр не в последнюю очередь из практических соображений, как вклад в примирение с миром и как основание мотивации исторического действия. У Вико же этот мотив связан полностью, как считает Э. Ангерн, с теологическим обоснованием «вечной благодати Божьей».

Вместе с тем «Новая наука» решительным образом отделяется от теолого-исторического подхода. История – это не сфера божественного правления. Строгая закономерность – в соответствии с которой вещи протекали, протекают и будут протекать – образует неодолимую рамку даже для божественного управления и противостоит священной истории с ее одноразовостью, которая не согласуется с учением о возвращении. И в методическом плане концепция Вико отделяется от теологии. Историческое познание осуществляется во взаимодействии «философских» и «филологических» доказательств, априорного конструирования и эмпирического исследования. Вико открывает сферу, в которой будет двигаться классическая философия истории, базирующаяся на историческом знании.

Философско-исторические воззрения Вико привлекают к себе большее внимание в последние десятилетия, чем философско-исторические воззрения других мыслителей той эпохи. Интерпретация Э. Ангерна учитывает различные точки зрения, в том числе те, что относятся к самой сложной проблеме в исследовании творчества Вико – характера и роли теолого-исторических элементов в его философско-исторической теории.

В плане общей оценки рассмотренного сегмента исторической концепции Э. Ангерна следует, на наш взгляд, указать прежде всего на то, что его разработки позволяют сделать весьма важный вывод о том, что в известной мере параллельно методическому основоположению нововременной философии истории наблюдается изменение содержательных образов и способов интерпретации. Ес-

ли свести их к общему знаменателю, то речь идет об оформлении просветительского оптимизма, связанного с верой в прогресс.

Философия истории эпохи Просвещения занимает особое место в истории европейской философии истории в силу нескольких причин. Во-первых, именно в эту эпоху она в полной мере становится секулярной философской теорией всеобщей истории. Соответственно с этого периода можно говорить об оформлении собственно философии истории как о постхристианской философии истории. Во-вторых, философия истории начинает соотноситься с всеобщей историей как взаимосвязанной историей всего человечества. Наконец, значение философско-исторических построений эпохи Просвещения заключается в том, что они предстают как важнейший сегмент идеологии модерна. Именно в таком качестве философия истории эпохи Просвещения чаще всего предстает в современных философских, социально-научных и идеологических дебатах.

Попытаемся, прежде всего, представить кратко идейный каркас философско-исторических воззрений Просвещения и в динамике, и в виде основных теоретических посылок.

Работа Вольтера «Философия истории» (представляющая собой введение к «Очерку о нравах и духе наций») демонстрирует существенные моменты подлинно философского рассмотрения истории, отделяющего себя от эмпирии, мифа и религии. Рассмотрение истории, опирающееся на естественный разум, образует исток философской интерпретации истории, означающей освобождение от господства теологии истории. Намерение видеть историю через философскую призму означает конструирование рациональной истории. Существенным в истории является то, что существенно для нее и движет ее дальше. Идеал разума формулируется как норма природы, как естественный закон и право, как естественная мораль и естественная религия.

И все же – в этом сходятся многие исследователи – у Вольтера нет собственно конструкции всемирной истории в соответствии с планом разума, нет и систематического рассмотрения возможности исторического знания.

Еще до того как появилось обозначение «философия истории» у Вольтера, А.Р.Ж. Тюрго обратился к вопросу о том, что такое история в глазах философа. От традиционной концентрации на политике он смещает интерес к истории цивилизации, науки, другим измерениям истории. Акцент делается на рассмотрении того,

как совершенствуется человеческий дух в различных сферах. Все это означает выдвигание новой проблематики социальной философии и философии истории. Свет разума изливается на все, но особенно это заметно в сфере искусств и познания, а это изгоняет тени невежества, предрассудков и предрассудков и предрассудков.

Произведение А. Кондорсе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» является главнейшим документом оптимистической теории истории в Просвещении. Здесь идея прогресса получает наиболее полное воплощение. В этом вопросе у исследователей истории философии истории практически нет разногласий.

Идея прогресса станет ядром классической философии истории, а позднее – предметом философских, социально-научных дискуссий и идеологических споров. Эта идея содержит целый ряд элементов. Прежде всего, это базисный тезис о том, что протекание истории в целом есть продвижение вперед. Наряду с этим базисным тезисом элементами идеи прогресса являются посылки о *необратимости* прогресса, о его *необходимости* и *закономерности*.

Несомненно, прогрессистская философско-историческая модель ставит серьезные проблемы, главными из которых представляются эмпирическая подтверждаемость и рациональная обоснованность нормативных постулатов.

В связи с Просвещением можно говорить о новом отношении человека к миру и к истории. Можно говорить о том, что в этом проявляются определенные аспекты самоутверждения человека как субъекта исторической жизни. В них находит выражение вера в силу человеческого разума. Эта вера, увязывавшаяся прежде со сферой познания и использования метода, переносится на практическое отношение к истории.

Иоганн Робек в книгах «Теория прогресса Просвещения» (46) и «Техника – культура – история. Реабилитация философии истории» (47) увязывает начало европейской философии истории с эпохой Просвещения, с французской, английской и немецкой исторической мыслью второй половины XVIII в. Просветительская идея всеобщей истории вовсе не была столь универсалистской, униформной или тоталитарной, как ей это приписывается. Просветители не исходили ни из абстрактного единства человечества, ни из идеи об истории как субъекте. Под всеобщей историей английские, французские и немецкие мыслители понимали *конкретный процесс* универсализации в сфере мировой торговли, глобального транс-

портного сообщения и связи, а также универсализацию научного исследования. Именно этот еще только начавшийся процесс показал реальную возможность всемирной истории.

Содержанием просветительской философии истории было возникновение модерна и процесс модернизации. Она исходила из опыта ускорившегося и направленного социального изменения, означавшего прирост научного знания, увеличение технического потенциала и хозяйственного богатства, а также преодоление пространственных и социальных границ. Процесс цивилизации в сферах науки, техники и экономики образовывал и основу идеи прогресса. С этой идеей увязывалась оценка предыдущей истории, понимание настоящего и надежды на будущее. Философия XVIII в. поэтому ближе нам, чем философии истории девятнадцатого столетия с его идеями национального государства и народного духа.

В философии истории Просвещения тематическим ядром был процесс научно-технической и экономической цивилизации. В ходе этого процесса оформилось сознание «исторического времени», связанного уже с произведенными людьми артефактами, а не с природными циклами, и получающего благодаря этому свою динамику. Этот опыт нашел отражение как у приверженцев прогресса, таких как Смит, Тюрго и Кондорсе, так и у его критиков, прежде всего у Руссо.

В то же время И. Робек подчеркивает, что в философии истории французского и английского Просвещения социальные отношения ни в коем случае не редуцируются к экономическим отношениям. Напротив, в технике и экономике ищут возможности, способные привести к желательным правовым, государственным и социальным формам. В особенности разделение труда рассматривается как та институциональная форма социальности, которая являет синтез техники и общества и содержит по меньшей мере потенциал общественного сотрудничества. «В любом случае техника и экономика представляют собой не более, но и не менее чем условия возможности правовых и моральных улучшений или, выражаясь более патетично, для желаемой гуманизации общества» (47, с. 77–78), – заключает И. Робек.

И. Робек отвергает обвинение в адрес просветителей в том, что они «наивно» подходили к своему предмету, не обращаясь к методологической рефлексии. Они соблюдали требование удостоверения исторических источников. Кроме того, в соответствии с просветительским понятием философии они стремились в первую



очередь к установлению причин исторических изменений. В свое каузальное объяснение философы-просветители включали и социально-научное знание, прежде всего политэкономическое.

Эта тематика, справедливо отмечает И. Робек, не утратила своей актуальности вплоть до сегодняшнего дня. Контроль над техническим изменением с его желательными и нежелательными последствиями становится лишь настоятельнее. Остается неотвратимым вопрос об историческом измерении технической цивилизации. Этот вопрос неотвратим независимо от отношения к ведущей идее «прогресса». В этом есть сходство с ситуацией эпохи Просвещения, особенно у ее более поздних представителей.

Как мы видим, в видении И. Робек философии истории эпохи Просвещения отчетливо присутствует и метатеоретический элемент. Этот элемент проявляется, если говорить кратко, оценить философию истории эпохи Просвещения с позиций современной проблемной ситуации в этой сфере философской мысли.

В еще более акцентированной форме такое стремление демонстрирует Конча Ролдán, ставя уже в самом названии своей работы примечательный вопрос «Что остается от философии истории Просвещения?» (48). Отметим, что К. Ролдán принадлежит к числу тех, кто не ограничивает эпоху Просвещения восемнадцатым столетием и считает, что оно оформляется в конце семнадцатого. К. Ролдán констатирует, прежде всего, что философия истории как «способ рефлексивного и критического мышления» есть продукт Просвещения, освободившего философский разум от пут теологической традиции.

К. Ролдán ставит задачу «нового прочтения» философии истории эпохи Просвещения как условия обсуждения вопроса о «самой возможности философии истории». Более того, речь идет о «реабилитации философии истории», даже о «новой философии истории»<sup>1</sup>.

Такое новое прочтение ориентировано на выявление тех моментов в произведениях философов эпохи Просвещения, которые не образуют «восторжествовавшую линию» в философии истории эпохи Просвещения в том числе и потому, что оказались неучтенными в классической философии истории.

---

<sup>1</sup> К. Ролдán использует здесь известное выражение «новая философия истории», которое принадлежит Ф.Р. Анкерсмит.

Так, философская рефлексия относительно истории в просветительской мысли, которая стала в дальнейшем господствующей, центрируется вокруг четырех фундаментальных теорем: рациональность, телеология, континуумность и прогресс. Эти понятия в своей совокупности выражают новую идею человечества, в соответствии с которой люди предстают как автономные творцы своей собственной истории. Ролдán подчеркивает, что «господствующая линия классической философии истории» была лишь продуктом определенной интерпретации философско-исторической мысли эпохи Просвещения.

«Новая концепция философии истории» должна базироваться прежде всего на этической установке. Такая этическая ориентация противопоставляется ориентации на простое повествование о случившемся в истории. Речь идет об использовании тех элементов философско-исторической мысли, которые принадлежат «другой», не «восторжествовавшей линии» этой мысли.

В содержательном плане соответствующие рассуждения К. Ролдán можно резюмировать как соединение элементов «рациональной автономии» индивидов с признанием элементов контингентности, подвижной изменчивости и толерантности. Такая ориентация позволит философии истории не только продуктивно обращаться к анализу прошлого и настоящего, но и признавать открытость будущего.

Отметим в завершение рассмотрения, что устойчивый современный интерес к философии истории Просвещения обусловлен в конечном счете сохраняющейся актуальностью целого ряда ее фундаментальных идейно-теоретических и идеологических установок. В особенной мере это относится к интерпретации таких установок в качестве стержня «идеологии модерна». В сугубо историческом плане философия истории эпохи Просвещения по-прежнему рассматривается главным образом как предшественница классической философии истории.

В общем виде можно утверждать, что соотнесение с классической философией истории и сегодня является фактически неотъемлемым компонентом всякой формы разработки философско-исторической проблематики. Под классикой философско-исторической мысли чаще всего понимают соответствующие компоненты теорий Г. Гегеля и К. Маркса или даже творчество этих мыслителей в целом. Нередко философско-исторические построения Гегеля и Маркса сводятся в некий единый образец материальной фило-

софско-исторической теории. А в сочетании с определенными компонентами философии эпохи Просвещения указанные построения представляются как какой-то канон философии истории.

Отметим, что такой подход не является чем-то новым. Определенную новизну содержит перспектива, в которой классическая философия истории (в сочетании, как уже отмечалось, с просветительской) предстает как философия, фактически выполнявшая функции «первой философии» в западной философии своей эпохи.

Наиболее полное обоснование такая перспектива получает в работе Ганса Михаэля Баумгартнера «Философия истории после конца философии истории» (29), которая посвящена «ситуации философии истории в прошлом». Г.М. Баумгартнер стремится представить философию истории в качестве исторического образования, стремится рассмотреть «историческое развитие философии истории», которое привело ее к положению фундаментальной философской дисциплины, «основной философской перспективы» в определенную историческую эпоху. Исторический путь философии истории включил в себя затем ее падение и ее «нейтрализацию» как философской дисциплины. И у Г.М. Баумгартнера изображение исторического движения философии истории призвано служить целям характеристики ее положения в настоящее время – «после конца философии истории». Рассмотрение исторического пути философии истории ориентировано на более точное определение того, что следует понимать под философией истории «после конца философии истории».

Великое время философии истории – это философия эпохи Просвещения и пришедших вслед за ней философий. Г.М. Баумгартнер предлагает свою реконструкцию условий временного возвышения философии истории до статуса «исполняющей обязанности фундаментальной философии».

Во все эпохи, когда господствующая картина мира претерпевает потрясения вследствие того, что утрачивают действенность базовые смысловые посылки, появляется замена, способная возместить и компенсировать такую утрату. В ситуации когда ни всемогущий Бог, ни порядок природы уже не служат в качестве «основывающего горизонта» и смысловой опоры, произвольно начинается поиск замены или субститута. В эпоху Просвещения и последовавшую за ней эпоху такой заменой стала «история», поскольку именно тогда человек стал воспринимать себя как существо автономное и даже абсолютное. «История становится, – ут-

верждает Г.М. Баумгартнер, – ведущим понятием, которое в состоянии занять место как божественного космоса, так и абсолютно-го Бога. Поскольку история занимает это место, она становится новым символом спасения человечества» (29, с. 167).

История способна выполнять подобную функцию, если утверждается господство разума в истории, утверждается историческое развитие разума, приводящее к реализации целей человечества, достижению им совершенства. Философия истории в эпоху, о которой идет речь, представляла историческое развитие именно таким образом, что и обусловило ее положение фундаментальной философской дисциплины, преобладающей над всеми остальными философскими дисциплинами.

Работа Г.М. Баумгартнера содержит и оценку непосредственно постклассического этапа, поскольку он указывает основные причины падения философии истории, ставшей на какой-то период времени главной философской дисциплиной. Первой причиной является «растворение» субстанциалистской философии разума, представленной в немецком идеализме. Это означало конец метафизической философии истории, ориентированной на разум и его реализацию в истории. Вторую причину Г.М. Баумгартнер видит в обескураживающем опыте Французской революции, поскольку история предстала как нечто двусмысленное именно в тот момент, когда казалось, что человек овладел ею. Третья причина – расцвет эмпирико-исторических и гуманитарных наук. Для этих наук история продолжает быть всеохватывающей реальностью, однако постичь ее нельзя посредством саморефлексии разума. Наконец, в качестве четвертой причины Баумгартнер указывает возвращение «идеи природы» в XIX в., причем такой, в соответствии с которой космос предстает как нечто бесконечное. Бог объявляется умершим. Утверждается «метафизика эволюции», что означает конец истории в прежнем понимании.

В результате падения философии истории как некогда главной философской дисциплины она превращается в одну из многочисленных философских дисциплин, занимающихся конкретными сферами сущего. Это означает «нейтрализацию» философии истории в смысле резкого ограничения правомерности ее притязаний.

«Падение» философии истории, о котором говорит Г.М. Баумгартнер, приходится на послегегелевский и послемарксовый период философии истории. Этот период характеризуется многообразием подходов к теоретическому изучению и осмысле-

нию истории. Теоретический ландшафт постклассической философии истории носит плюралистический характер.

В плане истории идей философия истории после Гегеля и Маркса ознаменована утратой доверия к масштабным философско-историческим конструкциям. Философская рефлексия в этой сфере носит преимущественно характер критики гегелевской философии истории. Философия истории после Гегеля предстает, прежде всего, в виде критики Гегеля, понимающей себя как критика философии истории как таковой. В плане реальной истории решающее значение имел опыт утраты исторической преемственности после Французской революции и угасание веры в прогресс.

В результате появляется сомнение в систематизируемости и единстве истории. Проблемой становится и восприятие истории как единого всеохватывающего процесса. Все это предстает в лучшем случае как нечто гипотетическое.

Критика в адрес философии истории направлена против такой теории истории, которая носит универалистский, априорный, необходимый и обосновывающий прогресс в истории характер. Воплощение такой теории истории критика философии истории видят в философии «немецкого идеализма», особенно в философии Гегеля.

Хотя уже после Гегеля интерес к философии истории материального типа стал спадать, первая половина XX в. отмечена появлением новых крупных субстанциальных построений, причем философско-исторические учения О. Шпенглера и А. Тойнби вызвали очень большой резонанс. В целом же, как свидетельствует опыт, время подобных всеохватывающих философий истории ушло, и в последующем, по существу, не было попыток создать единую концептуальную картину всемирной истории.

Философско-историческая мысль осознала всю проблематичность оперирования сущностями, которые традиционно полагались в качестве крупномасштабных субъектов истории, воспринимавшихся также и как носители исторического смысла («дух народа», «нация», «государство» и т.п.). Общим стало и представление о невозможности универсального телеологического детерминизма. Поэтому стала сомнительной тематизация какого-либо будущего или тем более окончательного исторического состояния, которое необходимо должно наступить и способно поэтому объяснить прошлое и настоящее через их движение к этому состоянию.

Выше был представлен исторический путь западной философии истории, как его можно реконструировать на основе современных работ, посвященных исследованию этого пути. И рассмотренные работы, и осуществленная на их основе реконструкция построены в основном в соответствии с хронологическим подходом. Хронологический подход может сочетаться с типологическим. Типологизация обладает тем преимуществом, что создает лучшие условия для выявления специфики основных форм философско-исторической мысли. Иными словами, типологизация способна решать не только собственно исследовательские задачи в отношении истории философии истории, но и метатеоретические задачи, связанные с определением характера и возможностей философско-исторического мышления как особого вида философского постижения мира.

В этом плане заметное место в современной литературе заняла работа Гертты Нагл-Досекал «Возможна ли сегодня философия истории?» (42). Она увязывает понятие «философия истории» с первоначальным проектом, в соответствии с которым философия истории представляет собой толкование исторического развития как целого. При этом Г. Нагл-Досекал с самого начала задается вопросом о том, не стала ли «философия истории» чистым понятием истории философии, соответственно задается вопросом о том, не следует ли считать, что первоначальный проект потерпел неудачу. Этот вопрос сопрягается и с другим: «Не может ли дело обстоять таким образом, что убежденность относительно окончательной исчерпанности философии истории представляет собой ложную оценку?» (42, с. 18).

Рассматривая историю философии через призму знаменитого тезиса Одо Маркварда о «ступенях умаления» философии истории, Г. Нагл-Досекал выделяет ряд таких «ступеней умаления».

Первая ступень, фактически исходящая из концепции Гердера, принимает форму утверждений о том, что объектом толкования должна быть не история человечества в целом, а те или иные менее крупные образования, такие как эпохи, народы, культуры. Всеобъемлющие связи можно устанавливать лишь во вторую очередь. Разновидностью такого подхода можно считать, по мнению Г. Нагл-Досекал, попытки толковать развитие народов и культур с помощью модели организмов.

Еще одна разновидность подхода, концентрирующегося на отдельных эпохах и культурах, связана с формированием научного

самопонимания историографии. Речь шла о том, чтобы показать внутреннее единство эпох, соответственно культур. Следовало показать, что кажущиеся различными, далеко отстоящими друг от друга жизненные сферы в каждый период связаны каким-то общим принципом. В. Дильтей показал, что «объективный дух» представляет собой ориентир подобного понимания истории. «Объективации» указывают на общее внутреннее содержание эпохи, проявляющееся таким образом. Понятие «понимание» выдвигается в центр теории науки.

Вторая ступень также возникла довольно рано, связана в своем возникновении с творчеством О. Конта. Ее воздействие длится до настоящего момента. Прогресс в истории предстает как закономерный. Французский позитивизм заменяет «философию истории» на «науку истории».

Третья ступень. Оба указанных направления мысли (первая и вторая ступени) обращаются к тематике, которая у других авторов станет самостоятельной. Это вопрос о специфическом способе мышления, который делает возможным историческое знание. По И. Дройзену, временные потоки прошлого становятся «историей» лишь посредством того, что при обращенном вспять рассмотрении они организуются заново. На вопрос о принципах, направляющих такое постижение, И. Дройзен отвечает с помощью категории «значения». То, как мы оцениваем наше настоящее, определяет и наш подход к прошлому.

