

## ВОЗНИКНОВЕНИЕ И КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

*У статті розглядаються передумови й особливості генези філософсько-історичного знання. Предмет дослідження - виникнення християнської «ідеї історії», що є основою теології історії Августина Аврелія, і її вплив на становлення світської філософії історії. Звертається увага на специфіку і статус філософії історії Просвітництва (Тюрго, Кондорсе та ін.) і критичної філософії історії (Вико, Гердер та ін.) у філософії XVIII ст. Подано характеристику місцю в класичній філософії історії концепцій І. Канта і Г. Гегеля, а також впливу ідей класичної філософії історії на подальший розвиток філософсько-історичного знання.*

**Ключові слова:** *передфілософії історії, класична філософія історії, християнська історіософія, ідея прогресу, історизм, історицизм.*

*В статье рассматриваются предпосылки и особенности генезиса философско-исторического знания. Предмет исследования – возникновение христианской «идеи истории», являющейся основой теологии истории Августина Аврелия, и ее влияние на становление светской философии истории. Обращается внимание на специфику и статус философии истории Просвещения (Турго, Кондорсе и др.) и критической философии истории (Вико, Гердер и др.) в философии XVIII в. Характеризуется место в классической философии истории концепций И. Канта и Г. Гегеля, а также влияние идей классической философии истории на последующее развитие философско-исторического знания.*

**Ключевые слова:** *предфилософии истории, классическая философия истории, христианская историософия, идея прогресса, историзм, историцизм.*

*Suppositions and peculiarities of philosopho-historical knowledge genesis are considered in the article. The subject of the research becomes the appearance of Christian «idea of the history» which is the main theology of Augustin Avrelius` History and its impact on the formation of the secular philosophy. Attention is paid to the specific character and status of the philosophy of the history of Enlightenment (Turgo, Condorse etc.) and critical philosophy of the history in the philosophy of XVIII century (Viko, Gerder etc.). The significance of Kant's and Hegel's concepts in classical philosophy of the history and the influence of the ideas of classical philosophy of the history on the further development of philosopho-historical knowledge are characterized in the article.*

**Key words:** *protophilosophy of history, classical philosophy of history, Christian historiosophy, the concepts of «progress», historism, historiocism.*

Относительно времени становления философии истории нет единой точки зрения. Так, известный философ А.Ф. Лосев говорил об античной философии истории, а русский историк Н. Герье – о философии истории св. Августина. Учитывая неоднозначность в решении данной проблемы, обратимся к вопросу генезиса философско-исторического знания.

В становлении философско-исторического знания можно выделить преамбулу – период предфилософии истории.

**Предфилософия истории** характеризуется философской рефлексией над античными и средневековыми воззрениями на историческое развитие общества. В этот период были разработаны идеи «колеса истории», истории как «вечного возвращения», «статичной истории» и, наконец, идеи «стрелы истории» (понимания истории как осмысленной связи прошлого, настоящего и будущего), заложившей основания классической философии истории.

Становление философии истории предполагало осознание потребности в освоении фундаментальных проблем истолкования исторического процесса – его универсальности и направленности, смысла и цели истории. Однако для ее возникновения требовалось наличие определенных факторов: динамизма общественного развития, существования специализирующегося на его изучении философского знания, а также способного подняться до уровня саморефлексии исторического сознания. Наконец, необходимо было появление центральной, связующей воедино названные факторы идеи человека как свободного, реализующего свои замыслы субъекта – личности. В свою очередь, по мнению такого авторитетного исследователя античной философии и культуры, как А.Ф. Лосев, «движение, становление, развитие, общественное развитие и специфическим образом интерпретированная структура общественного развития являются теми пятью категориями, без которых невозможно построение никакой философии истории» [12, с. 9].

Эти факторы отсутствовали в неисторичной культуре Древнего Востока с характерным для нее социокосмическим синкретизмом, традиционализмом и консерватизмом образа жизни. Комплекс этих факторов постепенно начал складываться в античном мире – учениях неоплатоников и гностиков, наметивших путь к исторической интерпретации бытия. Тем не менее, характерные для картины мироздания греков космоцентризм, фатализм и идея «колеса истории» не позволили им выработать целостное философское понимание исторического процесса. «История и дух были у них вставлены в твердые рамки вечных субстанций и порядка, смысл которых постигался не из замутненных и меняющихся земных воплощений, а из логического созерцания их вневременной сущности. Не история служила средством понимания этой сущности, а, наоборот, из этой сущности вырастало понимание истории, поскольку в человеческой деятельности и созидании они видели то смутное и колеблющееся, то растущее и продолжающееся приближение к постигаемым посредством чистой логики идеалам» [18, с.18].

«Первым историком» и «отцом истории» называют обычно Геродота, однако в его повествованиях, как отмечают методологи исторической науки, нет целостной картины исторического процесса: история распадается на отдельные, не связанные между собой хронологически картины. Идея «всеобщей истории» принадлежит римскому историку Полибию, который задался целью не летописного описания истории войн, а анализа динамики политических сил, взаимозависимости государств как отдельных частей всемирной истории, выделив шесть циклически сменяющих друг друга форм государственного устройства.

Однако древнегреческая и римская историография не может являться даже праобразом философии истории, поскольку в ней отсутствует принципиальная для философско-исторического знания корреляция идеи направленности исторического процесса с идеей человека. Они отличались описанием прошедших событий в хронологическом порядке, а их связь с философией имела односторонний характер – античная история дополняла и конкретизировала философские сентенции, придавая им иллюстративный и нравоучительный характер. Эти особенности античной историографии, по ремарке английского историка лорда Г. Болингброка, нашли отражение в словах греческого историка и политического философа I в. до н. э. Дионисия Галикарнасского: «история – это философия, которая учит нас с помощью примеров» [3, с. 11].

