

УДК 1(091)

СТАНОВЛЕНИЕ ПОСТКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ: ВЫЗОВ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА¹

Б.Л. Губман

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

В статье рассматривается значение проблемы исторического опыта для конституирования постклассической философии истории эпохи Нового времени. В границах классической философии истории этого периода проблема субъекта как носителя опыта, позволяющего представить осмысленную картину целостности социокультурного развития человеческого сообщества в её временной динамике, не являлась центральной. Опираясь на спекулятивно-умозрительное конструирование единой субстанции исторического развития, представители классической философии истории исходили из принципов рационализма, гуманизма и линейного прогрессизма. С приходом в сферу неклассического философского теоретизирования субъекта исторического опыта как основной инстанции видения минувшего под сомнение ставятся базовые принципы классической философии истории. На примере анализа широкой платформы «критики исторического разума», представленной неокантианством, неакадемической и академической философией жизни, в статье показано формирование предметного поля и категориального аппарата постклассической философии истории на этапе её становления.

***Ключевые слова:** исторический опыт, классическая философия истории Нового времени, постклассическая философия истории Нового времени, критика исторического разума, неокантианство, неакадемическая философия жизни, академическая философия жизни.*

Введение

Становление постклассической философии истории, выявление её основополагающих характеристик, историко-философского генезиса и социокультурных предпосылок формирования представляют собой далеко не исчерпанную по своему содержанию тему для исследовательского рассмотрения. Сопоставление её с классическим вариантом западноевропейского историософского теоретизирования эпохи Нового времени также являет собой нетривиальный сюжет для специализированного изучения. Обращение к этой проблематике ведет, несомненно, и к размышлениям об укорененности смены моделей историософского мировидения эпохи модерности в различиях между классическим и постклассическим способами философствования, хотя между ними обнаруживаются и значимые черты преемственности. Среди наиболее очевид-

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ «Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого», № -20-011-00406-А.

ных расхождений между постклассикой и классическим вариантом философской мысли модерности прослеживаются различия в понимании критико-эпистемологических задач, сопряженных с ними метафизических допущений, истолкования вопросов антрополого-этического, социального и культурно-исторического характера. За трансформацией установок философской рефлексии отчетливо просматриваются изменения способа существования личности в культурно-историческом контексте. Само становление постклассической философии как события западной культуры второй половины XIX столетия возникает на фоне таких проявлений её духовной жизни, как постепенное преодоление доминирования механистических представлений и появление диверсификации естественнонаучных дисциплин, формирование широкого спектра социального и гуманитарного знания, а также рождение модернизма в литературе и изобразительном искусстве. Обращение к осмыслению исторического опыта в перспективе не только его эпистемологического рассмотрения, аксиологического наполнения, но и глубинной антропологической обусловленности на фоне отличных от эмпиристских и рационалистических, выдержанных в духе трансцендентализма метафизических допущений результировало в подрыве влияния установок классической западноевропейской философии и сформировавшегося на их платформе видения истории.

Классическая философия Нового времени: опыт и история

В границах классической философии эпохи Нового времени рассмотрение темы опыта, которым обладает субъект познания и действия, первоначально не соотносилось ни с осмыслением исторических истоков такового, ни тем более с выявлением его влияния на создание панорамного видения минувшего в его значимости для современности. Эта тенденция была свойственна многим представителям как платформы эмпиристского, так и рационалистического теоретизирования в XVII–XVIII столетиях. При всем различии принимаемых ими стратегий истолкования опыта, использования такового в познании и действии, вовлеченности субъекта как его носителя в контекст истории видению единства современности и минувшего как единого континуума не уделялось должного внимания. В широком антропологическом горизонте историческая составляющая опыта зачастую сбрасывается со счета, поскольку человек интересуется мыслителей той поры как носитель «вечных» проявлений своей природы.

Очевидно, что в XVII столетии история человеческого сообщества, в отличие от истории природы, вообще не рассматривалась как тип знания, способный серьезно обогатить опыт человека, в силу её частого использования властью имущими в своекорыстных интересах и отсутствия в ней обобщающего характера. В этом плане она отнюдь не интерпретировалась как подлежащая серьезному философскому обобщению, способному наделить её смыслом в универсальной временной перспективе. Иное дело естественная история, которая в данный период завоевывает признание в академическом сообществе и обладает достаточным научным весом.

Резко критическая оценка роли исторических представлений в формировании опыта субъекта отчетливо представлена в идейном наследии основоположника европейского рационализма Р. Декарта. Он полагал, что знакомство с обычаями и нравами различных народов может оказаться полезным, охраняя от абсолютизации стереотипов мировидения и поведения той общности, к которой мы принадлежим. «Но кто тратит слишком много времени на путешествия, – писал он, – может в конце концов стать чужим в своей стране, а кто слишком интересуется делами прошлых веков, обыкновенно сам становится несведущим в том, что происходит в его время» [9, с. 253]. Кроме того, как подчеркивает Декарт, даже если абстрагироваться от откровенного намеренного искажения событий минувшего, в любом повествовании о нем многое зависит от позиции автора, принимаемого им ракурса видения случившегося. Опыт субъекта в целом следует, по Декарту, подвергать рациональной критике в перспективе правил метода, которые он раскрыл для себя в процессе работы с явленным в спектре сознания.