Подобное толкование условий возможности исторического знания получило в полной мере трансцендентал-философскую форму, когда неокантианцы начали исследовать те схемы мышления, которые подчиняют прошлое и обеспечивают конституирование истории.

При этом происходит терминологическое изменение. Как Г. Рикерт, так и Г. Зиммель используют выражение «философия истории» применительно к теории исторического познания, а не к теории прогрессивного движения человечества. Подход неокантианцев к философии истории как к теоретико-познавательной тематике препятствовал, вместе с тем, тому пониманию истории, которое предложил Кант в рамках своей практической философии.

Четвертая ступень. Наряду с эпистемологическим, соответственно научно-теоретическим переформулированием понятия «философия истории» для дебатов в XX в. особенно примечательно то, что смещается акцент критики прогресса. Философско-

историческая мысль в традиции Просвещения подвергается оценке с точки зрения ее воплощения в практику.

Философия истории критикуется за то, что служит интересам самовознесения, надления себя мощью, что находит выражение в различных формах технического вмешательства и стратегий господства. У М. Хайдеггера эта проблематика есть следствие забвения бытия, которым отмечено вообще все развитие Запада. В противовес этому надлежит показать ситуационную расположенность субъекта. Тема истории увязывается, точнее включается в область анализа свершения человеческой экзистенции. Опираясь на Э. Гуссерля, М. Хайдеггер характеризует человека через временность, проявляющуюся в том, что человек знает о своем происхождении, проецирует себя в будущее и предвосхищает свою смерть. На этой основе он разрабатывает свою концепцию «историчности». Это понятие, впервые появившееся в переписке В. Дильтея с Йорком фон Вартенбургом, получает новое определение, сопряженное с онтологией здесь-бытия. Место философии истории занимает «фундаментальная онтология историчности».

К этой же ступени относится философия Ж.-Ф. Лиотара, которую можно рассматривать как «полемику против философии истории». Философия истории носит, по Лиотару, форму легитимирующего повествования, которое может служить и инстанцией оправдания принуждения со стороны тех, кто пользуется повествованием.

Идея прогресса с ее потенциалом подавления может нести угрозу многообразию жизненных форм. Речь идет об опасности гомогенизации во имя прогресса. Лиотар противопоставляет такой угрозе требование свободной игры различий. В этом плане отвержение философии истории Лиотаром можно объяснить тем, что она обеспечивает теоретические предпосылки целого ряда неприемлемых социальных устремлений и целеполаганий современности.

Программа признания различных идентичностей – этнических, религиозных, культурных – выходит за пределы постмодернистской философии, имеет отношение и к сегодняшним дискуссиям относительно либерализма, поскольку несет в себе отрицание «абстрактного индивидуализма», который, как считается, присущ традиции либеральной мысли. Эта программа имеет отношение и к противостоящим либерализму коммунитаристским проектам, кото-



рые выдвигают на передний план существующее положение человека в обществе.

Критика Лиотаром философии истории связана и с тем, что он отождествляет ее с провозглашаемым современным эгалитаризмом. И эта критика согласуется с различными современными вариантами «мысли, утверждающей различие». Она служит теоретической основой стремления к преодолению тенденции к нивелировке людей, проявляющейся во многих сферах социальной жизни. «А когда Лиотар заявляет, что проект эмансипации утратил убедительность, то это приветствуется как окончательное прощание с проектом «философия истории»» (42, с. 17).

Представители критической теории, постструктуралистской философии и традиции аналитической философии согласно возводят кризисы современности к философско-историческим концепциям, ставшим руководством к практическому действию, отмечает Г. Нагл-Досекал.

Здесь сохраняется обвинение в том, что прошлое искажается под знаком прогресса, однако в сопоставлении с прежними обвинениями, как, скажем, у Гердера, фон обвинения меняется. Таким фоном становится указание на конфликтный характер (а не внутреннее единство) эпох и культур, а также их структуры подавления.

Ответы на этот вопрос можно, по мнению Нагл-Досекал, искать в двух направлениях. Во-первых, следует проверить, действительно ли «образ врага», с которым сражаются, покрывает все варианты философии истории, связанные с Просвещением. Подобная проверка осуществляется на примере Канта. Во-вторых, следует подумать о том, что возражения против понятия прогресса (описанные ею выше) сами исходят из определенных предвосхищений лучшего будущего. И критики философии истории ориентируются на практику, сулящую лучшее будущее. А это обстоятельство побуждает задать вопрос о том, а не сообразуются ли и эти критики с какой-то формой прогресса. Соответственно, имеет смысл подумать о том, не имеем ли мы дело с определенной «формой умаления» и в случае, когда сталкиваемся с риторикой относительно исчезновения философии истории. (В данном конкретном случае мы имеем дело с «формой умаления», сопряженной с минималистским пониманием прогресса.) Г. Нагл-Досекал предлагает рассмотреть воззрения М. Хоркхаймера и Т. Адорно с целью выяснения, а не

содержат ли они определенную «нуклеарную философию истории», а если да, то какую.

Пятая ступень. И М. Фуко указывает на опасность неоправданной гомогенизации. Критика его, однако, фокусируется не на понятии прогресса, она направлена в адрес герменевтически ориентированной исторической науки. «Дух», понимание которого такое историческое исследование рассматривает как свою цель, Фуко считает просто проекцией, связанной со столь же предположительным единством мыслящего субъекта. Фуко нацеливается на изгнание духа из гуманитарных наук.

Ради такого целеполагания он разрабатывает альтернативный метод, обозначаемый им термином «археология». Унаследованный от прошлого материал не должен рассматриваться как «выражение» или «след» какого-то внутреннего мира, он представляет собой «памятник», а не «документ».

Таким образом, Г. Нагл-Досекал осуществляет реконструкцию практически всего пути западной философии истории начиная с Гердера. Использованный ею типологический подход не только позволяет по-новому взглянуть на целый ряд явлений прошлого философии истории, но и создает благоприятные возможности для метатеоретического рассмотрения природы философии истории материального типа.

Рассмотрение работ, посвященных исследованию исторического пути западной философии истории, преследовало две цели. Первая – экспозиция того видения этого пути, которое представлено в современном философско-историческом дискурсе. Вторая цель заключалась в демонстрации того, что общим и для специальных исторических работ, и для работ, где рассмотрение прошлого философии истории образует лишь определенный компонент или аспект, является отчетливо выраженная ориентация на метатеоретическую рефлексивность. Это значит, что практически всякое исследование истории философии истории стремится выявить специфику основных форм философско-исторической мысли. Метатеоретическая рефлексивность призвана также соотнести эти формы с современной социально-исторической, культурной и философской ситуацией. Такое соотнесение выступает как важнейшее средство характеристики современных философско-исторических концептуализаций, а также как средство определения потенциала философии истории в ее субстанциалистской форме в современных условиях.

## § 2. Материальная философия истории в современных условиях

При всем многообразии форм, в которых представляла в прошлом философия истории, при всех различиях в реконструкциях ее истории остается очевидным, что материальная философия истории – это философия, ориентированная на постижение исторической реальности, исторических процессов, а также на постижение отношений между человеком и исторической реальностью.

Исходя из этого мы вправе утверждать, что и в современной западной философии предпринимаются попытки, причем многообразные, такого постижения истории, а также отношения человека к истории, которые правомерно квалифицировать как относящиеся к материальной философии истории.

Подчеркнем, однако, что говорить о материальной философии истории применительно к современным условиям можно только при таком весьма общем ее понимании. Соответственно, неправомерно использовать ту или иную историческую форму материальной философии истории в качестве ее теоретического канона. Акцентировать это обстоятельство необходимо прежде всего потому, что слишком часто вопрос о правомерности и даже о самом существовании философии истории решается посредством сопоставления с классикой философии истории.

Вместе с тем правомерно, на наш взгляд, говорить об определенной преемственности между традиционной материальной философией истории и многими сегментами современного философско-исторического дискурса. Следует сразу же подчеркнуть, что речь идет только о проблемно-тематической преемственности, причем формального характера. Другими словами, философский интерес направлен на те же объекты, на исследование которых ориентировалась традиционная философия истории. При этом, однако, нельзя говорить о непосредственной или полной содержательной, эпистемологической или методологической преемственности. Кроме того, о преемственности можно вести речь только в отношении некоторых проблемно-тематических разработок. Аналитическому рассмотрению таких разработок, относящихся к философско-историческому дискурсу материального, или субстанциалистского формата, и посвящен данный раздел нашей работы.

И в настоящее время предпринимаются попытки философской концептуализации движения исторической реальности. Попы-

таемся определить основные особенности таких концептуализаций. Отметим, прежде всего, что они сосредоточиваются на характеристике современного социального состояния. Оно предстает в исторической перспективе, т.е. как состояние, являющееся продуктом исторического движения, соответственно имеющее измерения прошлого, настоящего и будущего. Поскольку в центре внимания находится диагноз современной эпохи, то правомерно ожидать, что материальная философия истории будет многообразно пересекаться с различными социальными науками, в первую очередь с теоретической социологией. Речь идет о тех случаях, когда социальные науки реализуют «интенцию целостности», как это происходит, например, при исследовании процессов глобализации.

В современных разработках философии истории материального образца можно, на наш взгляд, выделить в качестве основных три темы: современное историческое состояние как состояние научно-технической цивилизации в ее историческом становлении и историческом потенциале; современное историческое состояние как совокупность процессов глобализации; тема «конца истории».

### ***2.1. Современное историческое состояние как состояние научно-технической цивилизации***

При рассмотрении первой темы мы обратимся к концепциям Иоганна Робека и Паулы Сибилия. В этих концепциях наука и техника предстают в своем философско-историческом значении.

К числу несомненных достоинств философско-исторической концепции И. Робека, представленной в его книге «Техника – культура – история. Реабилитация философии истории» (47), можно отнести то, что во многих отношениях она строится через противопоставление критике философии истории, строится как контркритика аргументов, отрицающих саму возможность материальной философии истории в современных условиях. В содержательном плане концепция базируется на анализе научно-технического и экономического процессов от середины XVIII в. до настоящего времени, т.е. на анализе движения технико-экономической цивилизации. А «неисторичность» такой цивилизации образует, как известно, одну из главных основ тезисов о «конце истории» и «постистории». Эти тезисы в многообразных вариантах служат обоснованию исчерпанности и невозможности субстанциалистской философии истории.

Свою «критику критики философии истории» И. Робек квалифицирует как попытку «реабилитации философии истории». Подобная попытка должна заключаться не только в согласии с ее общепризнанными «остаточными функциями», но и в указании на те «мыслительные мотивы», неотделимые от философии истории, которые оказались преданы забвению. Одним словом, речь идет о проекте «спасающей критики».

Проект спасения философии истории у И. Робека преследует две цели. Первая заключается в систематической реконструкции просветительской философии истории как определенного базисного философско-исторического типа. (Мы рассмотрели этот сегмент концепции И. Робека в § 1 данной работы.) Вторая цель состоит в том, чтобы применить такую теорию к современности. Конкретно речь идет не о консервации определенной философской традиции, а о том, чтобы «продолжить и модифицировать просветительскую философию истории применительно к сегодняшней исторической ситуации» (47, с. 12). Речь идет при этом о «методически отрефлектированной и в то же время о материальной философии истории».

Следует сохранить, считает И. Робек, идею просветителей о том, что субъектом истории является человеческий род. Понятие человеческого рода должно постигаться как реализующаяся в череде поколений «связь воспроизводства» социально-исторической жизни. Человеческий род можно представить как некий единый субъект действия, если интенциональность человеческого действия понимается «нетелеологическим образом». Соответственно, род не следует представлять как субъект, который в состоянии планировать и осуществлять свою историю. Исторические процессы приводят к результатам, к которым никто не стремился. В истории пересекаются и накладываются друг на друга действия, которые всегда производят лишь случайные образования.

И. Робек претендует на разработку философии истории «среднего масштаба», поскольку концентрирует внимание на процессе индустриализации, не проводя при этом прямых параллелей с развитием других сфер жизни. Соответственно, его проект ограничивается историческим временем от середины XVIII в. до настоящего времени.

Оправдание своему подходу И. Робек видит не только в очевидной исторической важности процесса индустриализации, но и в том, что практически все критики философии истории в центр сво-

его интереса также ставят научно-технический и экономический процесс, техническую цивилизацию, причем при обсуждении этой проблематики критиками используются философско-исторические же формы мышления. Особенно наглядно это видно на примере критики идеи прогресса. Технический прогресс признается, причем как нечто самоочевидное, в качестве «направляющей линии» истории. И сторонники тезиса о «конце истории» также исходят из фактически философско-исторической оценки технического прогресса, поскольку в основе их позиции лежит посылка о том, что техническая цивилизация сама по себе не способна порождать «смысл жизни». В соответствии с такой критической позицией постистория – техническая цивилизация без культуры и, следовательно, без истории.

И. Робек выделяет три установки по отношению к прогрессу, в первую очередь техническому прогрессу. Первую установку разделяют все те позиции, начиная от Просвещения и до сегодняшнего дня, которые провозглашают утвердительное и позитивное отношение к «проекту модерна». Вторая установка – установка радикальной критики по отношению к цивилизации эпохи модерна. Совокупность соответствующих позиций образует «негативную философию истории». Третья установка проявляется в провозглашении «конца истории» и характеристике современной эпохи как «постистории». Указанные установки и объединяемые ими различные позиции определяются в конечном счете исходя из отношения к сфере труда и техники. Так, негативные установки проистекают из «критики техники».

Если негативизм в отношении прогресса и возможности позитивной философии истории «питается» критикой техники, то определена, как полагает И. Робек, та аргументативная сфера, в рамках которой можно осуществить систематическую реконструкцию позитивной философии истории. Соответственно путь к реабилитации философии истории, какой она представляется И. Робеку, лежит через демонстрацию позитивного исторического потенциала техники, прежде всего ее культурного потенциала.

Как мы видим, в трех установках философии по отношению к научно-техническому прогрессу философско-исторические позиции оказываются связанными с различными толкованиями техники. Фактически философия техники и философия истории взаимно обуславливают друг друга. Из определенного понимания техники

вытекает определенная философия истории, а философия истории дает то или иное толкование техники.

Основной теоретический ход И. Робека заключается в том, что необходимо эксплицировать *культурные измерения* технического действия. Орудия, машины и системы не только выполняют технические функции, но и открывают новые горизонты для определенного опыта пространства и времени, для познания мира и самопознания, а также для представлений о целях и ценностях. Подобная экспликация позволяет увидеть и историческое значение современной техники.

Одним из общих мест критики в адрес научно-технической цивилизации является мнение о том, что она вытесняет или даже разрушает старые культуры. А старые культуры могут, как утверждается, предложить людям старые смысловые ориентации и ценности в порядке компенсации за «утрату смысла» в современной цивилизации. И. Робек возражает, что подобные рассуждения оправданны только если считать, что техническая цивилизация не создает собственной культуры, что она аисторична. Вопреки таким воззрениям необходимо прояснить «культурное измерение» техники, выявить исторические потенции техники. Техника не только разрушает смыслы, но и открывает новые смысловые горизонты.

За критикой современной цивилизации и рассуждениями о «постистории» стоит убеждение в том, что техника по своей сути состоит лишь из средств и потому в принципе исключает целеполагание. Усилия людей могут быть направлены только на оптимизацию технических средств и процессов, а цели и смысл постоянного совершенствования техники не могут становиться предметом рефлексии. Соответственно техническая цивилизация не в состоянии порождать новые цели и исторические и культурные смыслы. Одним словом, техника и ее использование редуцируются к «инструментальному действию».

Однако техника – это не просто арсенал средств. Обхождение человека с орудиями, машинами и техническими системами представляет собой «техническое действие» как создание и использование артефактов, связанное с отношением между целями и средствами. Средства вообще непредставимы без целей, без целеполагания. А в определении целей участвуют определенные целевые представления и ценностные представления, заключает И. Робек. Отметим, что и новейшая философия техники не разделяет мнения о целевой и ценностной нейтральности техники.

Возможности техники, в том числе культурные, обуславливают и изменения в социальных и культурных ожиданиях людей. В двадцатом столетии резко ускорился ритм изменения опыта и ожиданий. Даже если сегодня и поблекла вера в прогресс, сохраняется позитивная оценка социального изменения, поскольку с изменениями связывается надежда на улучшение социальной ситуации.

Философско-исторические воззрения И. Робека в плане ориентации на будущее можно резюмировать следующим образом. Рассмотрение деятельностного, социального и культурного потенциалов техники позволяет сделать вывод о том, что техническая цивилизация не только не уничтожает индивидуальные и коллективные смыслы, но и скорее открывает новые горизонты, дает возможность созидать новые целевые и ценностные представления и ориентиры. Смыслообразующие потенции техники, являющиеся следствием «культурного излишка» использования техники, свидетельствуют о том, что техническая цивилизация создает условия возможности для появления новых смыслов и, соответственно, создает условия возможности для новаций в исторической жизни. Это обстоятельство опровергает предрассудок относительно утраты смыслов и конца истории вследствие технического прогресса, подчеркивает И. Робек.

Концепция И. Робека соответствует целому ряду стандартов материальной философии истории, как они были концептуализированы выше (см. Введение). Прежде всего она ориентирована на предметное постижение исторической реальности, причем в динамике. Указываются основные факторы исторического движения, связанные с развитием техники. По существу динамика технико-экономической цивилизации предстает как основной момент социально-исторического движения и трансформации.

Очень важным представляется то, что эта концептуализация соотносится с прошлым, настоящим и будущим. При этом соотношение с будущим полемически направлено против тезиса о «конце истории», по крайней мере против версии такого тезиса, которая сопрягается с представлениями об «аисторичности» техники или с идеями технологического детерминизма, исключающими вариативность исторического процесса.

Концепция И. Робека решает задачу общей философско-исторической характеристики современной цивилизации преимущественно посредством анализа техники как ее основы, посредством анализа ее историко-трансформационной мощи и потенциала



техники. Паула Сибилия в книге «Посторганический человек» (51) фокусирует свое внимание на мощи и потенциале западной науки, выступающей в настоящее время как «технонаука». Эта мощь и потенциал находят наиболее яркое воплощение в способности трансформировать органическую природу человека со всеми вытекающими последствиями.

Такая трансформация предстает как результат общего процесса развития науки и техники в рамках исторического движения капиталистической цивилизации нескольких последних столетий. Соответственно теоретические построения П. Сибилия можно реконструировать как философско-историческую концепцию, в которой рассматривается общее историческое движение, имеющее социально-экономическую и социально-политическую определенность. У этого движения есть свои движущие факторы и даже определенная целевая направленность, если под ней подразумевается фундаментальная трансформация самого человека.

Одна из лучших характеристик человека – человек существо неопределенное. Эта характеристика выражает неслыханную пластичность человека. Человек чрезвычайно многообразно моделировал и формировал себя на протяжении истории и в различных культурах. Однако как раз общества, базирующиеся на капиталистической экономике, т.е. «общества западного мира последних трех столетий» изобрели широкий спектр техник, способных моделировать и тела, и «субъективности», отмечает П. Сибилия.

С упадком индустриального общества, населенного дисциплинированными, послушными и полезными людьми, «телами», наблюдается угасание образов автомата, робота и человека-машины. Эти образы служили питательной почвой для многих реальностей и метафор на протяжении последних двух столетий. Сегодня, взамен, множатся иные способы бытия. В соответствии с современными подходами человеческие тела, отделившиеся от механической логики и помещенные в новый цифровой режим, предстают как системы обработки данных, коды, банки данных. Став объектом новых усилий технонауки, человеческое тело утратило свое классическое определение и прочность: в цифровой сфере оно становится проницаемым, проектируемым и программируемым.