Утопизм и неисторичность социальных идеалов древних греков проявились в попытке Платона воплотить на практике собственный проект идеального государства, противоречащий его философскому учению о принципиально несовместимых двух мирах – мире идей, чистых сущностей и мире вещей, конкретно-чувственных явлений. Она выявила размытость чувства исторического времени: социальный идеал перестает выполнять функцию проекта будущего, к которому следует стремиться. В мировосприятии древних греков между будущим и настоящим нет принципиального различия, как нет непроходимого барьера между ними и прошлым – «золотым веком», когда идеал справедливого общества уже был воплощен в качестве нормативной ценности.

История оказывается погруженной в вечность, в которой отсутствует «связь времен», а единственной формой динамики событий становится круговорот. Как отмечает А.Ф. Лосев, «античное понимание историзма будет складываться по типу вечного круговращения небесного свода, т.е. будет тяготеть к тому типу историзма, который мы «...называли природным историзмом. Здесь именно природа будет моделью для истории, а не история – моделью для природы» [12, с. 19]. Тем самым, «природный историзм» античного мышления – это натуралистическая интерпретация исторических событий, не позволяющая выйти на уровень метаистории и выработать содержательную философскую конструкцию исторического процесса.

Более плодотворной, хотя, в конечном счете, не приведшей к успешному результату, оказалась следующая попытка самоопределения философии истории, предпринятая в средневековом христианском мире. Созданную в это время христианскую историософию, понимаемую как метафизическое учение о проблемах исторического бытия человечества (Августин Аврелий, Фома Аквинский, Иоахим Флорский, митрополит Илларион), обычно квалифицируют в качестве теологии истории, однако в ней присутствуют не только собственно богословские, но и религиозно-философские интерпретации исторического процесса. Главным же стало возникновение христианской «идеи истории», во многом определившей новое видение мира и способствовавшей его освобождению от присущих античной мифологии толкований. Задав интерпретационную модель, в которой развитие общества обрело направленный, определяемый божественным провидением целесообразный и наполненный смыслом характер, христианство породило современный тип исторического сознания, заложив основания классической и неклассической философии истории. Тем самым, «христианская идея истории» сыграла роль коммуникативной матрицы, придавшей развитию философско-исторического знания фундаментальность, целостность и преемственность.

В своих истоках христианская «идея истории» противостояла древнегреческому «природному историзму», основанному на замкнутой, циклической, возвратной модели исторического развития, в которой не ставится вопрос о предназначении человека и его месте в истории. Циклическая модель истории означала, что все повторимо и тленно, а значит, деяния людей и вся их жизнь не имеют сколь-нибудь существенной ценности и смысла. Отказ от этой модели открывал перспективы для бытия человека, ценностно окрашивал его поступки и придавал смысл его страданиям. Как писал Г. Риккерт, если «взор греческих мыслителей либо покоился на вечном ритме бытия, либо обращался в сторону царства сверхъестественных, но столь же абсолютно неисторических, безвременных, сверхиндивидуальных форм, то ныне сущность мира начинают видеть в *единичном*, отнесенном к Богу историческом процессе его становления» [15, с. 193].

История приобретала для человека личностное, неповторимо-индивидуальное измерение, оставаясь тайной процесса развития человечества в целом. Более того, интимно-личностная ипостась человека – его страдания – превращались из проклятия и унижения человеческого достоинства в акт спасения и самоутверждения, ибо через них человек разделял общую судьбу с богочеловеком – Иисусом, приобщаясь к ведомому божественным провидением историческому развитию единого богочеловечества.

Такая ситуация конфронтации «природного» и духовно-религиозного историзма выражала противостояние двух типов социально-исторического бытия позднего античного общества – эллинистического, ориентированного на жизненный опыт и рационализм обыденного сознания, и иудейско-христианского, стремящегося к постижению трансцендентных основ социума. Причем это постижение предполагало не абстрактно-отвлеченные рассуждения о безликой божественной сущности, растворяющейся в мире, а персонализацию Бога-Сына, связывающего своим существованием мир священных сущностей и мир профанных, обыденных явлений. Библейское «Еллины ищут мудрости, а мы проповедуем Христа распятого» [1 Кор. 1:22-23] в интерпретации П. Козловски означает, что «бог уже не является (как у Платона - авт.) более постулатом практического разума и моральной философии, но становится человеком и обретает в мире церкви статус институциональной реальности» [9, с. 54].

От иудаизма христианство восприняло, прежде всего, символическую форму вероисповедания ценностей, обращенных лишь к «посвященным» и потому имеющих эзотерический, понятный только им смысл. Это – символы веры, не подлежащие санкции здравого смысла, скепсису и прагматически-утилитарному использованию, – не случайно в Средневековье доступ к письменным источникам христианства был ограничен. В христианской «идее истории» изменяется сам дух эсхатологии – учения о конце света: в отличие от иудаистской версии, христианство делает акцент, во-первых, на судьбе отдельного человека, и, во-вторых, на судьбе всего человечества, а не исключительно отдельного этноса.

По мере стабилизации и распространения христианства антитеза иудейско-христианского (квалифицируемого как «внутренний Восток Европы») и эллинистического типов социального бытия и мышления, во многом обусловившая многоликость западной цивилизации, усваивается христианским сознанием. Исходный культурный дуализм христианства, нашедший выражение в сакраментальной фразе Тертуллиана «Между Афинами и Иерусалимом», в интерпретации развития общества принимает форму бинарной оппозиции, в которой представлены альтернативные методологические тенденции постижения исторического процесса.

Во-первых, это тенденция к *теологизации* социально-исторической картины мира, к его реалистическому (в терминах средневековой схоластики) пониманию, в котором приоритет принадлежит «небесной истории» перед «земной». Для нее характерен метафизический поиск предельных оснований исторического бытия. Итогом ее стало создание теологии истории, исходящей из признания существования всеобъемлющего смысла бытия, который освящает историческую жизнь, присутствует в ее глубинах, являясь

результатом божественного замысла. Земная история выступает как процесс искупления «*felix culpa*» («счастливой вины») – грехопадения Адама и Евы, следствием которого стало появление Христа, и, в итоге, завершение истории.

Во-вторых, это тенденция к *секуляризации* исторической картины мира, к его номиналистическому истолкованию и постепенному выведению «земной истории» из-под диктата «небесной» (в духе принципа гармонии разума и веры). Ей присуще рассмотрение исторического процесса через призму ценностей повседневной жизни. В средние века эта тенденция не имела концептуального оформления и лишь в Новое время привела к формированию лишенной религиозного контекста философии истории, для которой смысл истории не является трансцендентно заданным, а имеет внутренний, имманентный характер. Он порождается самими людьми и привносится в историю как результат их созидательной деятельности.

Существовавшая в средневековом историческом сознании оппозиция установок как на теологическую, так и на светскую, хроникально-придворную интерпретацию изменяющегося общества на какое-то время была примирена приданием христианской историософии сильного антропологического акцента. Благодаря этому человек предстал как внутренне противоречивое, но целостное существо: телесное, греховное и, одновременно, духовное, богоизбранное – «ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» [Рим. 7:15].

История начала приобретать человеческое измерение, а человек – обретать свое место в истории. Период распада цельности мира, связанный с крушением античного космоцентризма – по выражению М. Бубера, период «бездомности» человека, сменяется периодом «обустроенности» нового, христианского мира, который воспринимается человеком как домашняя обитель. «Схема этого образа мира – крест, вертикальная перекладина которого есть конечное пространство от небес до преисподней, и проходит она посреди человеческого сердца; поперечная же перекладина являет собой конечное время от сотворения мира до последнего его дня, причем центр этого времени – смерть Христова, всепокрывающая и всеискупительная, приходится на самое средоточие пространства – сердце бедного грешника» [4, с. 167].

Один из ведущих историков конца XIX – начала XX вв. В.И. Герье, выделяя основное в теологии истории Августина, на первое место ставит осмысление посреднической роли Иисуса Христа, который был не только человеком, но и Богом. «Вся предшествовавшая этому факту история становилась подготовлением к нему, вся дальнейшая история – его последствием «...». Вместе с тем, – продолжает русский историк, – в этом цельном христианском мировоззрении Августин почерпнул и все основные постулаты философии истории: понятие о *единстве* человеческой истории, объяснение причины исторических явлений – общего закона их,

представление об *эволюционном* характере исторического процесса, о постепенном развитии человечества и о *прогессе* в историческом движении» [6, с. 384].

Особое значение для религиозно-философского, а не только теологического обоснования новой исторической реальности – христианского мира, имело учение Августина Аврелия (Блаженного) «о двух градах». Они порождаются двумя видами любви – чистой любовью к Богу (*amor Dei*), характерной для *Civitas Dei* (града Божьего), и любовью к себе (*amor sui*), приводящей к *Civitas terrena* (граду Земному)».

Небесный град составляют люди, существующие на земле и живущие «по духу», следуя нормам христианской морали и ведущие праведный образ жизни, причем не обязательно принадлежащие к Церкви. Обитатели же Земного града – это люди, живущие «по плоти», для которых на первом месте стоят обыденные мирские заботы. Эти два града не имеют территориальной границы – их обитатели рассеяны по земле и перемешаны в реальном обществе. Поэтому, в отличие от других средневековых теологов, следовавших жесткому противопоставлению града Божьего и града Земного, Августин стремится связать их воедино, говоря о существовании также *Civitas permixta* («Смешанного града»), в котором взаимодействуют церковь и государство.

«Смешанный град» Августина становится результатом божественного деяния и, одновременно, порождением земной необходимости, снимая крайности иных интерпретаций взаимоотношения града Божьего и града Земного [9, с. 90-93]. История, тем самым, приобретает хотя и внутренне противоречивый, но целостный характер. Правда, за пределами земной истории на Страшном суде будет окончательно решена судьба двух градов, «из которых одному предназначено вечно царствовать с Богом, другому подвергнуться вечному наказанию с дьяволом» [2, с. 388].

Дальнейшее развитие христианской историософии показало временный характер подобного примирения двух методологических тенденций. Скоро оно вновь сменяется конфронтацией и усилением второй тенденции понимания истории – его секуляризацией, близкой обмирщенному западно-христианскому сознанию, а потому легко адаптированной им. Теология истории впадает в состояние анабиоза, теряя мировоззренческое значение и постепенно превращаясь в концептуальный реликт и памятник своего времени. Роль доминанты в теоретическом осмыслении исторического процесса переходит к формирующейся философии истории – современной форме саморефлексии исторического сознания, в которой отмеченная оппозиция обретает новую плоскость. Если раньше теоретико-методологическая конкуренция касалась исключительно проблем социально-исторической онтологии – исторического бытия общества – как общество существует само по себе, независимо от нашего знания о нем, то теперь философская рефлексия постепенно подводит субъекта исторического познания к осознанию влияния на

историческую картину мира его ценностно-нормативных ориентаций и методологических установок.