Мечта эпохи Возрождения достигает своей вершины, становится реализуемой: наконец, человек начинает располагать необходимым оснащением для того, чтобы конструировать жизни, тела и миры благодаря инструментарию всемогущей технонауки. В связи

с этим П. Сибиллиа задается вопросом: возможно, мечта гуманистов вообще совершенно устарела? Человеческая природа, несмотря на все прославления в течение пяти веков, возможно, натолкнулась на свои собственные пределы. А является ли это непреодолимым барьером? Эта граница в настоящее время начинает выглядеть как проницаемая поверхность. Соответственно искусства, науки и философия стоят перед задачей обнаружить трещины в том, что уже утвердилось в мышлении, и поставить новые вопросы.

Современная технонаука – это знание «фаустианского типа», поскольку стремится преодолеть все ограничения материального порядка, связанные с человеческим телом, устранить все, что воспринимается как органические препятствия для возможностей и притязаний человека. Речь идет о знании, претендующем на тотальный контроль над жизнью человеческой и нечеловеческой, притязающем на преодоление прежних биологических ограничений, включая наиболее фатальное ограничение – смертность. Вообще технонаука сулит возможность преодолеть и предать забвению естественную конечность человека.

В последние десятилетия науки и искусства, средства массовой информации со своими дискурсами создают новый персонаж – «посторганического человека». Размываются многие воззрения, которые прежде казались четкими и не вызывающими сомнений. К числу таких воззрений относилось четкое различие естественного и искусственного.

В связи с этим следует, прежде всего, задаться вопросами о том, что же собственно представляет та естественность, та органичность, от которой отмежевываются. Речь идет об органичности, которая воспринимается как характеристика жизни как таковой и собственно человеческой жизни.

Ответ на эти вопросы следует искать в истории науки и культуры в целом. Эта история после эпохи Ренессанса проделала путь концептуализации и осмысления образа «человека-машины». В XXI в. картина изменилась. Образ человека уже не увязывается с механическим пониманием мира. Человек предстает как носитель информации, и его образ, его природа воспринимается как зашифрованная в его генах, в процессах его мозга.

Метафора «человек-машина», выступавшая в качестве двигателя прометеевской технонауки, уступает свое место модели «человек-информация». Казалось бы, материализм расширился до своих последних пределов. Вместе с тем субстанциальная матери-

альность, образующая живые существа, носит весьма двусмысленный характер. Ведь ДНК представляет собой определенный код: это чистая информация.

В различных биотехнологических и телеинформационных программах отчетливо просматривается тенденция преодолеть слабости органического человеческого тела, пространственно-временные ограничения, проистекающие из его материальности. Конечной целью технонаучной парадигмы является преодоление материи, выход за пределы ограничений, присущих человеческому организму, в поисках некоей вечной сущности. Во многом такие программы опираются на идею о нематериальности информации. Указанные программы получают также художественно-эстетическое, религиозное и философско-метафизическое выражения.

Материализм генетики и биотехнологий – «кажущийся материализм». Несмотря на то, что они укоренены в самой сердцевине органической материи, эти проекты понимают жизнь как информацию, как код, которым можно манипулировать и корректировать. Фаустианский импульс, движущий современную технонауку, сочетается с известным отторжением органической материи.

Сибилia обращается и к социальным компонентам проблемы отношений между телом и сознанием. По ее мнению, способы «разрешения» этой проблемы во всякую эпоху представляют собой «серьезные политические вопросы». «Технологии производства душ и тел во все времена направлены против потенций жизни, они подчинены интересам, связанным с той или иной исторической формацией» (51, с. 132). В то же время таким технологиям вновь и вновь противостоят новые силы, «новые конфигурации тел и субъективностей». Это в полной мере относится и к сегодняшнему сложному обществу.

Указанная проблематика рассматривается в книге в тесной увязке с контекстом нового типа капитализма, капитализма постиндустриального и глобализированного. П. Сибилia фактически соглашается с теми, по преимуществу марксистскими, теоретиками, кто считает, что в нынешнюю эпоху капитализм достиг своего апогея, поскольку рынок абсолютно господствует во всех сферах жизни и на всей планете. В этом контексте фундаментальное значение приобретают информационная и цифровая технологии.

П. Сибилia обращает особое внимание на новые формы реализации социальной и политической власти и контроля. В описании этих форм она опирается на работы М. Фуко и Ж. Делёза. Но

вая социальная конфигурация предстает как тоталитарная в новом смысле: ничто не остается вне контроля, утверждает она. Оформляется новый режим власти и знания, связанный с постиндустриальным капитализмом.

Современный социальный контекст отличается весьма ощутимо от «сценария общества модерна в пору его промышленного апогея». Появляются новые формы субъективации, отличные от тех, что производили послушные и полезные тела (как это описал М. Фуко). Новый капитализм воздвигается на основе неслыханной мощи новых информационных и биологических технологий.

П. Сибилля констатирует изменение, особенно заметное в последние два десятилетия, в «философских основаниях западной технонауки». Это изменение означает разрыв с мышлением модерна, несшим на себе прометеевские черты, и переход к «новому горизонту». Цель современного проекта в технонауке уже не определяется желанием улучшить жизнь большинства людей. Этому современному проекту присуще ненасытное и бесконечное устремление к полному господству над природой и ее тотальному присвоению. Речь при этом идет как о внешней по отношению к человеку природе, так и о его внутренней природе, его теле.

Рассмотренные философско-исторические концепции включают будущностное измерение. При этом акцентируется, что будущее неизвестно, это открытое будущее, ни о каком телеологизме, движении к предзаданной или тем более predetermined цели не может быть и речи. Данное обстоятельство весьма примечательно, если учесть, что основную ось исторического движения, как оно изображается, образует развитие техники, технонауки, которое может интерпретироваться в терминах технологического детерминизма.

## ***2.2. Глобализация и философия истории***

В современных условиях неизбежно обращение к проблематике отношений между процессом глобализации, «глобальным состоянием» нынешнего человечества и философией истории, причем материальной философией истории. Ведь очевидно, что глобализация – это определенное историческое состояние, причем фактически состояние всемирной истории, а не просто процесс интенсивной транснационализации экономических, социальных, культурных связей современных обществ. Глобализация, несомненно, означает, в интересующей нас перспективе, сведение мно-

жества отдельных историй в единую историю человечества. Это обстоятельство иногда выражают обозначениями «глобальная история», «глобальная эпоха». «Глобальная история» есть всеобщая и всемирная история на современном этапе или в современном состоянии. А философия истории в принципе предполагает восприятие, понимание и концептуализацию исторического процесса как всеобщей или всемирной истории.

Ввиду сказанного можно было бы ожидать, что будут активно предприниматься попытки философско-исторической концептуализации феномена глобализации. Тем более существует возможность опереться на огромный массив научной и прочей литературы, посвященной различным моментам процесса глобализации. Есть и общие теории, притязающие на общий взгляд на этот процесс, притязающие на концептуализацию глобализации как какого-то единого, при всем своем многообразии, явления. Тем не менее попытки философско-исторической концептуализации феномена глобализации крайне редки.

Для рассмотрения того, как проблематика глобализации предстает в философско-исторической перспективе, были выбраны концепции, в известной мере дополняющие друг друга, поскольку в совокупности решают взаимодополняющие задачи философии истории – диагноза и нормативной оценки исторической реальности.

Основополагающий тезис Энтони Гидденса в плане исторической оценки глобализации, представленный в работе «Ускользающий мир» (8), состоит в следующем: «Жизнь... во всем мире утрачивает характер рока – относительного постоянства и предопределенности» (8, с. 86). Все было не так в «досовременности»<sup>1</sup>.

Западную индустриальную культуру сформировали идеи Просвещения. Философы-просветители исходили из простого, но весьма убедительного принципа: «Чем больше мы способны объяснить мир и самих себя с рациональных позиций, больше сможем управлять историей в наших собственных целях. Чтобы овладеть будущим, нужно освободиться от привычек и предрассудков прошлого... Необходимо понимать историю, ... чтобы ее творить... Однако мир, в котором мы живем сегодня, не слишком соответствует их предсказаниям. Он не только не стал более “управ-

---

<sup>1</sup> Об общей теории Э. Гидденса см.: 14; 15.

ляемым», но, судя по всему, вовсе вышел из-под контроля – мир ускользает из рук» (8, с. 18).

Более того, воздействие некоторых факторов, призванных, как предполагалось, сделать нашу жизнь более определенной и предсказуемой, в том числе научно-технический прогресс, зачастую приводит к противоположному результату. Возникают факторы риска, с которыми еще никому и никогда не приходилось сталкиваться, особенно те, что связаны с глобальной электронной экономикой.

Глобализация весьма основательно перестраивает весь наш образ жизни. Она надвигается с Запада, несет сильный отпечаток политического и экономического могущества Америки и приводит к крайне неоднозначным последствиям. Но глобализация – это не господство Запада, она затрагивает Запад точно так же, как и другие страны.

Глобализация трансформирует повседневную жизнь не в меньшей мере, чем она определяет события мирового масштаба. Она затрагивает проблемы секса, семьи, брака; способствует возникновению стрессов и напряжений, затрагивающих традиционный образ жизни и культуру в большинстве регионов мира. Крупные преобразования происходят во всех традиционных институтах, в том числе и в связанных с религией. Глобализация – это мир рушащихся традиций. Этот мир рушащихся традиций порождает фундаментализм. Идет ли речь о религии, этнической идентичности или национализме – все они ищут прибежище в обновленной и «очищенной» традиции, а зачастую и в насилии.

В связи с этим главным сражением XXI в. станет конфликт между фундаментализмом и космополитической толерантностью. И есть основания надеяться, что космополитическая точка зрения, терпимость в отношении культурного разнообразия победит в силу распространения по всему миру демократии.

Глобализация – это не один процесс, как подчеркивает Гиденс, а сложное сочетание целого ряда процессов. Развиваются они противоречиво или даже в противоположных направлениях. «Глобализация – это когда полномочия и влияние просто «выхватываются» из рук местных сообществ и государств и переносятся на международный уровень... Но глобализация приводит и к противоположному результату. Она «тянет одеяло» не только вверх, но и вниз, порождая новые требования об автономии на местах... Глобализация является причиной возрождения местной культурной

идентичности во многих регионах мира... Местный национализм оживляется в ответ на глобализационные тенденции, на ослабление контроля со стороны традиционного государства» (8, с. 30).

Натиск глобализации идет и «по горизонтали». Она создает новые экономические и культурные зоны внутри одной страны или в рамках нескольких стран. Эти изменения обусловлены рядом факторов, часть из которых носит структурный характер, а часть – более конкретный и исторический. Одной из движущих сил процесса является влияние экономики – особенно глобальной финансовой системы. Но экономический фактор – не природная стихия. Он определяется развитием технологий, распространением культуры, а также решениями правительств о либерализации и дерегулировании экономики.

Глобализация развивается неравномерно, и ее последствия далеко не всегда благотворны. Наряду с экологической опасностью рост неравенства является самой серьезной проблемой, стоящей перед мировым сообществом. Однако, как считает Гидденс, не стоит взваливать всю вину на богатых. Глобализация сегодня лишь отчасти означает вестернизацию. Глобализация является децентрализованным процессом – она неподконтрольна ни одной группе государств, и тем более крупным корпорациям. Все более распространенным явлением становится так называемая «колонизация наоборот», означающая возрастание влияния стран, не относящихся к Западу, на развитие событий в западных странах.

Глобализация сопряжена с изменением роли суверенного государства. Экономическая политика на уровне государства уже не обладает той же эффективностью, что и прежде. И, что еще важнее, сегодня, когда прежние формы геополитики устаревают, государствам необходимо пересмотреть свою идентичность в целом. Сегодня государствам угрожают риски и опасности, а не враги, что коренным образом меняет саму их природу. И это относится не только к государству. Повсюду мы видим институты, которые внешне выглядят так же, как и раньше, и носят те же названия, но абсолютно изменились изнутри. Мы продолжаем говорить о государстве, семье, работе, традициях, природе, как будто эти понятия остались теми же, что и прежде. Но это не так, утверждает Гидденс. Прежней осталась скорлупа, внешняя оболочка, но внутри они изменились. Он называет их «институты-пустышки». Это институты, уже не соответствующие задачам, которые они призваны выполнять.

Набирающие силу указанные изменения создают нечто беспрецедентное – глобальное космополитическое общество, контуры которого просматриваются пока смутно. «Оно потрясает основы нашего традиционного образа жизни... На данный момент это еще не мировой порядок, определяемый коллективной волей людей. Нет, его становление носит анархический, случайный характер, на него влияют множество разных факторов» (8, с. 35).

Среди этих факторов – риск. Понятие риска неотделимо от категорий возможности и неопределенности. В традиционных культурах концепции риска не было, потому что они в ней не нуждались. Все ранние культуры жили в основном прошлом. Для тех ситуаций, которые мы связываем с риском, у них существовали понятия судьбы, удачи или воли богов. В некоторых культурах идея случайности вообще отсутствует.

Риск – это не то же самое, что опасность или угроза. Понятие риска связано с активным анализом опасности с точки зрения будущих последствий. Оно широко используется лишь в обществе, ориентированном на будущее, для которого будущее – это территория, подлежащая завоеванию и колонизации. Концепция риска предполагает наличие общества, активно пытающегося порвать с собственным прошлым, а это главная характеристика индустриальной цивилизации нового и новейшего времени, как считает Гиденс.

Риск – это динамичная мобилизующая сила в обществе, стремящемся к переменам, желающем самостоятельно определять свое будущее, а не оставлять его во власти религии, традиций или капризов природы. При этом с самого зарождения понятие риска сопровождается понятием страхования от рисков. Частное и коммерческое страхование, государство всеобщего благосостояния – все это, по сути, система управления рисками, которая призвана защищать от опасностей, некогда рассматривавшихся как воля богов, – болезней, потери трудоспособности, безработицы и старости.

Но сегодня риск приобретает новое, специфическое значение. Риск считался способом регулирования будущего, его нормализации и подчинения нашей воле. Но все вышло не так: попытки поставить будущее под контроль оборачиваются против нас, заставляя искать другие способы справиться с неопределенностью. Совсем недавно нас стало беспокоить не столько то, что может сделать с нами природа, сколько то, что мы можем сделать с ней. Это поворотный момент от преобладания «внешних рисков» к пре-



обладанию «рисков рукотворных». Наше общество существует в эпоху, когда природе пришел конец. «Конец природы» означает, что лишь немногие аспекты окружающей нас материальной среды еще не подверглись в той или иной форме вмешательству человека. Многие из того, что прежде носило естественный, природный характер, стало искусственным, и уже невозможно определить, где кончается первое и начинается второе. Рукотворные риски распространяются не только на природу или то, что раньше было природой, они проникают и в другие сферы жизни – сферу семьи и брака, например. По мере нарастания рукотворных рисков сам риск становится более «рискованным».

Подобно тому как современное общество оказывается «по ту сторону» от природы, оно оказывается «по ту сторону» от традиций. Традиции являются принадлежностью группы, сообщества, коллектива, но не свойствами индивидуального поведения. Просветителям лишь отчасти удалось покончить с властью традиций. Сегодня же под влиянием глобализации и в этой сфере происходят изменения, состоящие из двух главных элементов. В западных обществах не только институты, но и повседневная жизнь освобождается от влияния традиций. В традиционных обществах идет процесс «детрадиционализации». Вместе с тем в измененных формах традиции по-прежнему пышным цветом цветут повсюду, но этим традициям следуют все менее традиционным способом. Традиции не только живы, но и возрождаются, однако, будучи лишены содержания и подвергшимися коммерциализации, они превращаются либо в часть исторического наследия, либо в китч – безделушку из сувенирного магазина в аэропорту, лишенную связи с опытом повседневной жизни.

Было бы разумным признать, что любое общество нуждается в традициях. Традиции необходимы и будут существовать всегда, поскольку придают жизни преемственность и форму. Они будут и далее поддерживаться настолько, насколько они реально оправданы, – не с точки зрения их собственных внутренних ритуалов, а в сравнении с другими традициями и образом действия. Это относится и к науке, и к религии. Однако роль традиции меняется, а жизнь приобретает новую динамику. Общество, живущее «по ту сторону» традиций, требует от человека самостоятельных решений, в том числе и в повседневной жизни.

В рамках исследования влияния глобализации на институты и повседневную жизнь Гидденс останавливается на трансформации-

ях семьи, брака, любви и секса. Основу изменений, происшедших в этих сферах, составляет, по утверждению Гидденса, «демократия чувств». «Демократия чувств не означает отсутствия дисциплины или уважения. Она просто ставит их на другую основу» (8, с. 78).

Демократия – это вообще, по мнению Э. Гидденса, самая мощная и вдохновляющая из идей XX в. С 1960-х годов в своем развитии она продвинулась больше, чем за предшествующее столетие. Как политическая система, связанная с реальным соревнованием политических партий в борьбе за власть, она требует «демократизации», поскольку современные институты демократии приобретают маргинальный характер.

Углубление демократии требуется потому, что прежние механизмы управления просто не работают в обществе, граждане которого живут в той же информационной среде, что и те, кто ими управляет. Кроме того, ранее демократия подразумевала наличие суверенного народа, но под влиянием глобализации понятие суверенитета утратило четкость. Между суверенным государством и глобальными силами и рисками возникает широкий «пробел демократии». Экологические риски, колебания мировой экономики, технологические изменения оказываются вне сферы демократических процессов. Падает популярность демократии. Именно поэтому демократизация демократии, связанная с процессом глобализации, должна осуществляться и на наднациональном, и на субнациональном уровнях.

Построение Энтони Гидденса предстает как общая социально-теоретическая характеристика современного социального состояния всего мира как уже оформившегося глобального состояния и как продолжающегося процесса глобализации. Этот процесс глобализации являет сложнейшую, во многих отношениях неподконтрольную и непредсказуемую динамику. Если рассуждения Э. Гидденса ориентированы на реальный анализ реальных процессов, т.е. решают фактически задачу диагноза эпохи, то концепция Франсиско Найштата преследует главным образом две цели. Первая заключается в сопоставлении понятий «глобализация» и «всемирная история» в философско-исторической перспективе, а вторая – в том, чтобы дать глобализации оценку и даже выдвинуть по отношению к ней определенные нормативные требования.

Франсиско Найштат в работе «Глобализация и философское понятие “всемирной истории”» (43) сопоставляет понятия «глобализация» и «всемирная история» с целью показать, что существует

определенное отношение между феноменом глобализации и идеей всемирной истории, причем такое отношение, которое выходит за рамки номинальной соотнесенности этих понятий с транснациональной тотализацией – геополитической и исторической. Правомерность такого подхода связана с тем, что «глобализация» представляет собой понятие, ориентированное на постижение определенной «исторической индивидуальности», т.е. особого исторического процесса и состояния.

Ф. Найштат ставит задачу сопоставить, даже противопоставить идею историзации мира, связанную с «идеалистической философией истории», и «идею мира», связанную с глобализацией. Фактически он не сопоставляет, а противопоставляет традиционную идею философии истории, определяемой им как «идеалистическая философия истории», и «идею глобализации», заключающуюся в «просто системном и структурном видении планетарной интеграции».

Сужение горизонта исторических ожиданий есть одна из причин заката идеалистической философии истории. В таком случае глобализация представляет собой определенную реакцию на ситуацию человека, причем реакцию, не лишенную метафизического содержания. Глобализация – определенная форма крайней противоположности идеи всемирной истории, в которой *globus* – это уже не исторический мир, безграничный в пространстве и времени. Это пространственно насыщенная тотальность, временной исход которой неизвестен, поскольку контингентен.

Вызов, сопряженный с глобализацией, – поддержание глобального равновесия и управления системами. Идея «делания истории» утрачивает свою консистенцию (содержательность).

Ф. Найштат разрабатывает идею о том, что глобализацию можно и следует рассматривать не как судьбинный онтический процесс, а как «перспективу тотализации, альтернативную идеалистической философии истории» (43, с. 413). В таком случае глобализация предстает как крайняя форма тотализации, предстает скорее в пространственном, чем временном плане, скорее синхронически, чем диахронически. Вместе с этим она несет свои концептуализации человека и мира, противостоящие идее реализации или воспитания человека в общей истории, т.е. диахронической и темпоральной самореализации человека.

Но если глобализация представляет собой крайнюю противоположность идее всемирной истории, присущей идеалистической

философии истории, то возможно, что обе эти противоположности уступят место другому восприятию реальности. А это позволит отказать от понимания глобализации как неотвратимой судьбы человека.