Тем самым, христианская «идея истории» составила концептуальное ядро теологии истории, которая, в свою очередь, стала витальной основой и ферментом становления в Новое время светской философии истории. Но эта преэминентность проявилась не сразу.

Между Средневековьем и XVIII в. – «веком Просвещения», когда оформляется система философско-исторического знания, лежал период утери европейской культурой исторического отношения к природе и обществу. Философия эпохи Возрождения и XVII в. была неисторична, что в мировоззренческом плане определялось господством натурфилософии и метафизической картины мира. В философской интерпретации общества, хотя и проводилось различие между естественной (природной) и гражданской (моральной) историей, утвердился механистический редукционизм, ищущий разгадку тайн социальной жизни в обращении к естествознанию.

С точки зрения Т. Гоббса, Ф. Бэкона, Р. Декарта мир и человек в своей сущности неизменны, а общественный порядок единообразен и разумен; происходящие в природе и обществе изменения не затрагивают сущности мироздания, и задача исследователя заключается в том, чтобы официально зафиксировать этот порядок: «Макиавелли неисторичен. Он считал возможным восстановить что-то вроде Римской республики, полагая, что для этого нужен правящий класс храбрых, богатых, умных, одаренных людей, которые знали бы, как захватывать возможности и использовать их...» [1, с. 14].

Об отсутствии исторического понимания человека свидетельствуют слова Б. Спинозы о том, что человеческая природа «у всех одна и та же» [17, с. 388]. Показателен и интерес Д. Юма к истории лишь как к иллюстративному материалу для доказательства инвариантности человеческой природы. По его мнению, чтобы постигнуть образ жизни древних греков и римлян, нет необходимости проникать в социально-культурный мир античности, а достаточно изучить жизнь современных французов и англичан. Что же касается собственно исторической интенции этого столетия, квалифицируемого как век философско-юридического мировоззрения и математико-механистической картины мира, то она преимущественно сводилась к описанию отдельных исторических событий или, как у Р. Декарта, – к изложению личных взглядов на прошлую и настоящую жизнь общества.

Подлинное рождение философии истории, датируемое XVIII ст., концептуально оформляется в двух течениях: философии истории Просвещения и критической философии истории. Философия Просвещения, прежде всего французского (Вольтер, Дидро, Ламетри и др.), продолжая рационалистическую традицию новоевропейской философии XVII в., предприняла попытку, используя знание прошлого и настоящего человечества, открыть закономерности социально-культурной динамики общества с тем, чтобы



принципиально наметить перспективы его будущего развития. В наибольшей мере эти замыслы были реализованы Ж. Тюрго и Н. Кондорсе, последний из которых отметил, что «если существует наука, с помощью которой можно предвидеть прогресс человеческого рода, направлять и ускорять его, то история того, что было совершено, должна быть фундаментом этой науки. Философия должна была, конечно, осудить то суеверие, согласно которому предполагалось, что правила поведения можно извлечь из истории прошедших веков и что истины можно познать, только изучая воззрения древних» [11, с. 45].

Центральная идея **философии истории Просвещения** – идея общественного прогресса – связывается с поступательным расцветом наук, всеобщим распространением знаний и, что особенно характерно для зачинателей движения, нравственным совершенствованием людей. Для Кондорсе не существует сомнения в кумулятивном характере развития научного знания, а следовательно, не может быть сомнения в целенаправленном совершенствовании форм организации общественной жизни. При этом линейная модель прогресса человеческого разума и общества в целом обрела не локальный – западноевропейский, а универсальный характер, будучи экстраполированной на всемирную историю человечества. Подобные европоцентристские установки отчетливо проявились в позиции Вольтера, настаивавшего на единстве и общей направленности всемирной истории и абстрагировавшегося от национально-культурных и нравственно-психологических особенностей народов.

Философия Просвещения, абсолютизовавшая онтологический фактор исторического процесса и фактически игнорировавшая проблематику исторического познания, создала историософию, ставшую одним из основных символов исторического видения и жизненных устремлений общества эпохи Модерна. В итоге в дальнейшем развитии европейской культуры сложилась неоднозначная ситуация, потребовавшая нового самоопределения философии истории: философско-исторические идеалы Просвещения приобрели идеологический статус, стали достоянием массового сознания и надолго определили духовный климат «прогрессистски» ориентированной западной цивилизации, но тут же вызвали негативную реакцию и интеллектуальное отторжение у других представителей философского историзма.

Второе направление философии истории XVIII в. представляет **критическая философия истории** (критическая, прежде всего, по отношению к философии истории Просвещения), которая не является чем-то концептуально однородным, но обладает внутренним смысловым единством. У его истоков стоял Дж. Вико, сумевший не только создать оригинальную философскую концепцию исторического процесса, но и заложить основы рефлексивной философии истории, обратив внимание на специфику методологии исторического познания. «Новая наука», которую создает Дж. Вико, – это наука об истории и историческом сознании. Хотя он и говорит о трансцендентной сущности истории, но признает также имманентное

содержание исторического процесса, так как история – «мир наций», «мир гражданственности» – есть порождение деятельности людей, обладающих изменяющейся общественно-исторической сущностью. Признавая в принципе единство исторического процесса, Дж. Вико, однако, не приемлет однозначного линейного прогресса, совмещая его с трехстадийной цикличностью развития общества, имеющего упорядоченный и закономерный характер.

В целом же, заслуга итальянского мыслителя заключалась в том, что он отказался от рассмотрения истории как потока событий и соотнес ее с бытием составляющих единое человечество разных поколений людей во времени. Это был новый теоретико-методологический подход к изучению общественного развития, но Дж. Вико «слишком опередил свое время, чтобы оказать сильное непосредственное влияние» [10, с. 69] на историческое мышление. Что же касается философского осмысления исторического процесса, то здесь его идеи получили признание, были восприняты современниками и развиты последователями.

Не менее значимым является его анализ возможностей и условий познания культурно-исторических ценностей, созданных человеком. Используя восходящий к схоластике принцип «*verum et factum convertuntur*» («истинное и сделанное обращемо»), Дж. Вико приходит к выводу, что постижение культурных ценностей доступно тем, кто эти ценности создает. Поэтому ценности прошлых эпох имеют исторический характер и оценивать их надо по их собственным культурно-историческим критериям, соблюдая «историческую дистанцию». Но это не означает, что прошлое непостижимо, ибо у людей разных эпох существуют принципиально единые формы человеческого мышления. Эти общие структуры ментальности, воплощающиеся в языковых конструктах, делают возможным историческое познание.

Тем самым, Дж. Вико вплотную подошел к осознанию проблемы *понимания* и роли языка в историческом познании. Эта проблема стала одной из центральных в творчестве И.Г. Гердера. Последний, будучи представителем философии романтизма, не принял концептуальные основания «просветительской» философии истории – претензию на всеобщность и глобализацию истории, концепцию разума, идею неизменности человеческой природы и линейного социального прогресса, отмечая, что «тот, кто заглянет в глубины истории и человеческого сердца, не сможет поверить в прогрессирующее улучшение мира». Для него общество – не собирательное множество, а форма реальной взаимосвязи индивидов в поле исторически изменчивой во времени и многообразной в пространстве культуры, историческое существование которой обеспечивается языком и традициями как механизмами исторической трансляции культурных ценностей.

Делая акцент на многообразии и вариативности исторического процесса, самоценности исторических форм и эпох культуры и, тем самым, исключая европоцентристскую установку, И.Г. Гердер вводит

принцип исторической индивидуализации, в котором рассматриваемые явления квалифицируются как уникальные, неповторимые и исключительные феномены. Однако, в отличие от характерной для новоевропейской философии XVII в. методологии «социального атомизма», историцистская индивидуализация не сводится к отдельным личностям или событиям. Ее применение проявляется в коллективных феноменах – эпохе, государстве, народе, которые тоже уникальны и самоценны, являя собой неповторимое жизненное единство. Позже немецкий философ Э. Трёлльч делает вывод [18, с. 31], что основной категорией истории выступает именно категория индивидуальной тотальности. Национальный дух, передаваемый через языковые структуры и сказочные сюжеты, согласно И.Г. Гердеру, выражает индивидуальность и уникальность народа. В отличие от «духа эпохи», который для различных исторически сосуществующих этносов имеет некое объединяющее культурное начало, «национальный дух» не унифицирует, а индивидуализирует культурно-историческое своеобразие народа.

Из фиксации внимания на категории «национальный дух» можно делать далеко идущие идеологические выводы, однако у И.Г. Гердера отсутствует какая-либо установка на националистическую интерпретацию культурно-исторического процесса. Развивая концепцию плюралистической истории и говоря о поливариантности развития культуры, он исходит из самоценности духовной жизни, как в историческом пространстве, так и во времени. В этом смысле показательно его откровенное несогласие (сближающее его позицию с взглядами еще одного критика парадигмы линейного прогрессизма Ж.-Ж. Руссо) с негативной оценкой философами-просветителями культуры средневековья, – последняя не выше и не ниже культуры другого периода, поскольку самобытна и неповторима. Сближаясь с Дж. Вико, И.Г. Гердер обосновывает эту неповторимость существованием «жизненных циклов» в развитии культуры народа, который уподобляется им живому организму, проходящему стадии расцвета, упадка, старости и т.д.

И.Г. Гердера не мог не заинтересовать вопрос о возможности постижения прошлого, учитывая признание им уникальности культур и народов. Использование нормативных образцов, взятых из какой-либо привилегированно выделенной исторической эпохи – например, античности или современной национальной культуры, означало бы теоретико-методологическую экспансию и исключало бы возможность получения объективного знания. Гердер, предвосхищая философско-историческую герменевтику и эмпатическую практику, предполагающие *понимание* исторических явлений, говорит о значении воображения историка – «погрузите себя в эпоху, в небеса, в целую историю, почувствуйте себя во всем» [Цит. по 16, с. 478].

Критическая философия истории, знаменовавшая возникновение области философского знания, предметом которой стало изучение как социально-исторической онтологии, так и эпистемологии исторического познания, оказала решающее влияние

на становление принципиально исторического видения социума в различных разделах обществознания. По словам Ф. Мейнеке, возникший историзм в итоге превращается в исследовательскую программу социально-гуманитарных наук. Более того, он «с тех пор до такой степени стал составной частью современного мышления, что внимательный взгляд обнаруживает его следы едва ли не в любом серьезном суждении о формировании человека» [13, с. 7], произведя революцию в западном мышлении.