Если глобализация – это перспектива, а не судьба, то возможны иные формы «реисторизации» мира, иные возможности понимания человеческого времени. (Возможно иное видение планетарной интеграции, не являющееся просто системно-структурным восприятием такой интеграции.) «Если глобализация – это перспектива, а не судьба, то возможны иные формы “реисторизации” мира, несущие в себе новые возможности понимания человеческого времени» (43, с. 414), – заключает Ф. Найштат.

Воззрения Ф. Найштата на глобализацию как попытка рассмотреть ее в философско-исторической перспективе – восприятие глобализации прежде всего в терминах функциональной стабильности, указание на отсутствие нормативно-целевых устремлений, негативное в общем сопоставление с «идеалистической философией истории» – выражают по существу критическую позицию в отношении «глобального состояния мира» и его исторических перспектив.

Выход из ситуации Ф. Найштат видит в «реисторизации мира», способной открыть будущее. Остается, правда, неясным из рассуждений Ф. Найштата, способно ли к этому то сложнейшее функциональное устройство, которое представляет собой нынешний глобализованный мир.

Таким образом, в указанных концепциях представлены важнейшие традиционные устремления философии истории: диагностика исторической реальности и выдвижение нормативно-целевых постулатов.

### ***2.3. «Конец истории»***

В современном философско-историческом дискурсе присутствует явная и неявная полемика с получившим широкое хождение в недавнем прошлом тезисе о «конце истории». Мы оставим без внимания версии этого тезиса, имеющие главным образом идеологическую мотивацию, и обратимся к книге Жана Бодрийяра «Иллюзия конца или остановка событий» (28), в которой представлены собственно философские гипотезы, призванные обосновать его тезис о «конце истории». В соответствии с одной из них ускорение движения модерна во всех планах – техническом, событий-

ном, коммуникационном, в плане ускорения экономических, политических и прочих обменов – привело к тому, что мы перестали соотноситься со сферой реального и истории. Мы в такой мере «освободились», что вышли за пределы определенного горизонта, в котором «реальное возможно», поскольку еще действует какая-то сила притяжения по отношению к вещам и событиям. А требуется известная замедленность для того, чтобы происходила конденсация, значимая кристаллизация событий, которую называют историей.

Вторая гипотеза относительно прекращения истории представляет собой противоположность первой, поскольку связана не с ускорением, а с замедлением социальных процессов. В нынешних обществах господствуют массовые процессы, причем не только в социологическом или демографическом смысле. Инерция социального порождается множественностью и насыщенностью социальных обменов, суперплотностью городов, рынков, информационных сетей. «Инертная материя социального представляет собой холодную звезду, вокруг массы которой замерзает история. События чередуются и исчезают в индифферентности. Массы, нейтрализованные информацией, выработавшие невосприимчивость к ней, нейтрализуют историю и служат своеобразным поглощающим экраном. Они не имеют истории, не имеют чувства, сознания, не имеют желаний» (28, с. 14). История, смысл, прогресс уже не ускоряют движение к освобождению. Масса в своей «молчаливой имманентности» глушит всякую социальную, историческую, временную трансценденцию. История заканчивается не вследствие отсутствия агентов исторического действия, отсутствия насилия или событий, а вследствие замедления, индифферентности и оцепенения. У человечества также был свой «большой взрыв». Определенная критическая плотность, определенная концентрация людей и обменов ведет к тому взрыву, который мы называем историей. Речь идет о «растворении плотных и иератических ядер» прежних цивилизаций. Сегодня это приобретает обратный эффект. Преодоление порога критической массы в терминах популяций, событий, информации ведет к обратному процессу – инерции истории и политики.

Третья гипотеза относительно конца истории связана с выходом за тот предел, за которым вследствие все большего информационного совершенствования история перестает существовать как таковая. Мы уже никогда не обречем историю, какой она

была до эпохи информации и средств массовой информации. Мы уже не сможем изолировать историю от «модели ее совершенствования», которая в то же время есть «модель ее симуляции, модели вынужденного поглощения гиперреальностью». Мы никогда уже не узнаем, какой была социальность до возгонки в «бесплезное сегодняшнее совершенство», не узнаем, какой была история до возгонки в «техническое совершенство информации».

То обстоятельство, что мы выходим из истории и входим в «симуляцию», является следствием того, что сама история в своей основе представляет собой «грандиозную модель симуляции». Речь идет не о том, что существование истории – это повествование, которое мы рассказываем, или интерпретация, которую мы даем истории. О симуляции следует вести речь с точки зрения времени, в котором разворачивается история, того линейного времени, которое есть одновременно и время конца, и время бесконечного отодвигания конца. Это время, в котором происходит история, т.е. следование более или менее осмысленных обстоятельств, история сузилась до «вероятной сферы» причин и следствий, до сферы актуальности. Смысл событий стал ожидаемым смыслом, события программируются. Бодрийяр называет это «остановкой событий». «Речь идет о подлинном конце истории, конце исторического Разума» (28, с. 40).

Бодрийяр не может утверждать конец движения истории. Он и не делает этого. В связи с этим перед ним фактически возникает задача совместить очевидность исторического движения и тезис о «конец истории». С целью решить эту задачу, он, признав, что дело не обстоит таким образом, что мы покончили с историей, заявляет, что нам требуется «питать конец истории». Мы как бы продолжаем производить историю, нагромождая «знаки» социальности, политики, знаки прогресса и изменения, а в действительности лишь питаем ее конец, черпая эти знаки в прошлом.

Стремление вперед подменяется обращением к прошлому, подменяется бесконечным процессом ревизии всех значимых исторических явлений. Зачастую ревизия принимает форму обеливания исторических преступлений, «переосмысления» всего и вся.

Вместе с тем обращение в прошлое, бесконечная ретроспектива всего, что предшествовало нам, ставит проблему «отбросов», о которых много пишет Бодрийяр. Что делать с останками угасших идеологий, революционных утопий, мертвых концепций, продолжающих засорять наше «ментальное пространство». По существу,

вся история начинает представлять как совокупность живых отбросов. «Экологический императив» требует, чтобы отбросы были вновь пущены в дело, были рециклированы. Мы стоим перед дилеммой: либо останки и отбросы истории погребут нас, либо мы рециклируем их в какую-то «причудливую историю», какую мы в действительности создаем сегодня.

У истории не будет конца, поскольку все останки, все остатки истории – церкви, демократия, коммунизм, этносы, конфликты, идеологии и т.п. – могут подвергаться бесконечному рециклированию. Ведь все, что считалось преодоленным историей, в действительности не исчезло, все архаичные и анахроничные формы сохранились, готовы выйти на поверхность.

В соотнесении с подходом Бодрийяра обратим внимание на то очень важное для нашей темы обстоятельство, что во незападных обществах, а также в некоторых сегментах западных обществ постоянно осуществляется идеологическое соотнесение с собственной исторической традицией, соответственно можно вести речь об историческом самоопределении «рециклированного» характера.

Отметим, что различные современные рассуждения о «конце истории» во многом мотивированы тем, что новейшей эпохе присущ определенный аисторизм, который и мотивирует в конечном счете разговоры о «конце истории», «постисторическом состоянии», «конце исторического человека» и т.п. Настоящее не нуждается в смысловой санкции со стороны прошлого или какого-то определенного будущего. Настоящее образует самодовлеющую историческую и соответственно смысловую тотальность. Об аисторизме современного культурного сознания правомерно говорить в том плане, что это сознание функционирует, не соотносясь постоянно ни с прошлым, ни с будущим.

Угасание живого интереса к историческому прошлому как хранилищу полезного или назидательного, причем интереса не музейного, не эрудитско-эстетического, а такого, который стремится мобилизовать прошлое в качестве ценностно-нормативного ресурса или стремится утвердить настоящее как достойный итог прошлого развития, образует содержание того аисторизма, который можно зафиксировать как примечательную черту нынешнего западного культурного сознания.

Подобный аисторизм связан с рядом факторов, важнейшими из которых представляются следующие. Во-первых, наличие теснейшая связь социальной жизни с процессами управления и плани-

рования, призванными сделать социальную жизнь исчисляемой и предсказуемой. Во-вторых, дистанцированность по отношению к собственной традиции как нормативно-обязательной инстанции. В-третьих, четкое осознание принципиального своеобразия нынешнего состояния исторической жизни человечества, соответственно осознание относительной бесполезности поиска в прошлом каких-либо аналогов или образцов.

Следует особо подчеркнуть, что современный аисторизм носит специфический характер, выражающийся не в простом отрицании значения истории и ее воздействия на настоящее, а в том, что история предстает как растворенная в современности. Настоящее – это и бесконечный процесс рециклирования прошлого. Современность наполнена великим множеством воспроизводимых форм и содержаний прошлого, причем большей частью утративших свою жизненность и действенность.

\* \* \*

В этом параграфе были рассмотрены те философские подходы к анализу исторической реальности, которые правомерно считать определенными образцами философии истории материального, или субстанциалистского вида.

Основные характеристики такой философии истории в ее традиционном (классическом) гештальте были представлены во Введении. Эти характеристики в модифицированной форме присущи и целому ряду современных концепций, что и дает нам основания квалифицировать их как примеры современного философско-исторического дискурса материального, или субстанциалистского типа.

Попытаемся указать некоторые важнейшие моменты такого дискурса. В центре исследовательского внимания находится современное социальное состояние, которое получает – с опорой на научное, прежде всего социально-научное знание – определенную философскую характеристику. Такая характеристика исходит из того, что это состояние – историческое состояние. Соответственно оно воспринимается как исторически оформлявшееся и оформившееся, воспринимается в своем настоящем виде как динамичное и в функциональном плане, и в плане изменчивости. Наконец, это состояние, открытое в будущее. Таким образом, философский подход к современному социальному состоянию включает в себя его



соотнесение со всеми временными измерениями, т.е. историческую темпорализацию.

Прошлое, с которым соотносится настоящее, предстает в современных концепциях в ограниченном формате – это новоевропейская история, чаще всего тот ее сегмент, который и в хронологическом, и в содержательном плане обозначается как «модерн».

Разумеется, «модерн» используется и для характеристики современного социального состояния, что само по себе утверждает преемственную связь с прошлым. Вообще «модерн» – идея столь мощная и всеохватывающая, столь глубоко укорененная в западном культурном самопонимании, что вправе притязать на функции имплицитного контекста, в рамках которого и по отношению к которому можно разместить другие аналитические описания, такие как «западный модерн», «капиталистический модерн», наконец, «глобальный модерн».

Современные дебаты об отношении между модерном и постмодерном, ведущиеся уже несколько десятилетий в западной философской и социально-научной мысли, сопровождавшиеся некоторое время интенсивными идеологическими спорами, фактически представляют собой воспроизведение базисной философско-исторической перспективы – членения истории на эпохи, определение отношения между ними и т.п.

Философско-историческое содержание проблематики «модерна» и «постмодерна» особенно отчетливо предстает в перспективе отношений между человеком и историей. Мы обратимся поэтому к этой проблематике в следующем параграфе, посвященном рассмотрению того, как отношения между человеком и историей тематизируются в современном философско-историческом дискурсе.

### **§ 3. Человек и история**

Философия истории всегда включала в себя проблематику отношений между историей и человеком. Проблематика «человек и история» традиционно предстала в философии истории прежде всего как стремление определить место человека в социально-историческом процессе, определить смысл его исторического су-

ществования и действия, представала как стремление выявить характер исторического самопонимания и опыта индивида<sup>1</sup>.

В традиционном философско-историческом дискурсе мы можем выделить два основных и в то же время крайних воззрения на проблему отношения «человек – история». Первое утверждает господство всеобще-исторических моментов над индивидуально-личностными в том плане, что индивид как исторический субъект есть лишь средство реализации всеобщих содержаний – законов, целей, смыслов. Масштаб исторической личности определяется характером и мерой ее продуктивности в такой реализации.

Второе воззрение провозглашает, что человек выступает как исторический субъект, не детерминируемый всеобще-историческими моментами, сам конституирует свое историческое существование как какое-то историческое образование – индивидуальное или коллективное. Процесс конституирования может восприниматься в своем предельном виде как условие созидания каких-то общих исторических институтов, структур, целостностей.

Можно утверждать, что эти две основные, а также те или иные промежуточные и комбинированные позиции включают в себя практически весь спектр философско-исторических воззрений на проблематику отношений между историей и человеком, по меньшей мере, весь спектр традиционных философско-исторических воззрений.

Эти философско-исторические воззрения определяют и общий подход к тому, что можно назвать основными измерениями исторического существования человека: историческое действие; смысл исторического существования и действия индивида; историческая идентичность; исторический опыт.

Объектом нашего рассмотрения станут такие измерения исторического существования человека, как они предстают в новейшей философско-исторической мысли. А выделенные выше основные традиционные философско-исторические воззрения на отношения между человеком и историей послужат в качестве критерия оценки современных позиций. В своем подходе мы опираем-

---

<sup>1</sup> При рассмотрении философско-исторической проблематики мы вправе отвлечься от рассмотрения различных видов концептуализации «историчности человека». Такие концептуализации в основном представляли как различные версии философии жизни, принимали философско-антропологический, философско-экзистенциалистский, философско-герменевтический характер.

ся на то, что современные философские концептуализации отношений между человеком и историей практически всегда так или иначе соотносятся с традиционной философией истории.

### *3.1. Модерн и субъект*

Так, проблематика исторического действия индивидуального исторического субъекта в современной социально-философской и философско-исторической мысли чаще всего моделируется в соотношении с практической и теоретической ситуацией Нового времени, прежде всего того его сегмента, который характеризуется как «модерн». Соответственно эту проблематику применительно к современной теоретической ситуации можно определить как «модерн и субъект». Вместе с тем целесообразно указать на то, что проблематика «модерн и субъект», конечно, не исчерпывается философско-исторической перспективой ее рассмотрения.

В философии истории Нового времени находит выражение и вместе с тем оформляется новое отношение человека к миру и к самому себе. Новое время – эпоха теоретического и практического самоутверждения человека. Человек испытывает практически безграничную веру в мощь своего разума и реализует эту мощь. Мощь познания мира становится основой и гарантией практического преобразования мира.

Наглядное воплощение новое отношение человека к миру и к самому себе находит в изменившемся отношении европейского человека к истории. Наиболее ярким свидетельством становится европейская нововременная философия истории. В философии истории Нового времени провозглашается и реализуется познаваемость человеческо-исторического мира. При этом исторический процесс понимается в перспективе реализации в нем разума мира и разума человека. Опираясь на разум, человек способен сделать исторический мир царством свободы. Получившая теоретическую ориентацию практико-созидательная потенция человека в состоянии преобразить мир.

Следует, однако, учесть одно весьма важное обстоятельство. В традиционной философии истории рассматривается главным образом историческое действие и историческое движение человечества как родового субъекта. Основу философско-исторических концептуализаций образует корреляция и связь между родовым субъектом и всемирной историей. Философско-исторические построения, за редким исключением, не содержат эксплицитной и

сфокусированной характеристики *индивидуального* исторического субъекта. Даже в тех случаях, когда признается конституирующая функция человеческого действия в истории, остается неясным, идет ли речь о сознательном целеполагающем индивидуальном действии или о спонтанном историческом результате действия индивида как компонента коллективного субъекта.

Вместе с тем в современных разработках, концентрирующихся на проблематике модерна, на передний план выходит как раз индивидуальное историческое действие. Индивид предстает как «субъект», и анализ фокусируется – в интересующей нас перспективе – на выявлении потенциала исторической субъективности.

Понятно, что современные исследования «модерна», «радикального модерна», «постмодерна» сосредоточиваются в первую очередь на современной исторической ситуации, а соотнесение с прошлым выполняет в основном инструментальную функцию по отношению к главному объекту исследования – современности.

Итак, философско-историческая проблематика исторического действия в современных условиях предстает наиболее полно в контексте проблематики «модерн и субъект». Оформление «идеи субъекта» как субъекта социального действия было нерасторжимо связано с общим историческим процессом становления и утверждения модерна. Это нашло свое отражение в теоретической мысли эпохи модерна, в том числе в философии и социологии. Сама мысль модерна есть в той или иной форме размышление о социальном субъекте и субъективности.

Попытаемся резюмировать общее содержание различных современных концептуализаций «субъекта модерна». Такие концептуализации могут быть ориентированы как на позитивную характеристику и осмысление субъекта модерна, так и на его критику и даже отрицание его социально-исторической действительности.

Обобщенная современная концептуализация субъекта эпохи модерна представляет индивида как наделенное уникальной идентичностью «я», неповторимое, уникальное существо, базисной целью которого является самореализация. Индивид способен быть сознательным субъектом социального и культурного процессов. Такой субъект руководствуется прежде всего разумом, именно разум является стержнем субъектной и субъективной самореализации. Создание условий для самореализации такого индивидуально-автономного субъекта предстает как основная цель исторического и культурного процессов в западной цивилизации. Задача и смысл

социальных институтов видятся в том, чтобы обеспечить условия такой самореализации для всех и каждого.

Мы обратимся к рассмотрению тех концепций, в которых не только признается существование субъекта эпохи модерна – это признается в той или иной форме и теми, кто провозглашает его конец, – но и утверждается необходимость его сохранения и, более того, всемерной реализации его потенциала. В этих концепциях, с одной стороны, теоретически фиксируются реальные условия существования субъекта эпохи модерна, а с другой – субъект эпохи модерна предстает как лишь отчасти реализованная возможность, как возможность, которая еще подлежит полной реализации.

Именно в таком ключе мы попытаемся реконструировать социально-философские концепции Юргена Хабермаса и Алена Ту-рена.

Общая теория модерна разрабатывается Юргеном Хабермасом в жесткой теоретической соотнесенности с концепциями Т. Парсонса, М. Вебера, К. Маркса, Г. Лукача, Т. Адорно, М. Хоркхаймера<sup>1</sup>. Ю. Хабермас (38; 39) особо подчеркивает значимость двух тезисов. Во-первых, расчленение «системы» и «жизненного мира» является необходимым условием для перехода от статусно-стратифицированных обществ европейского феодализма к экономическим классовым обществам раннего модерна. При этом система представляет собой формально организованные сферы действия в области экономики и политики (хозяйство и государство), а жизненный мир структурируется коммуникативно как частная и общественная сфера. Во-вторых, капиталистический образец модернизации характеризуется тем, что символические структуры жизненного мира под воздействием императивов подсистем хозяйства и государства, становящихся самостоятельными через такие символические средства обмена, как деньги и власть, искажаются или овеществляются. Капиталистическая рационализация через сферы экономики и государства проникает и в другие коммуникативно-структурированные сферы, приобретая здесь преимущество за счет морально-практической и эстетико-практической рациональности, и вследствие этого вызывает нарушения в символическом воспроизводстве жизненного мира.

Прогрессирующе рационализируемый жизненный мир одновременно и освобождается, и попадает в зависимость от экономики

---

<sup>1</sup> Об общей теории общества Ю. Хабермаса см.: 11; 13.

и государственного управления. Зависимость проявляется в «опосредовании» «жизненного мира» «системными императивами». Зависимость может принимать социально-патологические формы «внутренней колонизации». Но прежде чем аналитически обозначить тот порог, за которым «опосредование» жизненного мира превращается в колонизацию, целесообразно уточнить взаимоотношения между системой и жизненным миром.

Капитализм и современное государственное устройство предстают как подсистемы, которые с помощью таких средств, как деньги и власть, вычлняются из системы институтов, т.е. из «общественного компонента жизненного мира». Жизненный мир реагирует на это своеобразным способом. В буржуазном обществе формируются социально интегрированные сферы действия, противостоящие системно интегрированным сферам хозяйства и государства. Речь идет о взаимодополняющих друг друга сферах приватности и общественности. Институциональное ядро приватной сферы образует малая семья, освобожденная от хозяйственных функций и специализирующаяся на задачах социализации. Институциональное ядро общественности – это коммуникационные сети, которые поддерживаются культурой с ее учреждениями, прессой, а позднее и средствами массовой информации.

Если монетаризация и бюрократизация, присущие хозяйственной и государственной сферам, проникают и в символическое воспроизводство жизненного мира, а не только в его материальное воспроизводство, то неизбежно возникают патологические побочные следствия.