И.Г. Гердер сумел выразить идеи зарождающегося историцистского сознания, которое окончательно оформляется лишь на рубеже XIX – XX вв. Его суть в том, что если социальные явления всегда характеризуются свойственным определенной эпохе культурно-историческим контекстом – системой ценностей, традиций, социальных идеалов, то полученные знания о них историками, живущими в другую эпоху и разделяющими иные ценности, всегда имеют относительно истинный характер. Поэтому принцип *историцизма* в методологии социально-гуманитарного познания квалифицируется как релятивистский.

Говоря о гуманности как цели исторического процесса, И.Г. Гердер оказался близок к философско-историческим идеям И. Канта, придавшего интерпретации истории акцентированный этико-антропологический смысл. Если строго придерживаться понимания И. Кантом сущности философского знания, связанного с установлением априорных принципов, и характера исторического знания, основанного на эмпирических фактах, субстанциальной философии истории у него быть не должно. Однако в поздних работах И. Кант реабилитирует возможность теоретической философии как способа осмысления всемирно-исторического процесса с позиций философствующего субъекта. Последний *предписывает* миру природы – миру явлений, миру «сущего» в пространстве и времени и лишенного ценностной нагруженности, тем не менее, наличие определенной цели в отношении человечества.

Существование «тайного плана истории» в отношении истории общества можно рассматривать как аллегория, опирающуюся на существование в развитии общества естественноисторических закономерностей, действующих столь же объективно, как и закономерности в самой природе. Так немецкий мыслитель пишет: «Для философа здесь остается один выход: поскольку нельзя предполагать у людей и в совокупности их поступков какую-нибудь разумную *собственную цель*, нужно попытаться открыть в этом бессмысленном ходе человеческих дел цель природы, на основании которой у существ, действующих без собственного плана, все же была бы возможна история согласно определенному плану природы» [7, с. 8].

«План природы», ее «цель в отношении человечества» у И. Канта имеют столь же иносказательный смысл, как «железная рука рынка» А. Смита, «главный характер истории» Ф.В. Шеллинга, «искусство природы» И.Г. Фихте, «хитрость разума» Г.В.Ф. Гегеля.

Этот смысл передает ставшая крылатой заимствованная Гегелем у Шекспира фраза «крот истории», использовавшаяся позже К. Марксом, В.И. Лениным и А.И. Герценом для характеристики «неуклонного хода истории» и неизбежности глубинных качественных изменений общества.

В отличие от бытия природы, бытие общества невозможно без субъекта исторического процесса, каковым, согласно И. Канту, выступает не отдельный человек, а человечество в целом. Это следует из двойственной природы человека, принадлежащего миру природы – миру необходимости, миру причинно-следственных связей, в котором он стремится к свободе, но введом природной сообразностью в *составе* человечества. Такое «поглощение» индивида коллективом позволяет в бессмысленном ходе человеческих дел открыть цель природы в отношении истории и установить объективную закономерность развития общества. С другой стороны, человек сопричастен и к миру свободы как деятельное существо, способное выйти за пределы «плана природы». Но это станет возможно, когда человек начнет жить согласно моральным императивам, а общество достигнет стадии морального совершенства. Подобный прогресс внутренне присущ человечеству, поскольку весь ход человеческой деятельности в целом «постепенно развивается от худшего к лучшему и его успехам которого каждый в своей области призван самой природой посильно содействовать» [8, с. 59].

Насколько это реально? Ответ И. Канта неоднозначен, он предпочитает говорить о конкретных путях создания справедливого гражданского общества и политико-правовых условиях достижения вечного мира, а не о механизмах построения морально совершенного общества. По его оценке в общественной жизни материальный интерес сильнее морального, а разумное устройство государства выступает условием хорошего морального воспитания. Философия истории И. Канта, тем самым, приобретает характер практической философии. В ней начинает звучать тревога и предостережение человечеству об опасности «забегания вперед» – к этикотелеологии, и опасности пренебрежения «планом природы в отношении человечества». Деятельность человека не безразлична природе, ибо чрезмерная активность способна нарушить этот план и привести к социально-культурным потрясениям в обществе, непримиримым противником которых был немецкий философ.

Дальнейшее развитие общества подтвердило справедливость этого предостережения. Конец XX ст. был отмечен диктатом человека по отношению к самой природе, к другому человеку, к истории. Человек западной цивилизации начинает претендовать на прорыв в царство свободы, присваивая себе моральное право на определение судьбы мировой истории в целом. Подмена «плана природы» планом развития «свободного, открытого общества» как единственно приемлемого пути для всех народов приводит к дискредитации идеи творчества человека в истории. Лишенный природных приспособительных механизмов и не обретший моральных сдержек

человек Запада реализовал худший вариант решения проблемы свободного самоопределения – «Бог умер, значит все позволено!». Попирание «плана природы в отношении человечества» – игнорирование естественноисторических закономерностей, оборачивается вседозволенностью и аморализмом человека, вынужденного в наше время вновь задуматься о цели и смысле истории и своем месте в ней.

Если в философии истории И. Канта изначально присутствует дуализм определяемой природой исторической необходимости и свободы, то в историософии Г. Гегеля манифестация исторического разума и развитие свободы становятся прерогативой объективного Духа. Тем самым Гегель разрабатывает и использует диалектический принцип историзма, противопоставляющий изменяющейся и развивающейся в пространстве, но не во времени природе тотально развивающееся общество. Если природа неисторична, то способом существования общества является всемирно-исторический процесс, имеющий закономерный и необратимый характер и являющийся воплощением прогрессирующей свободы. Только в сфере Духа человек обретает «действительную способность к изменению и при том к лучшему – стремление к *усовершенствованию*» [5, с. 103].