Хозяйственная подсистема подчиняет себе «жизненную форму частного дома», навязывает потребителям свои императивы. Это обуславливает консумизм, собственнический индивидуализм, установки на достижение и конкуренцию. Повседневная коммуникативная практика подвергается односторонней рационализации в пользу утилитаристского жизненного стиля, которому привержены специалисты.

Подобно тому, как частная сфера подчиняется хозяйству, так и сфера общественности попадает под господство административной системы. Бюрократическое овладение процессами формирования общественного мнения и волеизъявления расширяет возможности целенаправленного формирования массовой лояльности.

Рационализация жизненного мира делает возможным вычленение самостоятельных подсистем и в то же время открывает «уто-

пический горизонт» буржуазного общества, в котором формально организованные сферы действия (экономика и государственный аппарат) образуют основу для посттрадиционного жизненного мира человека (сфера приватности) и гражданина (сфера общественной).

«Процессы понимания, на которые центрируется жизненный мир, обуславливают потребность в культурной традиции во всем ее объеме» (39, с. 483). В повседневной коммуникативной практике когнитивные толкования, моральные ожидания, способы выражения и оценки должны образовывать рациональную связь. Коммуникативная инфраструктура такого рода подвергается угрозе с двух сторон: ей угрожают тенденции «системно индуцированного овеществления» и «культурного обеднения».

Отчленение подсистем, управляемых деньгами и властью, с их организационными формами, от жизненного мира не ведет само по себе к односторонней рационализации или овеществлению повседневной коммуникативной практики. К этому приводит проникновение форм экономической и административной рациональности в те сферы действия, которые противятся переориентации на деньги и власть, поскольку остаются специализированно связанными с культурной традицией, социальной интеграцией, воспитанием, а также остаются ориентированными на взаимопонимание как механизм координации действия.

Если мы хотим объяснить патологии, проявляющиеся, по мнению Хабермаса, прежде всего в утрате смысла и свободы, то следует указать на неудержимую собственную динамику подсистем, управляемых деньгами и властью, которая означает одновременно колонизацию жизненного мира с присущим этому процессу ограничением возможностей науки, морали и искусства.

Подводя итог и реконструируя в сжатом виде многообразное исследование модерна у Хабермаса, мы получаем следующий «образ» этой эпохи:

- вычленение хозяйства и государства как систем, для которых жизненный мир становится «окружающим миром»;
- значительная динамика экономического роста, с одной стороны, автономизация управления в бюрократически-организованных обществах – с другой;
- возникновение неравновесий и кризисов в системах;
- возникновение вследствие этого патологий жизненного мира: овеществление коммуникативных отношений в капиталистиче-

ских обществах и ложная демонстрация коммуникативных отношений в бывших социалистических обществах.

Предметом нынешней критической теории общества являются возникающие через системы патологии жизненного мира, или, выражаясь иначе, символического воспроизводства в постлиберальных обществах. Тем самым реализуется критерий современной теории общества, т.е. теории, ориентированной на Просвещение.

Критическое отношение к реальности развитых обществ обусловлено тем, что они не используют в полной мере тот потенциал научения, которым располагают в культурном отношении, а также тем, что эти общества демонстрируют «неуправляемое возрастание сложности». Возрастающая сложность системы, выступая как некая природная сила, не только крушит традиционные формы жизни, но и вторгается в коммуникативную инфраструктуру жизненных миров, уже подвергшихся значительной рационализации.

Оценивая концепцию Ю. Хабермаса с точки зрения нашей темы, отметим, что реализация индивидом своей социальной субъектности фактически неотделима от реализации intersубъективности, которая и должна стать полноценным результатом модерна. По сути, вся теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса представляет собой развернутое теоретическое определение условий реализации intersубъективности, соответственно условий воплощения индивидуальной и коллективной субъектности.

Ален Турен в книге «Критика модерна» (54) исходит из того, что обращение к вопросу о природе модерна – это обращение к вопросу об «идеи модерна». При этом речь должна идти о позитивном определении, а не об определении через то, что модерн отрицает и отвергает.

В течение долгого времени модерн определяли лишь через указание на эффективное воплощение в нем инструментальной рациональности, покоряющей мир посредством науки и техники. Ни в коем случае нельзя отказываться от подобного рационалистского видения, поскольку оно предохраняет от всякого холизма, тоталитаризма и интегризма. Однако такое видение не дает полной «идеи модерна», более того, оно «скрывает половину такой идеи модерна: появление субъекта как свободы и творчества» (54, с. 240). Не существует одного единственного образа модерна. Можно говорить о двух образах, соотносящихся друг с другом, – образах рационализации и субъективации. Драма европейского модерна заключается в том, что он развивался в своеобразной борьбе с «половиной само-



го себя», преследуя субъекта во имя науки, отвергая всякий вклад христианства. Те, кто отождествляет модерн с рационализацией, сводят субъект к разуму, деперсонализируют его, приносят «я» в жертву, растворяют субъект в безличностном порядке природы или истории.

В действительности мир модерна во все большей степени соотносился с «субъектом, который есть свобода». Это означает, что в качестве благого принципа утверждается тот контроль, который индивид способен осуществлять над своими действиями и своей ситуацией, и который позволяет индивиду воспринимать свои действия как часть его собственной личностной жизни, и который позволяет индивиду воспринимать себя как актора. «Субъект – это воля действовать и быть признанным в качестве актора» (54, с. 242).

И сегодня необходимо противостоять тому, чтобы один из компонентов модерна поглотил другой. Исключительное преобладание инструменталистского мышления ведет к угнетению людей, а преобладание субъективизма – к ложному сознанию. Мышление лишь тогда носит современный характер, когда отказывается от идеи какого-то общего, одновременно природного и культурного порядка. Такое мышление должно сочетать в своем подходе и детерминизм, и свободу; признавать и врожденное, и приобретенное; должно включать и природу, и субъект.

Критику модерна, т.е. сведение модерна к рационализации, не следует воспринимать как утверждение анти- или постмодерна. Речь идет о том, чтобы вновь открыть тот аспект модерна, который был предан забвению или оспаривался торжествующей рационализацией. Вместе с тем сами по себе субъект и «движение субъективизации» не могут служить объединяющим принципом нового модерна. Таким принципом может быть только «сочетание субъекта и разума». Не следует закрывать глаза на то, что общество массового производства и потребления, общество предприятий и рынков движимо инструментальным разумом. В то же время в нем господствуют индивидуальные желания и коллективная память, мотивы жизни и смерти, мощным фактором является также поиск коллективной идентичности.

«Новый модерн» должен объединить разум и субъект. «Разорванный модерн» отвергал и подавлял одну из своих половин, превратившись в завоевательную и революционную модернизацию. Соответственно такой модерн можно определить лишь как «связь и

напряжение» между рационализацией и субъективацией. Отсутствие интеграции двух указанных принципов модерна не только задает характер модерна, но и ставит под вопрос «идею общества», разрушает идею общества, заменяет ее социальным изменением.

Субъект можно определить только через отношение – отношение одновременно и оппозиции, и дополнительности – с рационализацией. Лишь триумф инструментального действия, расколдовывающего мир, делает возможным появление субъекта. Субъект не может существовать в анимистском, магическом мире.

В то же время лишь через отношение к другому как к субъекту индивид перестает быть элементом функционирования социальной системы и становится творцом самого себя, а также становится создателем общества. Те, кто потребляет общество вместо того, чтобы созидать и трансформировать его, подпадают под власть тех, кто направляет экономику, политику и информацию.

«Субъект существует только как социальное движение, как оспаривание логики порядка, принимает ли это утилитаристскую форму или является просто поиском социальной интеграции» (54, с. 273). Рационализация ведет к усилению логики социальной интеграции. Суть истории модерна – это история перехода от борьбы субъекта против «священного порядка» к другой борьбе, а именно к борьбе против рационализаторских моделей. Эта борьба вдохновлялась стремлением защититься от мощи и напора модернизации, ориентированной на полное изменение общества и человека.

Буржуа потому и является центральной фигурой модерна, что предстает как агент одновременно и рационализации, и субъективации. Эту фигуру можно противопоставить фигуре капиталиста, поскольку здесь речь идет о человеке приватной жизни, человеке, наделенном совестью, человеке семьи и благочестия. Именно буржуазия, а не капитализм отстаивала собственность и права человека, превратив собственность в наиболее важное из этих прав. Буржуазия, борясь с абсолютной монархией, сформировала современный индивидуализм, который она связала с социальной борьбой против установленного порядка и его религиозными основаниями.

Возвращение к субъекту есть отчасти возвращение к буржуазному духу, а также к духу рабочего движения – и все это вопреки «духу тотальности», который на протяжении двух столетий от французской революции до русской революции господствовал в истории.

Однако неправильным будет подход, который отождествляет рационализацию с капитализмом, а субъективацию – с жизнью и действием рабочего класса, поскольку он оказывает сопротивление жесткой капиталистической модернизации.

Само функционирование современного общества, его исторические трансформации и его конкретное единство уже не имеют, как кажется, какого-либо смысла, не соотносятся с какими-либо ценностями, нормами, политическими проектами. Между сферой объективного и сферой субъективного образуются социальные пустоты.

«Исчерпание идеи общества означает, – пишет Турен, – прежде всего, новый этап модерна и секуляризации» (54, с. 409). Различным новым способам социальной и культурной интеграции следует противопоставить идею субъекта, который порвал с законом социальной полезности и логикой социальных аппаратов. Субъект определяется отношением индивида к самому себе, а не соотношением с какой-либо сущностью или сообществом.

«Общество», как и сам разум, было «деистическим выражением» старого религиозного духа, новой формой союза между человеком и вселенной. Этот союз уже не может существовать, и данное обстоятельство заставляет нас войти в «полный модерн». Мораль уже не может быть связана с конформизмом, она должна призывать каждого брать на себя ответственность за свою жизнь, отстаивать свободу, далекую от индивидуализма, который в действительности открыт для различных форм социального детерминизма.

Прежняя модель общества уже не может дать ответ на реальные проблемы частной и коллективной жизни. Человек уже не гражданин общества, каким оно виделось просветителям. Он и не творение Божье. Он ответственен только перед самим собой.

Социальный субъект должен предстать как организатор своей среды, а среда уже не регулируется ценностями, нормами или даже конвенциями. Такой подход оживляет традицию критической социологии. Параллельно социология модернизации превращается в социологию действия, противопоставляющую ценности свободы и ответственности ценностям системы. Наконец, социология действия превратилась в социологию субъекта. Она всегда была такой, но сейчас освободилась от историцистских примесей.

Турен подчеркивает, что отстаивает модерн, поскольку утверждает, что социальная жизнь конструируется посредством битв

и переговоров, организуемых вокруг воплощения различных культурных ориентаций, которые в своей совокупности можно назвать историчностью. Сегодня в постиндустриальном обществе, которое Турен называет «программируемым», борьба разворачивается не вокруг социального использования техники, это борьба вокруг производства и массового распространения социальных представлений, информации. Это означает заполнение пустоты, образовавшейся между экономикой и культурой.

Субъект полагает себя через противопоставление логике системы. Субъект и система не представляют собой отдельные универсумы, это «антагонистические социальные движения» социальных и политических субъектов. Вообще общество – это «поле конфликтов, переговоров и посредничеств между рационализацией и субъективацией, представляющих собой две дополнительные и противоположные стороны модерна» (54, с. 412).

Такое утверждение включает в себя критику и культурализма, и экономизма, отражающих по-своему распад идеи общества, но не способных объяснить совокупность социальных явлений. Люди сами творят свою историю, но делают это через конфликты и с опорой на культурные ориентации.

Социальные субъекты уже не определяются своим социальным положением, как это было в классовом обществе. Их следует понимать как «социальные движения». Один может говорить о стратегии, об адаптации к изменениям и требованиям рынка, а другой будет говорить о субъекте, о свободе, о желании индивида быть субъектом. Эти люди противостоят друг другу, но они едины в том, что устремлены к творческому движению и потому – к «гипермодерну». Общество, как на мировом уровне, так и на уровне каждой из индустриальных стран, являет противоположные тенденции – как к конструированию «новой системы исторического действия», так и к разрушению, проявляющемуся в дуализме экономики и культуры. Мы наблюдаем напряжение между экономистским и культуралистским видением. Первое возвращается к идее homo oeconomicus, а второе отвергает модерн и ищет прибежище в каком-то мифическом прошлом. В то же время в этих двух позициях следует видеть фрагменты нового этапа модерна.

Как считает А. Турен, в оценках и действиях следует исходить из того, что период двух последних столетий представляет собой «ограниченный модерн». Если модерн – это представление о том, что общество есть продукт нашей деятельности, то модерн до

сих пор был таковым лишь отчасти. Этот модерн не порвал до конца связь, которая привязывает общество к порядку мира. Он верил в историю, как другие до модерна верили в творение Божье или в миф о создании общества. Наряду с этим модерн искал основание добра и зла в полезности или вредности действия для общества. Таким образом человечество, освобожденное от подчинения закону универсума или Бога, оставалось в подчинении у закона истории, разума или общества. «Сеть соответствий между человеком и универсумом не была разрушена, – утверждает А. Турен. – Такой полумодерн все еще мечтал создать некий естественный мир как рациональный мир» (54, с. 421).

В конце XX в. модерн исчез, он сводится к некоему «ускоренному авангардизму», превращающемуся в дезориентированный постмодерн. Из такого кризиса рождается – наряду с играми постмодерна и ужасами тоталитарного мира – более полный модерн, в который мы входим.

Сегодня общество модерна оказывается перед следующим выбором. Оно может полностью подчиниться логике инструментального действия и требований рынка, довести секуляризацию до полного подавления всякого представления о Субъекте, ограничиться сочетанием инструментальной рациональности и массового потребления с памятью о традициях и с сексуальностью, освобожденной от социальных норм. Другой путь состоит в сочетании рационализации и субъективации, эффективности и свободы. Этот второй путь следует в равной мере отделять от крайнего утилитаризма и от навязчивого поиска идентичности. Разум не сводится ни к интересу, ни к рынку, а Субъект не сводится к общине, коллективному «мы».

Реализованный модерн имеет целью только счастье, ощущение индивидом того, что он есть субъект и способен к социальным действиям, направленным на возрастание его свободы и творчества. Это личное счастье неотделимо от желания счастья для других, от солидарности и поиска счастья. Модерн – это одновременно свобода и труд, общность и индивидуализм, порядок и движение, заключает А. Турен.

В теоретических построениях А. Турена и Ю. Хабермаса модерн предстает не как исчерпавшая себя или ушедшая в прошлое эпоха. Модерн продолжает свое историческое существование и, более того, должен, трансформировавшись, иметь будущее. Такое

будущее должно предстать как реализация социального потенциала модерна.

Примечательно, что при своем по существу философско-историческом подходе оба мыслителя не предлагают какого-то конкретного видения этого будущего. Фактически в роли единственного ориентира желательной социальной трансформации предстает реализация идеи субъекта эпохи модерна.

При этом, однако, и в отношении такого субъекта нет конкретной полноты. Разумеется, это обстоятельство никоим образом нельзя воспринимать как недостаток. И А. Турен, и Ю. Хабермас, по-видимому, полагают, что любая конкретизация будет означать неправомерное сужение и даже обуздание того значительного социального и культурного потенциала, который может быть реализован современными западными обществами. А реализация такого потенциала будет, если исходить из «идеи модерна», означать, прежде всего, создание условий для неисчерпаемого многообразия видов и образов человеческой субъектности и субъективности.

Как бы ни представляли себе так называемый постмодерн в будущем, он будет восприниматься как эпоха, которая считала возможным расстаться с понятием субъекта.

Традиционные философские воззрения на субъект и субъективность подверглись критическому осмыслению в рамках структурализма, постструктурализма и постмодернизма. Субъект как рациональное, определяющее и контролирующее свою историческую ситуацию, вообще ситуацию своего существования существо – вот та теоретическая и идеолого-мировоззренческая модель, которая была провозглашена несостоятельной.

В перспективе постструктуралистов и постмодернистов субъект представляет собой фрагментированное существо, лишенное четко определяемой и устойчивой идентичности. Субъект – это процесс определенного рода, причем процесс в постоянном состоянии растворения, а не пребывающее во времени и сохраняющее свою уникальную определенность «я».

Постмодернизм рассматривает структуру «я» как нечто размытое и расчлененное: с одной стороны – как фрагментированное опытом, а с другой – беспомощностью, которую индивиды испытывают перед лицом глобализирующих тенденций социальной и культурной жизни. Ежедневная жизнь формируется как результат вторжения символических систем, массовой культуры, конституирующих мир в моделях и символах, которые делают его абсолютно

искусственным. Уже никто не апеллирует к «реальному» объекту, поскольку не делается различия между представлениями об объектах и самими объектами; в мире доминируют искусственные модели. Отношение с миром трансформируется фундаментальным образом, и именно потеря связи с реальным миром вызывает ощущение «пустоты» и «бессмысленности» жизни.

Соответствующая позиция обозначается как «постгуманизм». Эта позиция является, по существу, определенным моментом постмодернистских воззрений, поскольку предполагается, что нынешняя эпоха – это и постгуманистическая эпоха. Постгуманизм направлен в основном против «проекта Просвещения», если он рассматривается как потерпевший неудачу, а также против модернистского представления о субъекте, поскольку гуманизм представляет собой важнейший составной момент модерна.

Отметим, что рассуждения относительно «конца субъекта» образуют составную, причем весьма значительную часть так называемой «культуры эндизма» (от англ. *end* – конец, окончание). Речь идет о совокупности определенных теорий, провозглашающих завершение исторического существования, соответственно исчерпание социальной и культурной действительности определенных явлений, таких как история, субъект.

Провозглашение конца таких явлений призвано не только констатировать, но и служить другим целям, прежде всего целям эмансипации от устаревших, обременяющих и репрессивных идей и установок, в том числе и в практическом плане. Наиболее ярким примером можно считать тезис о конце истории. Ведь этот тезис можно понимать и таким образом, что нынешнее или будущее социальное и культурное состояние означает конец присущего истории отчуждения.

Вместе с тем «эндизм» не означает стремления к полному разрыву с прошлым или полного его забвения. Достаточно вспомнить в связи с этим неоднозначное отношение постмодернизма к «эндизму». С одной стороны, постмодернисты разделяют представление об уникальном своеобразии нынешней эпохи, более того, они очевидным образом находятся в первых рядах тех, кто заявляет о том, что мы вступили в принципиально новое состояние. С другой стороны, постмодернистская культура вправе и призвана, в соответствии с программной установкой, широко использовать ресурсы культуры прошлого.

### *3.2. История и смысл*

Многообразные разработки в различных сферах теоретического постижения и осмысления истории в Новое время можно в конечном итоге свести к полаганию «истории самой по себе» как важнейшего, если не единственного, измерения человеческого существования. История претерпевает своеобразную субстанциализацию, становится для человека фундаментальной реальностью, причем реальностью не внеположной по отношению к человеку. Эта реальность понимается в Новое время как сфера специфически человеческого жизнепроявления. История понимается как средство становления, средство персонализации человека. Такой подход к истории может базироваться на теоцентричном или антропоцентричном принципе, но в любом случае история предстает как исключительно важная реальность, так или иначе определяющая существование человека.

Ясно, что такое понимание истории есть и утверждение исключительного смыслового значения истории. В известной степени правомерно утверждать, что в соответствии с какой-то базисной интенцией нововременного отношения к истории смысложизненная проблематика вообще совпадает со смыслоисторической проблематикой.

С указанными в начале данного параграфа общими воззрениями на отношения между человеком и историей коррелируется смыслотеоретическое отношение к истории, всегда ограничивающееся двумя крайними позициями. Первая заключается в полагании объективного всеобъемлющего исторического смысла. Теоретизирование по поводу такого смысла должно носить реконструктивный или отражающий характер. Историческая жизнь человека есть пребывание или деятельность в охватывающей его смысловой сфере.