Как и у И. Канта, в «мировой схематике» Г. Гегеля всеобщая история имеет свой разумный план. Его наличие определяется тем, что «разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершается разумно» [5, с. 64]. Это находит выражение в диалектическом разворачивании мировой истории, проходящей отмеченные возрастанием степени разумности и свободы этапы. Развитие осуществляется от восточного деспотического общества к аристократическому греко-римскому обществу и от него – к воплощающему торжество этих феноменов с помощью разумно организованного государства германо-христианскому социуму. Познание этого имеющего провиденциальный характер плана и составляет задачу философии истории, стоящей над имеющей характер свидетельств очевидцев описательной историей, а также над дающей обзор развития отдельных народов или отдельных периодов всемирной истории историографией.

Однако в отличие от И. Канта, не испытывавшего особой потребности в опоре на конкретный исторический материал, у Г. Гегеля обнаруживается противоречие между его теоретической схемой истории, имеющей характер априорной метафизической конструкции, и историографией, призванной содержательно наполнить эту схему. Это противоречие не прошло мимо внимания историков и в последующем стало одной из причин ответной реакции отторжения ими классической историософии. Но при этом из поля их внимания выпало главное: Г. Гегель проделал огромную селективную работу по классификации, оценке и отбору конкретных исторических фактов из истории народов и на этой основе осуществлял теоретический синтез историографического материала. Его «строгость отбора – потрясающая; как мало остается от мира в качестве

имеющего значения! И решающим моментом в этом избрании народов в бытии является содержание и глубина смысла, всегда тождественного самому себе и приобретающего новую индивидуальную прелесть в сфере форм своего сознания. Героична и тяжела поступь мирового духа в этих немногих избранных проявлениях, подъем его захватывает дух» [18, с. 227].

Тем не менее, несмотря на впечатляющий итог системотворческой деятельности, отмеченное противоречие реально существовало и было продиктовано априорным характером конструкции всемирно-исторического процесса. Из нее выпадают истории целых, объявленных неисторическими, народов и стран, в ней для объяснения случайностей, ставящих под сомнение рациональность мировой истории, начинает действовать выпрямляющая и рационализирующая ход истории «хитрость разума». Это говорит о том, что Г. Гегель, провозгласивший, что «все действительное разумно» и исповедовавший конструктивно-рационалистический подход к анализу развивающегося социально-исторического бытия, разделяет общую черту немецкой философско-исторической школы – ее религиозно-мистический характер, обуславливающий такое видение истории, в котором на первый план выводится история индивидуальности.

Но это – «тотальная индивидуальность» социально-культурных общностей и структур – народа, нации, государства, а не историчное бытие отдельной личности. Бытие исторических народов определяется особым «народным духом», образующим взаимную культурную целостность всех форм общественной жизни и сознания этой индивидуальной тотальности. Проходя стадии становления, расцвета и упадка, реализовав определенную форму осознания свободы и решив свою задачу в общеисторическом процессе, исторический народ сходит со сцены. Однако его духовно-культурное наследие не исчезает, а сохраняется в «снятом», преобразованном виде в мировой истории, так как «народный дух» выступает формой инобытия «мирового духа», в котором ничто не гибнет и который раскрывает себя в истории через различные вариации «народного духа».

Тем самым, гегелевский панлогизм задал концептуальную модель рассмотрения динамики общества как единого всемирно-исторического процесса, в котором хотя и существует вариативность национально-культурных историй, но лишь в подчиненном, служебном для манифестации «мирового духа» выражении. Для философии истории Г. Гегеля характерно метафизическое осмысление предельных оснований социального бытия и установление скрытого за происходящими событиями смысла общественного развития. Возникающая дисгармония с историографией устраняется директивно, исходя из статуса философии как «науки наук», выполняющей в отношении конкретно-научного знания, по образному выражению одного из философов-позитивистов Р. Айера, роль «интеллектуального полицейского». Это затрудняло взаимопонима-

ние философа и историков эмпирической ориентации, которым была чужда абстрактность и рассудочность его исторических конструкций.

Более близкими для них были философско-исторические новации немецкой «исторической школы», представители которой – Л. Ранке, А. Мюллер, Ф.В. Шеллинг, В. Гумбольдт, А. Гримм, И.Г. Дройзен – разрабатывали проблему специфики метода исторического познания, отличающей его от методов исследования природных объектов. Л. фон Ранке одним из первых историков сформулировал задачу исторической науки, связав ее с принципом индивидуализации изучаемых явлений. Он писал: «Я же утверждаю: каждая эпоха стоит в непосредственном отношении к богу, и ее ценность основана вовсе не на том, что из нее выйдет, а на ее существовании, на ее собственном «я». Благодаря этому рассмотрению истории, именно индивидуальной жизни в истории, получает совершенно особую привлекательность: каждая эпоха должна быть рассматриваема как нечто, имеющее цену само по себе, и является в высшей степени достойной рассмотрения» [14, с. 297].