Смысл исторического действия субъекта при таком подходе усматривается в реализации определенных принципов, идей, сущностей или ценностей. Такие объективно существующие всеобщности конституируют историческую жизнь человека в организованное, упорядоченное целое, прозрачное для теоретической рефлексии. Сама эта рефлексия, прозревая и утверждая смысл исторической жизни, служит либо целям более адекватного и полного понимания божественного замысла относительно человека и его истории, либо целям просвещенного освобождения человечества, полной реализации «сущности человека», воплощению неисчер-



паемых творческих и конструктивных возможностей человечества. Как правило, подобная всеобщность является и определенным антропологическим тезисом, призванным выразить предназначение существования человека.

Вторая позиция как бы противоположна первой. Она связана с утверждением о том, что исторический смысл инновационно порождается, постоянно создается субъектами исторической жизни; историческая деятельность субъектов различных форматов не имеет заданного или тем более предопределенного характера и в своем смыслопроизводящем аспекте является во многом недетерминированной и открытой.

Итак, анализ традиционной философии истории показывает, что индивид предстает либо как средство реализации исторических всеобщностей, либо как инстанция, конституирующая исторический процесс. С этим же коррелировано то или иное понимание индивида как носителя «исторического смысла».

В современном философско-историческом дискурсе смысло-теоретическая проблематика явно не имеет того значения, каким обладала в традиционной философии истории. Подчеркнем, что здесь имеется в виду прежде всего проблематика объективного исторического смысла, т.е. смысла, присущего как историческому процессу, так и существованию индивида в его историческом измерении. Такое понимание исторического смысла, соответственно такое понимание смысло-теоретической проблематики можно противопоставить тому, что можно назвать «историографическим смыслообразованием». Речь идет о наделении смыслом исторической событийности, которое происходит в процессе ее исследования.

Модификации, которые претерпела проблематика объективного исторического смысла, рассматриваются в работе Розы Бельведрези «Смысл истории: устаревшая тема?» (30). Следует отметить, что эта работа в общем представляет собой исключение в современной литературе и в плане выбора тематики, и в широте ее охвата.

Как и всякая другая современная философско-историческая концепция, ориентированная на решение тех или иных задач материальной философии истории, концепция Р. Бельведрези реализуется через соотнесение с традиционной философией истории. Это видно уже по тем задачам, которые призвана решить данная концепция: 1) частично реконструировать тот анализ смысла, который

осуществляла традиционная философия истории; 2) указать на ту критику, которой подвергся такой анализ; 3) предложить анализ того, в какой мере анализ смысла мог бы быть реабилитирован в настоящее время; 4) дать оценку той функции, которую могло бы выполнять исследование смысла истории в рамках задач современной философии истории.

Что же традиционно понимается под «смыслом истории»? В первом варианте смысл истории можно понимать как *направление*, в котором разворачивается историческое становление. Прошлое может указывать «в направлении» прогресса или, наоборот, в направлении повторяющегося упадка. Философии истории при таком подходе можно назвать, вслед за А. Данто, «профетическими».

В соответствии со вторым вариантом смысл истории можно понимать как «*значение*» того, что произошло в прошлом. Речь идет о «ключе», в котором должны интерпретироваться исторические события, о том, что история должна показывать «план», делающий ее понятной, показывать пронизывающую ее интенциональность. Этот вариант можно назвать «герменевтическим», поскольку история понимается как намерение какого-то актора (Бога, природы, рода и т.п.). Здесь между целым и частями устанавливается отношение герменевтического круга.

Рассуждения Р. Бельведрезы позволяют сделать вывод о том, что если смысл истории понимается как ее значение, то смысл оказывается связанным исключительно с прошлым, а увязывание смысла с «направлением» предполагает, причем необходимым образом, соотнесение с будущим.

Обращение к смыслу истории предполагает понятие всеобщей истории, поскольку смысл как нечто единое можно артикулировать только в рамках единой систематизации тотальности исторического процесса (при герменевтической перспективе) или тотальности времени (если смысл понимается как направление). Конституирование тотальности всеобщей истории не следует понимать как сумму всех действительно имевших место событий, осуществить такое суммирование эмпирически невозможно. Речь идет о теоретико-философском контексте, в котором все, что произошло, могло бы занять свое место или быть наделено определенной функцией.

Предпосылка всеобщей истории как единой рамки, в которой мыслим смысл истории, требует также универсального актора, ка-

ковым можно считать в первом приближении человечество, или род, организованное в такие социальные единства, как государства.

Переходя к современности, Р. Бельведрези отмечает, что вопрос о смысле истории вновь появился в недавнее время в связи с так называемой «нарративистской философией истории». В ее контексте повествование предоставляет тотальность, которая становится значимой для образующих ее частей. Повествование также наделяет определенным направлением череду событий, поскольку представляет собой ретроспективное упорядочивание, конструируемое исходя из завершения. Место, занимаемое событиями в повествовании, задает им смысл. В особенной мере смысл увязывается с той ролью, которую играет то или иное событие в развертывании повествования. Направление и значение (событий) утрачивают свое метафизическое содержание, поскольку помещаются уже не в события, а в поэтическую деятельность конструирования повествования. В постмодернистских версиях исторического нарративизма исторический смысл утратил всякий объективный характер и превратился в риторическое следствие нарративной презентации прошлого.

По мнению Бельведрези, указанные позиции (а их придерживаются, как она считает, такие авторы, как Х. Уайт, Ф. Анкерсмит, Н. Келнер) можно рассматривать как «крайние варианты» тезиса о смысле истории. Это скептически окрашенный тезис, поскольку смысл «навязывается» изначально «неупорядоченному» материалу: прошлое предстает как «хаос», «потенциально ужасающий» в своей индифферентности по отношению к потребностям человечества или в своем деструктивном движении.

После того как философия истории отказалась от спекуляций относительно философского ключа к истории или относительно направления протекания истории, вопрос о смысле истории – это вопрос о том, каким образом конкретное общество может осваивать свое прошлое. Такой вопрос становится вопросом о смысле того, что произошло, адресованным каждому члену сообщества. Это вопрос «каким образом такое прошлое стало возможным?», т.е. вопрос о том, каким образом, в каком ключе сообществу следует понимать свое прошлое.

Вопрос о смысле истории при таком подходе соотносится с возможностью сведения в некое когерентное целое определенной порции того, что действительно произошло, причем такое когерентное целое не дано заранее, оно не является трансисторическим.

Оно является результатом включения опыта прошлого в сознание членов сообщества. Таким путем члены того или иного сообщества приобретают социально-историческое сознание своей принадлежности к определенной группе людей, чье общее прошлое делает их теми, кто они есть.

В отличие от изначального проекта такой смысл истории представляет собой одно из возможных выражений опыта и устремлений конкретной группы или сообщества, которое модифицирует свою идентичность на протяжении времени. Это сообщество или группа не совпадает с человеческим родом или даже конкретным политическим сообществом.

Понимаемый таким образом смысл истории, понимаемый как смысл того, что произошло, конституируется через противостояние опасности растворения. Речь идет, кроме того, о ресурсе, позволяющем понимать культурное разнообразие и социальную сложность существующих ныне обществ.

В теоретическом плане смысл истории в таком понимании существует в напряжении между принятыми интерпретациями и предлагаемыми новыми конструкциями смысла. «В этом контексте смысл истории – это не проект завершения в двойном смысле окончательности и телеологии, а лишь одно из возможных выражений общего опыта той или иной группы людей» (30, с. 108), – заключает Р. Бельведрези.

Итак, позиция Р. Бельведрези состоит в том, что философия истории способна вновь заговорить о смысле истории, если под ним иметь в виду устремление сделать прошлое понятным и значимым. Если прежде философия истории стремилась предоставить ключ к познанию общего смысла истории, то в настоящее время она должна сочетаться с теми способами предпонимания у непосвященных, а также с теми способами научного понимания в историографии, которые стремятся к той же цели. Только при таком подходе можно избежать риска предполагать наличие предсуществующего смысла, замкнутого и чуждого сознанию людей, делающих историю.

Очевидно значение проблематики смысла истории и смысла исторического действия и существования человека в традиционной философии истории. В современном философско-историческом дискурсе эта проблематика утрачивает свое прежнее значение, более того, она практически вообще отсутствует. Вопрос об объективном смысле исторического процесса фактически не ставится,

причем ни в соотношении с всемирной историей, ни в соотношении с каким-то конкретным историческим образованием или процессом.

Первая из выделенных нами выше традиционных философско-исторических позиций, а именно та, что сопрягает смысл индивидуального исторического действия с реализацией объективных исторических смыслов, фактически не представлена в современной философии истории. Это не может не сказаться на рассмотрении проблемы исторического смысла применительно к индивиду или проблемы смысла индивидуального исторического действия.

Как мы видим на примере рассуждений Р. Бельведрези, исторический смысл усматривается в наделении индивидом или группой индивидов (необязательно составляющих какое-то политическое сообщество) значением прошлого в процессе конституирования собственной индивидуальной или индивидуально-групповой идентичности. Получается, что прошлое значимо, т.е. обладает смыслом только в функциональном контексте оформления и сохранения социальной индивидуальной или групповой идентичности, важнейшим элементом которой является историческая идентичность. Это можно рассматривать как версию второй из выделенных традиционных философско-исторических позиций в данной сфере.

### ***3.3. Историческая идентичность и исторический опыт***

Современный человек есть существо историческое прежде всего в том смысле, что живет в историческом мире. Осознание этого объективного обстоятельства есть и данность его сознания, поскольку это неотъемлемый компонент «рефлексивности» модерна и постмодерна. Такая данность в современной теоретической мысли, философско-исторической в том числе, определяется понятием «историческая идентичность».

Историческая идентичность образует важнейший элемент социальной идентичности. Употребление выражения «социальная идентичность» указывает на то обстоятельство, что социальная идентичность не совпадает полностью с индивидуально-личностной идентичностью как таковой, во всех ее аспектах. Соответственно идентичность индивида рассматривается нами в определенной перспективе и с известными ограничениями.

Социальная идентичность является универсальной характеристикой в том смысле, что эта характеристика присуща всем индивидам во всех исторических обществах. Представляется целесо-

образным предварить рассмотрение проблематики современной социальной идентичности кратким экскурсом в историю социальной идентичности в европейских обществах.

Можно указать основные факторы, определявшие идентичность в условиях доиндустриальных европейских обществ. В доиндустриальных обществах идентичность базировалась на том положении, которое индивид занимал в семье и обществе по рождению. С некоторым преувеличением можно сказать, что идентичность была следствием социальной атрибуции. Формы производственной деятельности и связанные с этим социальные структуры, прежде всего сословные структуры, представляли собой нечто устойчивое и стабильное, что обуславливало и устойчивость факторов, задающих социальную идентичность. Социальные структуры являли иерархический порядок, причем также весьма стабильный. Культура была относительно гомогенной, по меньшей мере в рамках определенных социальных сообществ.

Вообще идентичность стала восприниматься как нечто проблематичное только в условиях европейского модерна, в особенной мере в период после промышленной революции. (Отдельные истоки реальной возможности изменить идентичность можно усмотреть в Реформации в связи с расщеплением и единой религии, и, соответственно, изменением, причем в массовом порядке, религиозной идентичности.)

Оформление контура социальной идентичности эпохи модерна связано с историческим становлением и функционированием промышленного капитализма в экономической сфере, либерально-демократического режима в политической сфере и буржуазной культуры. В индустриальных обществах, в которых появляются определенные возможности выбора профессии, сферы деятельности и способа жизни, идентичность начинает в значительной мере зависеть от *выбора* самого индивида. Это лежит у истоков нового буржуазного понимания индивида как субъекта относительно автономного по отношению к обществу, к которому он принадлежит и по отношению к которому он вправе выносить независимое критическое суждение. При рассмотрении социальной идентичности можно провести также различие между проблематикой идентичности эпохи модерна и современной эпохи, которая приходится в общем и целом на вторую половину XX – начало XXI в.

Сложность определения идентичности в современных условиях и, соответственно, многообразный характер дебатов относи-

тельно проблематики идентичности задаются процессами социальной дифференциации, глобализации, а также распространением принципов мультикультурализма.

В настоящее время сама идентичность стала проблемой. Внимание к проблемам идентичности во многих современных теориях обусловлено в первую очередь кризисом индивидуальной и групповой идентичности. Речь идет, прежде всего, о том, что поставлены под сомнение те основания, которые традиционно определяли идентичность.

Все сказанное о социальной идентичности вообще имеет непосредственное отношение и к исторической идентичности. Проблематика исторической идентичности стала одной из наиболее важных в современном философско-историческом дискурсе. Эта проблематика в явном или неявном виде присутствует и в целом ряде концепций, рассматриваемых в данной работе. Внимание к ней обусловлено в практическом плане, если заостренно ставить вопрос, утратой индивидами, живущими в современных обществах, понимания, характера и целей коллективного действия и движения исторической жизни.

В работе Ёрна Рюзена «Историческое мышление в интеркультурном дискурсе» (49) творчески синтезированы многие подходы к проблематике исторической идентичности, прежде всего те, что разработаны в европейско-континентальной литературе. Основной тезис работы гласит: «Историческое воспоминание и историческое сознание обладают важной культурной функцией: они формулируют идентичность» (49, с. 13). Они отграничивают сферу собственной жизни, известное и открытое собственного мира, от мира других, который большей частью представляет собой также иной и чужой мир.

Историческое воспоминание и историческое сознание осуществляют формирование идентичности во временной перспективе. Ведь именно временное измерение мира и человека и постоянно появляющийся в связи с этим опыт, что «я» и происходящее оказывается иным, чем ожидалось и хотелось, – этот опыт ставит под угрозу самость и привычную надежность собственного мира и собственного «я». Такое изменение требует постоянного напряженного ментального усилия для того, чтобы сохранять и восстанавливать привычную надежность.

Историческая идентичность – это переход от происхождения к будущему. Такой переход не предоставлен естественному ходу

вещей и должен постоянно осуществляться «духовно». Осуществление, о котором идет речь, – это представление прошлого в настоящем (онастоящивание), совершаемое посредством индивидуально-личного и коллективного воспоминания и исторического сознания. Это особый вид «смыслообразования». С помощью такого смыслообразования синтезируется представление о всеохватывающем временном процессе. Такое представление формирует жизненный мир людей и наделяет «самость», «мы» и «я» (субъектов этого жизненного мира) устойчивостью и содержательностью, внутренней связью, обеспечивает неутрачиваемость некоего сущностного ядра во всех изменениях.

Пространственное место своего «собственного» имеет временное измерение. Временное измерение имеет и «ментальное расположение собственного “я” в космосе сущностей и вещей». Такое пространственное место становится «культурным обиталищем» групп и индивидов. Своим расположением субъекты полагают границы по отношению к другим с их инобытием в пространстве-времени в общем мире, в котором они встречаются, определяют свои различия. Это позволяет им быть самими собой.

Такие полагания всегда являются ценностно-нагруженными и имеют нормативную определенность. В своеобразном синтезе опыта, определяющего действия, и целеполагания то, что человек исторически знает и желает, представляет собой почти неразличимо вспоминаемый опыт и намерение, факт и норму, бытие и должествование.

Историческое сознание представляет собой «особое оформление исторического воспоминания». Историческое сознание укоренено в историческом воспоминании и во многом они тождественны, но в то же время отличаются в ряде существенных моментов. Главное различие заключается в том, что временная перспектива, в которой прошлое соотносится с настоящим и через настоящее с будущим, предстает в историческом сознании более сложным образом. По меньшей мере в своих современных формах историческое сознание отодвигает прошлое на определенную дистанцию от настоящего, представляя его как нечто отличное.

Это делается, однако, не для того, чтобы лишить прошлое значения. Наоборот, прошлое наделяется особым значением, к нему устанавливается «историческое отношение». Это отношение определяется через временное напряжение между «тогда» и «сей-



час», через установление качественного различия и его поэтапное аргументативно-нарративное преодоление.

Как видим, в соответствии с рассуждениями Е. Рюзена, а они весьма репрезентативны в этом вопросе, историческая идентичность – это лишь отчасти данность. Историческую идентичность следует искать и обретать посредством сознательных конструктивных усилий – индивидуальных и групповых.

Такой подход означает совершенно определенное понимание исторического сознания и опыта, а именно понимание исторического сознания и опыта как принципиальной открытости, как определяемого многообразными контекстуальными факторами, но не детерминируемого ими.

Это обстоятельство находит, по нашему мнению, отчетливое выражение в теоретическом построении Мануэля Круса и Романа Куартанго, которые фактически стремятся представить путь философии истории после эпохи Просвещения как путь к такому пониманию исторического опыта.

В своей работе «Философия истории в конце XX века: трансформированный рациональный опыт» (32) они, прежде всего, задаются вопросом о том, «а не является ли философия истории делом прошлого?» (32, с. 617). Такая постановка вопроса оправдана, если подразумевается тот смысл, который имел термин в XIX в. С целью ответить на этот вопрос М. Крус и Р. Куартанго стремятся установить, а не претерпело ли понятие «философия истории» такие модификации, которые позволили бы провести различия между философией истории XX в. и классической философией истории, искавшей смысл истории, ее бытие.

Кульминационный момент философии истории совпал с этапом восхождения Просвещения. Просвещение воспринимало реальность в движении и развитии, что означало, в числе прочего, отказ от идеи упорядоченного и определенного космоса. Ослабление позиций метафизики означало также разрушение абсолютного порядка, в рамках которого существовал человек. Для такого автономного человека история превращалась в пространство опыта, жизни и действия. История становилась горизонтом и носителем смысла. Результатом всего этого стало то, что философия истории заместила космологически ориентированную метафизику.

За блеском раннего Просвещения последовало крушение, которое совпало с избавлением истории от «философской редукации». Мотивами послужили упадок философии субстанциального разума

в немецком идеализме, исчезновение оптимистической веры в прогресс, а также мощное утверждение историко-эмпирических наук, изучающих человека.

У Л.Ф. Ранке и И. Дройзена история продолжает быть реальностью, которая все охватывает, однако ее нельзя постичь посредством саморефлексии разума. Результирующий историзм, вместе с тем, утверждая примат исторического, несет с собой новые возможности для философии истории, хотя ее и вытесняют постоянно с того места новой метафизики эпохи модерна, которое она одно время занимала, разрабатывавшей великое повествование о развитии или реализации идеи свободы и примирения. Открывается, таким образом, путь для имеющей отчетливо выраженный рефлексивный характер постметафизической философии, которая обращается к опыту рационального обхождения с отличной от нее реальностью. (Одним из эпизодов такой трансформации является аналитическая философия истории.)

Философия истории конца XX в. оставила позади устремление постичь глобальный смысл истории или устремление обосновывать легитимность наук о духе. Она трансформируется в философскую рефлексию относительно пределов рациональности как главной способности человека, а также относительно других возможностей человека – быть субъектом действия, понимания и т.п.

Характерный для классической философии истории поиск смысла истории, ее «бытия» остался в прошлом. Вместе с тем сохранилось нечто от классической философии и в условиях, отличающихся от условий XIX в. Это «перспектива, в которой реализуется мышление, обнаружившее, что реальность (человеческая) продуцируется и трансформируется таким образом, что у нее нет сущности, если под ней понимать нечто пребывающее, фиксированное и определяющее» (32, с. 617), – делают вывод М. Крус и Р. Куартанго.

Новейшая философия истории продемонстрировала незаменимость «исторической перспективы». Эта перспектива предполагает изменение воззрения разума на самого себя и на свое место в реальности. Такое изменение означает, что следует научиться видеть, осуществлять путь и повествовать об этом пути. Речь идет о том, чтобы сделать это «путешествие» подлинным в том смысле, что оно превращается в «отрефлексированное приключение». Возникающий в результате опыт, специфически *исторический* опыт конституирует *подлинное* отношение с миром.

В чем же заключается указанная модифицированная перспектива? В плане модификации речь следует вести о «горизонтальности» как о чем-то, противостоящем «вертикальности». Горизонтальность означает, что все, чем занимается мышление, находится на одном и том же уровне; что нет, соответственно, принципа, от которого зависит все остальное или к которому все можно редуцировать. Горизонтальность – это «постметафизический характер» и реальности, и способа ее восприятия и понимания.

Такая горизонтальность представляет собой в известной мере продукт философии истории, если под философией истории понимать философскую рефлексию, обнаруживающую исторический характер реальности и тем самым модифицирующую понимание субстанции и сущности. Внимание смещается к реальности, не сводимой к какому-либо всеопределяющему принципу. А это означает, что исторические партикулярности следует понимать как таковые.

Это влечет за собой историческое сознание, делающее упор на отсутствии эссенциалистского порядка, равнозначности действий, важности партикулярного и единичного.

\* \* \*

В начале данного раздела мы выделили два основных воззрения на проблематику отношения «человек и история». Эти воззрения призваны были послужить в качестве критерия оценки современных подходов к этой проблематике. Пользуясь таким критерием, мы вправе сделать некоторые выводы относительно характера разработки проблематики отношений между человеком и историей в современном философско-историческом дискурсе.

Главный вывод заключается в том, что первое воззрение в чистом виде, т.е. как утверждение однозначного господства всеобщих социально-исторических моментов над индивидуально-личностными, практически не представлено в современной литературе. Определенное приближение к этому типу понимания отношения между человеком и историей наличествует в проблематике «модерн и субъект», поскольку «модерн» концептуализируется как определенное эпохально-историческое состояние. Вместе с тем оно не детерминирует формы реализации индивидуальной жизни. Более того, модерн воспринимается, по меньшей мере в рассмотренных нами концепциях, как поле открытых возможностей.

Отметим еще одно очень важное обстоятельство. Состояние модерна фактически ставит перед индивидом задачу исторического самоопределения, что и позволяет, в числе прочего, говорить об индивиде как о «субъекте».

Задача исторического самоопределения присутствует и в других рассмотренных видах проблематики «человек и история», однако в отличие от темы «модерн и субъект» не воспринимается через соотнесение с каким-то определенным историческим состоянием. История предстает лишь как некоторый горизонт, в котором осуществляется или должно осуществляться историческое самоопределение – как поиск или конституирование исторического смысла; как обретение исторической идентичности. Все это предполагает открытое историческое сознание, открытый исторический опыт, предполагает конструктивный процесс, в котором индивиды и группы должны постоянно конструировать, созидать исторический смысл и свою историческую идентичность.

#### **§ 4. Эпистемологическая философия истории**

Тема данного раздела нашей работы – эпистемологическая философия истории, исследующая условия и природу исторического познания<sup>1</sup>. В настоящее время философия истории данного вида представляет собой по преимуществу философскую рефлексию относительно реальной практики познания прошлого, прежде всего практики академической институционализированной исторической науки. Это реальная практика, опирающаяся на мощный институт университетской историографии.

Разумеется, при этом речь не идет о сугубо дисциплинарных, «технических» методологических разработках. Это дело самой историографии. Философия истории обращается, главным образом, к философско-эпистемологическим аспектам теоретического познания прошлого.

И материальная философия истории выступает как объектное теоретическое познание прошлого, как притязание на теоретиче-

---

<sup>1</sup> Есть и другие наименования – «критическая», «формальная». Наименование «эпистемологическая» выбрано, прежде всего, потому, что более других, на наш взгляд, соответствует современной специфике этой разновидности философии истории.

ское объяснение реальной исторической событийности. А традиционная философия истории выступала даже с претензией на истинную теоретическую реконструкцию всемирно-исторического процесса. Соответственно философия истории может, *в принципе*, брать на себя двойную функцию: быть исследованием природы и границ научно-историографического познания, с одной стороны, и философской рефлексией относительно философского же познания истории, т.е. философско-исторической саморефлексией (метатеорией), – с другой.

В данной работе, посвященной анализу современного состояния философии истории, нас должна интересовать прежде всего эпистемологическая философия истории, исследующая возможности, характер и границы философско-исторической теории материального типа. Однако, насколько нам известно, нет работ, специально посвященных философско-эпистемологическому анализу материальной философии истории. (В определенной мере функцию такого анализа выполняет метатеоретическая рефлексия в рамках исследований истории философии истории, о чем шла речь в § 1 данной работы.) В связи с этим мы сосредоточим внимание прежде всего на тех аспектах философско-исторических работ, которые могут иметь значение с точки зрения эпистемологического анализа материальной философии истории.

Философия истории в ее эпистемологической разновидности, как и прежде, реализуется различным образом в континентальной и аналитической философии. Вся условность членения современной западной философии на континентальную и аналитическую, весьма очевидно, видна в философско-исторической сфере. Условность связана прежде всего с процессом взаимопроникновения, который интенсивно протекает уже несколько десятилетий. Следует отметить, однако, что использование подходов аналитической философии истории в европейско-континентальной носит более масштабный характер, чем, скажем, использование философско-герменевтических – в аналитической философии истории. Вообще правомерно, на наш взгляд, говорить о преобладании, причем заметном, аналитической философии над континентальной в рамках эпистемологической разновидности современного философско-исторического дискурса.

Сохраняющиеся определенные различия, по нашему мнению, связаны в конечном счете с тем, что континентальная философия истории эпистемологического образца связана с европейским исто-

ризмом, а аналитическая философия укоренена главным образом в традиции аналитической философии, в первую очередь в аналитической эпистемологии и философии науки.

Европейский историзм являет, как известно, значительное разнообразие форм. Очевидны, к примеру, различия между наиболее известными его формами – между немецким историзмом и итальянским историзмом первой половины XX в.

Отличие итальянского историзма от немецкого отчетливо видно по работе Б. Кроче «История как мысль и как действие» (1938), содержащей критику воззрений Ф. Майнеке. Здесь вере в надисторическое существование идей и ценностей противопоставляется концепция «абсолютного историзма», в соответствии с которой «жизнь и реальность есть история и ничто другое как история». Эта формула в еще большей степени отличает позицию Б. Кроче от позиции В. Дильтея, поскольку в ней через редукцию реальности к духу, а духа к истории фактически провозглашаются тезисы, которые контрастируют с соответствующими тезисами немецкого историзма. Для Б. Кроче природа не обладает какой-либо автономией по отношению к духу. Как следствие утверждается, что естественные науки всего лишь преследуют практико-утилитаристские цели, а подлинной формой, единственно приемлемой, познания является историко-идиографическая, к методологии которой сводится сама философия. По В. Дильтею, естественные науки и науки о духе обладают равным теоретическим статусом. Для Кроче история есть история бесконечного духа, есть прогрессивное восхождение к свободе. Для В. Дильтея, напротив, история есть история конкретных людей, связанных с ограниченностью и относительностью своей эпохи.

Итальянский историзм сохранился после Второй мировой войны во многом благодаря успеху А. Грамши. Он принял марксистскую, антиспекулятивную и антителиологическую форму, вроде бы противостоящую идеалистической философии Б. Кроче, но в действительности сохранившую ее значимые тезисы, такие как историчность реального и историко-идиографический характер познания человеческого мира. Немецкий историзм как автономное философское течение фактически не пережил Вторую мировую войну.

Теоретическая проблематика историзма включает в себя целый ряд вопросов, которые практически не ставятся в аналитической философии истории. Это связано и с тем, что историзм

оформлялся как общая философская позиция, содержащая онтолого-метафизические элементы и элементы общей теории познания. В силу этого обстоятельства историзм получил распространение во многих сферах философского познания. Кроме того, историзм утверждался через размежевание с широким спектром философских позиций.

Особенности историзма как общей философской позиции не могли не наложить свой отпечаток на подход современных европейских мыслителей к проблематике исторического познания и в плане тематического отбора, и в плане способов рассмотрения отобранной тематики. Наглядной иллюстрацией в этом отношении может служить работа Герберта Шнедельбаха «Смысл в истории? – О границах историзма» (50). Шнедельбах утверждает, что сегодня, как и прежде, перед философией стоит проблема сочетания и совместимости натурализма и историзма. Для решения этой проблемы необходимо определить границы каждого из таких способов видения вещей. Соответственно Шнедельбах видит свою задачу в «поиске границ исторического мышления».

Исходным моментом его анализа является «тривиальная» посылка о том, что историческое отличается от природного тем, что помимо описания и объяснения к историческому применимо и «понимание». Понимание означает «понимание смысла». В соответствии с воззрениями историзма «историческое в отличие от просто природного является осмысленно-понятным» (50, с. 129).

Немецкий историзм, при всем своем неприятии идеалистической философии истории, разделяет ее страх относительно отсутствия в истории смысла действия и, соответственно, бессмысленности истории вообще.

Ориентация на смысл действия многообразно пересекалась с традицией, видевшей в истории какой-то сообщаемый ею смысл. «Связь смысла действия и сообщаемого смысла не представляла собой проблему до тех пор пока происходящее в истории понималось – в традиции иудео-христианской истории спасения – как обхождение Бога с людьми. История свидетельствует о действии Бога и смысле этого действия. Речь идет о сообщаемом смысле» (50, с. 135). Но если люди – сами творцы своей истории, то что может сообщать история? Соответственно в условиях полной профанности и смысл действия становится загадкой.

В школе В. Дильтея, у М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера понимание приобретает фундаментальное значение для обхождения че-

ловека с миром, и тем самым приобретает универсальное значение герменевтика. С точки зрения проблематики смысла не составляет особой разницы, укореняются ли акты понимания в жизненной связи (переживание, выражение и понимание), в изначальном понимании, присущем человеку как здесь – бытию, или в постоянно продолжающемся событии воздействия тех или иных исторических явлений. Хайдеггер и его школа не преодолели историзм. Переход от историзма к экзистенциалу «историчности» означает лишь тотализацию историзма под знаком смысла сообщения, поскольку основу историчности, по Хайдеггеру, образует онтически фундированное понимание бытия, присущее человеку, которое происходит в горизонте его временности, отмечает Г. Шнедельбах.

Герменевтический историзм в своем толковании исторического означает «гипертрофию сообщаемого смысла». То обстоятельство, что смысл действия становится нам доступным, как правило, через сообщения действующих людей, приводит герменевтиков к тому, что смысл действия полностью растворяется ими в смысле, которое содержит сообщение. В то же время европейская традиция исторического мышления являет и «гипертрофию смысла действия». Это происходит тогда, когда из рассказа о истории спасения и ее секулярных производных удаляется сообщаемый смысл, и исторически понятное сводится лишь к действиям людей. В таком случае смысловые образования, связанные с сообщениями – «надстройка», мир символического, институты – предстают только как эпифеномены смысла действия. В действительности все подобные позиции отстаивают такой же радикальный культурализм, как и герменевтический историзм. История, соответственно, разворачивается по ту сторону природы или только на ее границах, и это не может становиться источником смысла истории. Ни гегельянцы, ни марксисты, ни У. Джеймс, ни Дж. Дьюи не признавали каких-либо природных ограничений для исторически возможного и осмысленного.

И все же историки и теоретики историзма не утверждали универсализацию смысла сообщения в такой мере, в какой ее приписывает им герменевтическая онтология. Они признавали за смыслом действия определенное ограниченное право. Не «герменевтический метаисторизм» в духе Хайдеггера, а критика историзма способна содействовать попытке определить границы, в которых можно вести речь о смысле в истории. Следует



сосредоточиться на постижении субъективного смысла действия в истории.

Герменевтики настаивают на том, что мир открыт нам языково и исторически. В связи с этим они выступают против некритического натурализма в духе К. Лёвита. По мнению Г. Шнедельбаха, им следует возразить. Историческое просвещение нельзя уже отменить, но из него не вытекает гипертрофированный историзм. Наша историчность включает природность, но не как «снятый момент» и не как лишь экзистенциал. Конечно, и знание о нашей природности было получено нами посредством языка и в истории, но это не означает, что следует придерживаться герменевтического идеализма с его утверждением о мире, полностью понятном в его бытийном смысле.

Необходимо четче определить границу между природным и историческим. Эволюционистская темпорализация природы привела к тому, что различие между натурализмом и историзмом уже нельзя обосновать онтологически. Здесь может оказаться полезным обращение к «повествованию». Оно открывает структуру эволюции в природе и культуре. Различие между природой и культурой заключено в «рефлексивности эволюции». Природа и культура соотносятся как эволюция и рефлексивная эволюция. Лишь посредством рефлексивности эволюции субъективный смысл действия становится предметом истории. Повествовательная речь о значимости действия выходит за пределы указания на каузальные и функциональные факторы, а также последствия действия. «Смысл в истории дан только как нарративный смысл в историографии, т.е. как смысл незавершенной множественности историй, которые можно рассказать об истории, понимаемой как рефлексивная эволюция» (50, с. 148), – заключает Г. Шнедельбах.

Отметим в завершение, что европейско-континентальная философия эпистемологического типа по-прежнему остается связанной так или иначе с историзмом в той определенности, какую он получил в неокантианстве и философии жизни, а позднее – в феноменолого-герменевтических концептуализациях. Мощное воздействие на нее оказала в последние десятилетия аналитическая философия истории, в плане более тесной связи с реальной историографической практикой.

Аналитическая философия истории, преимущественно англоязычная, ориентирована почти исключительно на выявление ус-

ловий реализации и условий правомерности исторического познания, прежде всего познания в рамках исторической науки.

Аналитическая философия истории весьма разнообразна. На протяжении нескольких десятилетий были выработаны различные подходы, нередко конфликтующие, соответственно предпринимались усилия с целью установить основные моменты разногласий и, по возможности, устранить их.

В настоящее время наиболее важными из проблем, исследуемых аналитической философией истории, представляются те, что связаны с объяснением, философским реализмом, а также с нарративизмом. С ними так или иначе оказываются увязанными и большинство других проблем, обсуждаемых в аналитической философии истории.

Проблемный комплекс, связанный с историческим объяснением, реализмом и нарративизмом, имеет первостепенное значение и с точки зрения одной из основных задач данной работы – характеристики нынешнего состояния и потенциала материальной философии истории.

Один из наиболее известных представителей аналитической философии истории Артур Данто в работе «Закат и конец аналитической философии истории» (34) утверждает, что если сильно упрощать, то начало аналитической философии истории можно связывать с публикацией в 1942 г. классической работы Карла Гемпеля «Функция общих законов в истории». К. Гемпель, невзирая на все критические возражения, не видел, по мнению А. Данто, оснований для пересмотра своих воззрений на историческое объяснение, равно как и разработанной совместно с Полом Оппенгеймом более объемной общей теории объяснения («Исследования по логике объяснения» 1948 г.). При этом совершенно очевидно, что К. Гемпель в принципе был готов к пересмотру своих позиций, если находил основания для этого. Рассмотрение А. Данто воззрений К. Гемпеля призвано указать на то место, которое проблематика объяснения всегда занимала в аналитической философии истории. Опубликованная в 1965 г. книга «Аналитическая философия истории» самого А. Данто призвана была показать, что объяснение, как его понимал К. Гемпель, вполне совместимо с повествованием. Это означало защиту «модели покрывающего закона» от утверждений, что нарративистские модели представляют собой полную альтернативу указанной модели.

Значительная часть усилий историков направлена на объяснение того, что произошло в прошлом. Споры о том, как надлежит осуществлять историческое объяснение, связаны в основном с противостоянием двух точек зрения. Первая утверждает, что следует давать «научные» объяснения. В соответствии со второй следует стремиться к какой-то гуманистической форме понимания.

Точка зрения, согласно которой объяснения в истории являются или должны быть той же формы, что и объяснения в естественных науках, была, как известно, наиболее ярко и полно представлена К. Гемпелем. Тезис К. Гемпеля, ставший известным как «модель покрывающего закона», или дедуктивно-номологическая модель, включает два момента: объяснить событие значит показать его предсказуемость, а чтобы показать предсказуемость события, следует показать, что его можно подвести под какой-то набор каузальных законов.

Сильная сторона модели покрывающего закона состоит в том, что объяснение должно показать, почему произошло такое событие, а не другое. Но это означает, что речь идет о детерминистском объяснении. А данное обстоятельство послужило основной причиной наиболее сильных возражений против указанной модели.

Возражения против теории покрывающего закона делятся на два вида. Одни утверждают, что исторические объяснения на деле не соответствуют этой модели. Однако многие выдвинутые против нее возражения не могут считаться убедительными. Ведь если теория утверждает, что такую форму *должно* принять всякое развернутое объяснение, то можно указать на то, что историки просто не сумели предложить такие объяснения. В связи с этим можно обратить внимание на возражения второго вида, которые заключаются в указании на то, что материал историографии таков, что модель неверна в принципе.

Из возражений этой второй группы особый вес имело то, что состоит в утверждении, что модель не способна воздать должное уникальности исторических событий и индивидов. Однако нельзя отрицать, что при всей уникальности исторических событий их следует описывать в общих терминах, поскольку только так о них вообще можно что-то сказать. Соответственно уникальность не является достаточным возражением против модели покрывающего закона.

Уникальность может представлять и как указание на деятельность уникальных индивидов, относительно поведения которых не

может быть законов. Сомнения проистекают из того, что объяснения в терминах склонностей (диспозиций) несут в себе те же импликации законосообразного поведения, какие требуются моделью покрывающего закона.

Вопрос об индивидуальности потому приобретает особое значение, что историки обычно интересуются не индивидом как таковым, а индивидом в той или иной роли. Нет законов, способных объяснить отношения между индивидом и ролью или историческое оформление и развитие ролей. Здесь в принципе неприменима модель покрывающего закона.

Альтернативная (модели покрывающего закона) модель исторического объяснения предполагает то, что часто называют «рациональной реконструкцией». Центральная идея этой модели – главная задача историка заключается в том, чтобы понять человеческое действие специфически человеческим способом. Историк делает это, когда показывает, что определенное действие представляет собой интенциональное действие, предпринятое в соответствии с определенными верованиями, которые делали такое действие осмысленным для агента, предпринявшего его.

Действие получает объяснение, когда мы понимаем, почему агент решил совершить его. Это, однако, лишь часть объяснения, поскольку, как считал Коллингвуд, историков интересует не только то, почему люди действовали определенным образом, но и то, были ли действия успешными или неудачными. Соответственно, когда установлены причины действия и верования агента, их следует подвергнуть дальнейшему критическому исследованию, поскольку успех или неудача действий зачастую зависят от достоинств или недостатков лежащих в их основе причин и верований.

Если историки пытаются понять действия в терминах рациональной реконструкции, то объяснение будет верным только если они в состоянии установить, какими в действительности были причины действия.

Интересную и, что очень важно, достаточно полную реконструкцию разработки проблематики реализма в аналитической философии истории предложил Леон Помпа в работе «Философия истории» (44). Л. Помпа констатирует, что историки обычно занимают реалистские позиции в отношении знания. Это включает три утверждения: индивидуальные события, действия и происшествия действительно имели место в прошлом; истинные исторические утверждения являются утверждениями о таких происшествиях; та-

кие утверждения известны потому, что в настоящем имеется достаточно свидетельств о них. Такая позиция обманчиво проста и была оспорена применительно к каждой стадии.

Реализм предполагает, что прошлое, которому привержены историки, есть *независимое* прошлое, т.е. прошлое, наполненное событиями, которые имели место независимо от того, будем ли мы когда-нибудь знать что-либо о них. Историки видят свою задачу в раскрытии содержания прошлого, а не в *создании* его.

Такой подход оспаривается, однако, идеалистическим воззрением, оспаривается посредством теории, известной в настоящее время как «конструкционизм». В соответствии с конструкционистской позицией историки способны постигать истины о прошлом, однако это не прошлое, как мы его обычно понимаем, т.е. как независимое прошлое с реальными событиями, ожидающими того, чтобы быть обнаруженными. Речь идет о специфическом «историческом» прошлом, которое существует как нечто, что мы конструируем исходя из наличных свидетельств. Соответственно, если бы мы стали обладателями новых свидетельств и стали конструировать по-иному, то изменилось бы не только наше знание, но изменилось бы и само историческое прошлое. Но в таком случае было бы ложным и стандартное историческое верование насчет реализма, а также понимание знания, которое предполагается им.

Главное обоснование такой позиции состоит в том, что если нет реального прошлого, то оно не может выполнять функцию верификации того или иного исторического объяснения. Соответственно то прошлое, которое представляет нам историк, – это не прошлое, каким оно могло бы быть само по себе, а прошлое, соотнесенное только с нашей способностью объяснить наши верования относительно свидетельств. Идея, что историки раскрывают прошлое, которое существовало независимо от нашего знания о нем, отвергается в пользу идеи о прошлом, которое существует только как конструкция, призванная объяснять наличные свидетельства. Данное воззрение имеет сходство с некоторыми формами научного антиреализма.