Следовательно, в понимании немецкого ученого задача истории – «лишь показать, как все происходило на самом деле». Ее решение предполагает строго документальное описание свершившегося, исключая любые домыслы и интерпретации. Но вопрос о том, достижима ли заявленная цель и правомерно ли рассматривать историю как «учительницу жизни», закрепляя за ней функцию нравоучения, породил разные мнения. Если сам Л.фон Ранке в духе популярного в то время позитивизма исключал возможность плюрализма исторических версий происходившего в прошлом, то решение поставленной проблемы другими представителями данной школы не было столь однозначным. Оно претерпело существенную трансформацию, всё более приближаясь к признанию **понимания** как специального методологического приема постижения, связанного с интуитивным проникновением в ткань исторических событий и мотивационно-волевою сферу участников исторического процесса. Тем самым, в научной историографии вызревала еще одна гносеологическая проблема – объективности исторического знания.

Так И.Г. Дройзен пришел к выводу об иллюзорности точной реконструкции прошлого, поскольку историк погружен в иную социокультурную среду, отличающуюся от той, в которой жили и действовали творившие историю люди, и его понимание прошлого всегда будет определяться современными интересами и ценностно-нормативными установками. Однако присущая национальной (у И.Г. Дройзена – прусской) культуре самобытность существования «индивидуальной тотальности» делает хотя и не безусловным, но возможным использование методологии понимания как специфического средства исторического познания. Тем самым прослеживается преемственность и концептуальная общность в становлении рефлексивной философии истории от Дж. Вико и И.Г. Гердера к немецкой «исторической школе» (в частности



И.Г. Дройзену) и от нее в дальнейшем к В. Дильтею, Баденской школе неокантианства, М. Веберу, философской герменевтике XX в.

Итак, в XVIII в. происходит становление философии истории как самостоятельного раздела гуманитарного знания, формируется категориальный аппарат и очерчивается проблемное поле философско-исторического знания. Для нее, и, прежде всего, для философии истории Просвещения, которая отвечала «духу эпохи» и соответствовала тенденциям становления индустриальной цивилизации Запада, характерны:

- во-первых, признание существования в развитии общества объективных закономерностей и «природной» необходимости – объективной логики развития;

- во-вторых, принятие линейной, в своей основе прогрессивной модели исторического процесса;

- в-третьих, декларация и обоснование единства мировой истории, утверждение идеи европоцентризма в рассмотрении перспектив общественного развития народов, приобретшей как своих сторонников, так и противников;

- в-четвертых, «растворение» человека в общественно-историческом процессе, признание в качестве субъекта истории «великих личностей» и, следовательно, персонификация истории.

В дальнейшем философия истории была вынуждена неоднократно возвращаться к проблеме концептуального самоопределения и переосмысления своего проблемного поля, но как неклассическая, так и постнеклассическая философия истории возникли на основе использования теоретико-методологического наследия классической философии истории. Так в современном общественном знании видное место занимают философия истории постмодернизма и постиндустриализма, которые, имея принципиально различные методологические принципы, «выросли» из классической философии истории. Философия истории постмодернизма появилась в результате критики её методологии и продолжения в оппозиционной классике неклассической философии истории, а философия истории постиндустриализма возникла в итоге рецепции и развития фундаментальных идей философско-исторической классики – таких как единство мировой истории и её прогрессивного характера.

### *Использованная литература*

1. Берлин, И. Философия свободы. Европа / Исайя Берлин. – М. : НЛО, 2001.

2. Блаженный, А. О граде Божием / Августин Блаженный // История средневековой философии: хрестоматия: в 2-х ч. – Ч. 1. – Патристика. – Минск : ЕГУ, 2002.

3. *Боллингброк, Г.* Письма об изучении и пользе истории / Г. Боллингброк. – М. : Наука, 1978.
4. *Бубер, М.* Проблема человека / М. Бубер // Два образа веры. – М. : АСТ, 1995.
5. *Гегель, Г.В.Ф.* Лекции по философии истории / Г.В.Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 1993.
6. *Герье, Н.* Блаженный Августин / Н. Герье. – М. : Эксмо, 2003.
7. *Кант, И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / И.Кант // Сочинения в 6 т. – Т .6. – М. : Мысль, 1966.
8. *Кант, И.* Предполагаемое начало человеческой истории / И. Кант // Трактаты и письма. – М. : Наука, 1980.
9. *Козловски, П.* Общество и государство: неизбежный дуализм / П. Козловски. – М. : Республика, 1998.
10. *Коллингвуд, Р.Дж.* Идея истории. Автобиография / Р. Дж. Коллингвуд. – М. : Наука, 1980.
11. *Кондорсе, Н.* Эскиз об исторической картине прогресса человеческой мысли / Н.Кондорсе // Философия истории: антология. – М. : Аспект Пресс, 1995. – С. 45.
12. *Лосев, А.Ф.* Античная философия истории / А.Ф. Лосев. – М. : Наука, 1977.
13. *Мейнеке, Ф.* Возникновение историзма / Ф. Мейнеке. – М. : РОССПЭН, 2004.
14. *Ранке, Л. фон.* Об эпохах новой истории / Л.фон Ранке // Историки и история : Жизнь, судьба, творчество. – Т. 2. – М. : Остожье, 1998.
15. *Риккерт, Г.* Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт. – М. : Республика, 1998.
16. *Скирбекк, Г.* История философии / Г. Скирбекк, Н. Гилье. – М. : ВЛАДОС, 2000.
17. *Спиноза, Б.* Избранные произведения в 2-х томах / Б. Спиноза. Т. 2. – М. : Госполитиздат, 1957.
18. *Трёлъч, Э.* Историзм и его проблемы / Э. Трёлъч. – М. : Юрист, 1994.

*Статья поступила в редакцию 19.10.2013 г.*