Конструкционизм включает следующую посылку: если исторические утверждения – это утверждения о прошлом, которое мы уже не можем воспринимать, то есть что-то проблематичное в онтологическом статусе прошлого. Однако это очень сомнительная посылка, поскольку большинство видов знания, как повседневного, так и научного, относятся к тому, что ненаблюдаемо в настоящее

время (скорость света или существование нейтронов). Если бы дело обстояло так, что утверждение о чем-то ненаблюдаемом не могло бы быть утверждением о независимой реальности, то набор утверждений о том, что мы считаем реальными сущностями, должен бы быть заменен набором утверждений о сконструированных сущностях.

Возражения, однако, не исключают того, что историческое знание получается посредством использования аргументации, причем так, как об этом говорит конструкционизм. Возражения лишь показывают, что нет оснований считать, что аргументы приводят к результатам, к утверждениям о каком-то «историческом» (историографическом) прошлом, а не о реальном прошлом, которое можно постигать рядом различных способов, заключает Л. Помпа.

Теория нарратива, или нарративистская теория деятельности историка по-прежнему, вот уже несколько десятилетий, находится в центре внимания эпистемологической философии истории. Философско-эпистемологическое исследование нарративизма с точки зрения нашей тематики важно, прежде всего, потому, что последним по времени, но не по значимости аргументом против правомерности традиционной содержательной философии истории стало указание на то, что она представляет собой не теорию объективного исторического процесса, а повествовательную организацию исторического материала. К этому добавилось указание на философию истории как на устаревшее «метаповествование», выдвинутое постмодернистской мыслью в качестве обоснования непригодности философии истории в нынешних «постмодерновых» социальных условиях.

Историки традиционно представляли результаты своих исследований в форме повествования, или нарратива. Освящение истории как академической дисциплины в XIX в., идеал объективной и беспристрастной науки, вообще понимание науки в соответствии с позитивистскими и историцистскими парадигмами – все это уводило в сторону от сосредоточения внимания на нарративной форме, а также от мощной риторической традиции, считавшейся до тех пор чем-то необходимым для освоения ремесла историка, побуждало считать повествование такой формой изложения результатов исследования, которая не оказывает воздействия на содержания презентации «фактов». Повествование с его структурами считалось только техникой экспозиции, не оказывающей воздействия на информацию, которая содержится в историографическом тексте.

Несомненно, одна из заслуг нарративизма в его различных версиях состоит в том, что было обращено внимание на форму повествования и его структуры. Одним из самых известных теоретиков философско-исторического нарративизма является Хейден Уайт. Позиция, изложенная несколько десятилетий тому назад в его книге «Метаистория»<sup>1</sup>, стала важнейшим источником для разработки целого ряда подходов аналитической философии истории, в том числе нарративизма. И его последние работы, соотносящиеся с такими разработками, а также с критикой, представляют собой в настоящее время одну из наиболее полных и последовательных версий нарративизма (56; 57).

Исходным моментом для Х. Уайта служит тот бесспорный факт, что для специфически исторических дискурсов типичным является создание нарративных интерпретаций своего материала. Наделение исторических дискурсов письменной формой, их перевод в эту форму порождают специфический объект, историографический текст, который в свою очередь может стать объектом философской, или критической рефлексии.

Современная теория истории поэтому обычно проводит различие между прошлой реальностью, являющейся объектом исследования историка, историографией, т.е. письменным дискурсом историка относительно этого объекта, и философией истории, которая исследует возможные отношения между этим объектом и этим дискурсом.

Х. Уайт напоминает о том, что наш опыт истории неотделим от нашего дискурса относительно истории. Дискурс нужно создать, написать, прежде чем он предстанет как «история». Опыт истории предстает многообразно, соответственно многообразию дискурсов в историографии.

Х. Уайт дает краткую характеристику исторического дискурса и присущего ему способа познания. Такая характеристика заключается в указании предпосылок исторического дискурса. Первая предпосылка, причем необходимая предпосылка, – существование прошлого. Познаваемость прошлого доказывается тем, что пишутся работы об истории.

---

<sup>1</sup> Хейден Уайт. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века / Пер. с англ. под ред. Е.Г. Трубиной и В.В. Харитоновой. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002.

Вторая предпосылка. Исторический дискурс не предполагает, что наше познание истории является результатом какого-то определенного исследовательского метода. Выбираемые в качестве объекта исследования события, люди, структуры и процессы могут исследоваться историческим образом как *прошлые* только если они становятся предметом специфического исторического писания.

Подобная характеристика исторического дискурса не означает, как подчеркивает Х. Уайт, что прошлые события, личности, институты и процессы не существовали в действительности. Не означает это также и того, что мы не в состоянии обладать более или менее точными сведениями об указанных явлениях. И тем более это не означает, что такие сведения нельзя превратить в знание посредством методов, применяемых теми или иными «научными» дисциплинами.

Предложенная характеристика призвана указать на то, что имеющаяся у нас информация о прошлом и наше знание о прошлом можно считать «историческими» лишь в том случае, если они становятся темой исторического дискурса.

Исторический дискурс не создает новой информации о прошлом, поскольку он может оформляться только при условии, что мы обладаем сведениями о прошлом. Нельзя говорить и о том, что исторический дискурс дает новые знания о прошлом, поскольку знание всегда есть результат определенного исследовательского метода. Что же производит исторический дискурс? Ответ Х. Уайта состоит в том, что исторический дискурс дает интерпретации тех сведений и тех знаний, которые имеются в распоряжении историка. А интерпретации могут получать различные формы от простых хроник до высокоабстрактных «философий истории». Общим для всех таких форм является обращение к нарративной форме изложения, когда наличествует стремление представить явления, с которыми они соотносятся, в качестве специфически «исторических» явлений.

Согласно такому подходу «история» представляет собой не просто объект изучения или соотносящееся с ним исследование. Это главным образом определенное отношение к «прошлому», опосредованное тем или иным видом письменного дискурса.

В соответствии с текстуалистской концепцией репрезентации описание представляет собой средство конституировать те или иные положения дел в качестве возможных объектов исторического интереса, а также в качестве кандидатов на включение в число



объектов, достойных того, чтобы быть вписанными в исторический дискурс. Если такой дискурс должен облечься в форму повествования, то объекты, подлежащие репрезентации, должны предстать как носители атрибутов историчности и нарративности.

Историчность того или иного объекта устанавливается посредством описания этого объекта в соответствии с правилами установления свидетельств, которые приняты в каком-то конкретном «сообществе историков» определенной эпохи и места.

По-иному обстоит дело с нарративностью. Нет правил повествования подобных правилам установления свидетельств (свидетельствования). Это связано с тем обстоятельством, что повествование требует, чтобы агенты, события, институты и процессы были прежде всего изображены, а не концептуализированы.

Изображение различных сил, событий и сцен в качестве элементов драматических конфликтов и разрешения этих конфликтов – это средство конструирования повествовательных интерпретаций исторических процессов.

Существует различие между изображением и концептуализацией исторических событий и процессов. Однако если рассматривать изображения как операцию, которая производит повествовательную репрезентацию, а концептуализацию – как объяснение в форме доказательства, то очевидно, что концептуализация всегда представляет собой абстракцию от какого-то образа. Когда конструируется какое-то историческое прошлое, то скорее образ предшествует понятию, а не наоборот. В этом, по мнению Х. Уайта, заключено различие между историей в духе Ранке и философией истории в духе Гегеля.

Логика повествовательной интерпретации мира – будь то мира в его прошлом, будь то в его нынешнем состоянии, будь то в отношении между этими состояниями – это «логика образов и тропов», заключает Х. Уайт.

\* \* \*

Выше уже отмечалось, что, насколько нам известно, нет современных работ, специально посвященных философско-эпистемологическому анализу построений материальной философии истории. Вместе с тем мы вправе использовать результаты анализа, осуществляемого эпистемологической философией истории в отношении историографии, применительно к материальной философии истории. Ведь общим и для историографии, и для мате-

риальной философии истории является объектно-теоретический подход. Такой подход предполагает, в частности, связь с проблемными комплексами исторического объяснения, реализма и нарративизма, занимающими столь важное место в аналитической философии истории.

Проблематика реализма потому имеет столь важное значение, что только при реалистском понимании исследовательской и вообще теоретической работы возможно различение философии истории («материального» типа), историографии и литературной фикциональности. Ведь принципиальное различие между философско-историческим дискурсом и историографическим дискурсом, с одной стороны, и литературной фикцией – с другой базируется на посылке об объективном «реальном» существовании исторических событий.

Посылка о прошлых событиях является необходимой предпосылкой исторического дискурса – и историографического, и философско-исторического. Если не приходится сомневаться в существовании прошлых событий, то не исключено, что возможно историческое познание, философско-историческое в том числе. Такова в общем связь между проблемой реализма и вопросом о возможности материальной философии истории.

Несмотря на оспаривание роли нарратива, к примеру, теми, кто отдает предпочтение измерениям и считает индивидов и события относительно поверхностными следствиями глубинных структур и процессов (существование которых можно увидеть только со временем), – нарратив остается наиболее характерным способом представления исторического знания.

Между проблемами реализма и нарративизма есть связь в интересующем нас аспекте. Рассмотрение проблемы реализма не позволяет увидеть, почему анализ способов повествования должен ставить под вопрос правомерность философии истории. Конечно, нарративная форма структурирует материал, отбирает его и сообщает ему определенную связь. Между теорией повествования и философией истории не существует такой противоположности, которая бы принуждала спасать эту философию посредством отрицания ее повествовательного характера.

То, что обсуждалось выше, обеспечивает поддержку мнению о том, что историки в состоянии давать знание о том, что же в действительности происходило в прошлом. Соответственно нет прин-

ципиальных оснований отрицать возможность философии истории материального типа.

## Заключение

Основная тема данной работы – поиск ответа на вопрос о возможности философии истории в современных условиях. Речь идет в первую очередь о материальной, или субстанциалистской философии истории. Другая основная разновидность – критическая, аналитическая, эпистемологическая философия истории, ориентированная на анализ условий, характера и результатов исторического познания, прежде всего научно-историографического, – не нуждается, если говорить жестко, в постановке подобного вопроса.

Традиционная философия истории, представленная в ряде канонических работ, а также в многочисленных реконструкциях этих работ и их интерпретациях, вероятно, действительно принадлежит прошлому. По крайней мере, такой вывод можно сделать на основе современной философско-исторической литературы.

Соответственно правомерно говорить об исчерпанности традиционной философии истории, если ее воспринимать как непреложный канон философско-исторического исследования и осмысления исторического процесса, т.е. как канон материальной, или субстанциальной философии истории.

Главный вывод, который можно сделать на основе рассмотрения тех дебатов, которые ведутся в западной мысли, заключается в следующем. В настоящее время философия истории предстает как собрание различных, отчасти независимых друг от друга, отчасти пересекающихся постановок вопросов, проблем и подходов, а также связанных с ними философских концептуализаций.

Таким образом, в современной западной философии имеет широкое хождение тезис о конце философии истории, отождествляемой с классической философией истории, с одной стороны, и достаточно интенсивная разработка разнообразной философско-исторической проблематики – с другой. В частности, когда рассуждения и оценки, создающие впечатление исчерпанности философии истории, подвергаются исследованию и осмыслению, то это ведет к тому, что вновь разворачиваются темы, казавшиеся исчерпанными. Подходы, считавшиеся устаревшими и преодоленными, приобретают «новую актуальность».

Характеристика нынешнего состояния философско-исторической мысли должна поэтому опираться прежде всего на рассмотрение, упорядочивание и прояснение основных проблем, которые квалифицируются как философско-исторические, теми, кто к ним обращается. Такой подход и был положен в основу данной работы.

Отметим в завершение, что если занимать «реалистские» позиции, т.е. признавать объективное существование истории, то отрицание возможности философии истории означает признание неадекватности познавательных возможностей философии в отношении такой реальности как история. А это последнее нуждается в серьезном философском же обосновании, демонстрирующем познавательные ограничения принципиального характера. В противном случае разговор об «окончательной исчерпанности» философии истории представляется по меньшей мере преждевременным.

## Литература

1. Анкерсмит. Возвышенный исторический опыт. – М.: Европа, 2007.
2. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества. – М.: Весь мир, 2004.
3. Бек У. Что такое глобализация? – М.: Прогресс-Традиция, 2001.
4. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000.
5. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – Москва: Добросвет, 2000.
6. Бодрийяр Ж. Соблазн. – М.: Ad Marginem, 2000.
7. Ваттимо Дж. Прозрачное общество. – М.: Логос, 2003.
8. Гидденс Э. Ускользающий мир. – М.: Весь мир, 2004.
9. Глобализация: Контуры XXI века: Реф. сб. / РАН. ИНИОН; Редкол. Игрицкий Ю.И., Малиновский П.В. – М., 2002. – Ч. 1; Ч. 2; Ч. 3.
10. Кастельс М. Информационная эпоха: Экономика: общество и культура. – М.: ГУ-ВШЭ, 2000.
11. Кимелев Ю.А. Теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса в освещении западных социологов // Современная западная теоретическая социология. – М.: ИНИОН РАН, 1992. – Вып. 1: Юрген Хабермас.
12. Кимелев Ю.А. Философия истории. Системно-исторический очерк // Философия истории: Антология / Сост., ред. Кимелев Ю.М. – М.: Аспект-пресс, 1995. – С. 3–29.
13. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Концепция общества Юргена Хабермаса // Современные социологические теории общества. – М.: ИНИОН РАН, 1996.
14. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Теория общества Энтони Гидденса // Современные социологические теории общества. – М.: ИНИОН РАН, 1996.
15. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Социологические теории модерна, радикализованного модерна и постмодерна. – М.: ИНИОН РАН, 1996.
16. Кимелев Ю.А. «Субъект» и «субъективность» в современной западной социальной философии. – М.: ИНИОН РАН, 2006.
17. Кимелев Ю.А. Западная философская антропология на рубеже XX–XXI вв. – М.: ИНИОН РАН, 2007.
18. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – М.; СПб.: Алетейя, 1998.
19. Полякова Н.Л. XX век в социологических теориях общества. – М.: Логос, 2004.
20. Савельева И.М., Полетаев А.В. Знание о прошлом: Теория и история. – СПб.: Наука, 2003. – Т. 1.

21. Турен А. Возвращение человека действующего: Очерк социологии. – М.: Научный мир, 1998.
22. Философия истории: Антология / Сост., ред. Кимелев Ю.А. – М.: Аспект-пресс, 1995.
23. Фуко М. Интеллектуалы и власть. – М.: Практикс, 2002. – Ч. 1.
24. Хардт М., Негри А. Империя. – М.: Прогресс, 2004.
25. Хелд Д. Глобальные трансформации: Политика, экономика, культура. – М.: Практикс, 2004.
26. Alvera R., Spang K. Humanidades para el siglo XXI. – Navarra: EUNSA, 2006.
27. Angehrn E. Geschichtsphilosophie. – Stuttgart: Kohlhammer, 1991.
28. Baudrillard J. L'illusion de la fin ou La grève des événements. – P.: Galilee, 1992.
29. Baumgartner H.M. Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie. Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand des geschichtsphilosophischen Denkens // Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten / Nagl-Docekal H. (Hrsg.). – Frankfurt a. M.: Fischer, 1996. – S. 151–172.
30. Belvedresi R. El sentido de la historia: é un viejo tema? // La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia / Cruz M., Brauer D. (comps). – Barcelona: Herder, 2005. – P. 91–110.
31. La comprensión del pasado: Escritos sobre filosofía de la historia / Cruz M., Brauer D. (comps). – Barcelona: Herder, 2005.
32. Cruz M., Cuatango R. Filosofía de la historia al final del siglo XX: Una experiencia racional transformada // El legado filosófico y científico del siglo XX. – Madrid: Ediciones Cátedra, 2007.
33. Cuatango R. La « destrucción » de la idea de futuro // Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo / Cruz M. (comp.). – Barcelona: Paidós, 2002. – P. 187–206.
34. Danto A.C. Niedergang und Ende der analytischen Geschichtsphilosophie // Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten / Nagl-Docekal H. (Hrsg.). – Frankfurt a. M.: Fischer, 1996. – S. 126–147.
35. Eisenstadt S.N. Multiple modernities in the age of globalization / Department of sociology and anthropology at Truman research inst. – Jerusalem: The Hebrew univ. press, 1998.
36. Giddens A. The consequences of modernity. – Stanford (Cal.): Stanford univ. press, 1990.
37. Giddens A. Modernity and self-identity. – Stanford (Cal.): Stanford univ. press, 1991.
38. Habermas J. Theorie des Kommunikativen Handelns. – 3. durchges. Aufl. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985. – Bd. I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.
39. Habermas J. Theorie des Kommunikativen Handelns. – 3. durchges. Aufl. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985. – Bd. 2: Zur Kritik der funktionalischen Vernunft.
40. Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo / Cruz M. (comp.). – Barcelona: Paidós, 2002.
41. Marquard O. Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie: Aufsätze. – 3. Aufl. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
42. Nagl-Docekal H. Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich? // Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten / Nagl-Docekal H. (Hrsg.). – Frankfurt a. M.: Fischer, 1996. – S. 7–63.

43. Naishtat Fr. La globalización y la noción filosófica de «historia mundial» (Weltgeschichte) // La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia / Cruz M., Brauer D. (Comps). – Barcelona: Herder, 2005. – P. 407–430.
44. Pompa L. Philosophy of history // The Blackwell companion to philosophy / Ed. by Bunnin N., Tsui-James E.P. – Oxford: Blackwell, 2003. – P. 428–452.
45. Robertson R. Globalization: Social theory and global culture. – L.: Polity, 2004.
46. Rohbeck J. Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.
47. Rohbeck J. Technik – Kultur – Geschichte. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.
48. Roldán G. C. Que queda de la filosofía de la historia de la Ilustración? // La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia / Cruz M., Brauer D. (Comps). – Barcelona: Herder, 2005. – P. 187–216.
49. Rösen J. Geschichtsdenken im interkulturellen Diskurs // Westliches Geschichtsdenken: Ein interkulturelle Debatte / Hrsg. von Rösen J. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1999. – S. 13–30.
50. Schnädelbach H. «Sinn» in der Geschichte? – Über Grenzen des Historismus // Schnädelbach H. Philosophie in der modernen Kultur – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000. – S. 127–149.
51. Sibilia P. El hombre postorganico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales. – Buenos Aires: Fondo de cultura ecómica, 2005.
52. Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten / Nagl-Docekal H. (Hrsg.). – Frankfurt a. M.: Fischer, 1996.
53. Touraine A. Critique de la modernité. – P.: Fayard, 1998.
54. Tomlinson G. Globalization and culture. – Chicago: The univ. of Chicago press, 1999.
55. Westliches Geschichtsdenken: Ein interkulturelle Debatte / Hrsg. von Rösen J. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1999.
56. White H. Literaturtheorie und Geschichtsschreibung // Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten / Nagl-Docekal H. (Hrsg.). – Frankfurt a. M.: Fischer, 1996. – S. 67–106.
57. White H. Construcción histórica // La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia / Cruz M., Brauer D. (Comps). – Barcelona: Herder, 2005. – P. 43–58.

**Ю.А. Кимелев**

**ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ  
НА РУБЕЖЕ XX–XXI ВЕКОВ**

Художественный редактор Т.П. Солдатова  
Технический редактор Н.И. Романова  
Корректор И.Б. Пугачёва

Гигиеническое заключение  
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.  
Подписано к печати 15/1 – 2009 г.  
Формат 60x84/16 Бум. офсетная № 1.  
Печать офсетная Свободная цена  
Усл. печ. л. 6,0 Уч.-изд. л. 5,0  
Тираж 300 экз. Заказ № 3

**Институт научной информации  
по общественным наукам РАН,**  
Нахимовский проспект, д. 51/21 Москва, В-418, ГСП-7, 117997.

**Отдел маркетинга и распространения  
информационных изданий  
Тел. / Факс: (499) 120-4514  
E-mail: market @INION.ru**

Отпечатано в типографии ИНИОН РАН  
Нахимовский проспект, д. 51/21  
Москва, В-418, ГСП-7, 117997  
042(02)9