В отличие от платформы рационализма для представителей эмпиристской традиции имеющийся у субъекта опыт должен рассматриваться как резервуар обобщенного знания, которое может суммировать происходящее в его общих чертах и способствовать воздействию на природный и социальный мир. При этом, подобно Декарту, основоположник платформы эмпиризма Ф. Бэкон, как известно, не очень высоко оценивал роль исторического знания в плане обогащения опыта субъекта, ибо оно, на его взгляд, ориентировано на рассмотрение индивидуально-неповторимых событий, несет в себе незначительный потенциал творчески осуществляемого синтеза и в этом отношении проигрывает искусству. Несколько иной вариант трактовки значимости исторического начала в конституировании опыта субъекта в рамках эмпиристской традиции представлен в воззрениях Д. Юма, обратившегося к этому сюжету столетие спустя.

Создавая собственную последовательно эмпиристскую картину человеческой природы, Юм рассматривал опыт субъекта как сотканный из разноплановых ощущений, восприятий и представлений памяти, которые подлежат рассудочно-понятийному обобщению. Обслуживая познание и практическое действие субъекта, опыт воссоздает в едином сплаве вещный и внутренний мир. Рассуждая таким образом, Юм дополнил свою модель опыта размышлениями о существовании его исторического измерения. «В самом деле, – замечает он, – если мы примем во внимание кратковременность человеческой жизни и ограниченность наших познаний, даже относительно современных нам событий, то почувствуем, что нам было бы суждено раз и навсегда оставаться по своим понятиям детьми, если бы не изобретение этой науки, столь расширяющее пределы нашего опыта, включающее в его границы прошлые века и самые далекие

от нас народы и заставляющее данные факты в такой степени способствовать увеличению нашей мудрости, как если бы мы сами все это видели» [16, с. 819]. Из приведенного фрагмента явствует, что Юм пришел к идее значимости исторического опыта как для субъекта, так и для человеческого сообщества. Однако он ограничился всего лишь этой справедливой констатацией и отнюдь не предпринял детальной проработки исторической составляющей опыта, равно как и не выявил его связи с переживанием времени и наполнением смыслом картины истории в свете такового.

Интересная попытка сочетания опыта сопричастности потоку истории и умозрительного обобщения её хода содержится в построениях Д. Вико. Являясь одним из основоположников европейской философии истории, он попытался соединить принципы религиозного мировидения с циклическими представлениями о развитии наций. При этом, в полемике с рационализмом и идеей о том, что именно науки о природе способны к производству верного образа изучаемых ими феноменов, Вико полагал непосредственную сопричастность субъекта исторического опыта культурно-исторической реальности во временной динамике её изменения залогом получения наиболее объективного типа знания. Он исходил из убеждения, что «Мир Наций был, безусловно, сделан Людьми... и потому способ его возникновения нужно найти в модификациях нашего собственного Человеческого Сознания; а где творящий вещи сам же о них и рассказывает, там получается наиболее достоверная история» [2, с. 118]. С этой точки зрения непосредственность переживания истории в опытном единении прошлого и настоящего ставит её выше геометрического познания, опирающегося на очевидность принимаемых аксиом. Вико предвосхитил некоторые мыслительные шаги неклассического подхода к оценке значимости исторического опыта в постижении минувшего [17, р. 184].

«Спор о древних и новых» стал свидетельством формирования начал спекулятивно-умозрительного классического новоевропейского видения истории, которые нашли свое развитие в трудах таких представителей Просвещения XVIII столетия, как И.Г. Гердер, Вольтер, А.Р.Ж. Тюрго, Ж.А. Кондорсе, а также теоретиков немецкой классической философии. «Бог дал нам принцип универсального разума, подобно тому как он дал перья птицам и пропитание медведям, и этот принцип столь надежен, что он выстоял, несмотря на все страсти, которые его атакуют, несмотря на тиранов, которые хотят утопить его в крови, несмотря на лжецов, которые жаждут уничтожить его в предрассудке» [18, р. 50], – писал Вольтер, декларируя рационалистическое кредо классической историософии, согласно с которым всемирная история рисуется реализующей начала разума, гуманизма и линейно понимаемого универсального прогресса человеческого сообщества. Подобное истолкование подразумевает, что субъекты, созидающие историю, обогащаются новым

опытом, однако осмысление содержания всемирно-исторического процесса отнюдь не предполагает постоянной трансформации вместе с изменением позиции субъекта-наблюдателя и его ситуации во времени и пространстве. Субстанциальные схемы исторического развития, классической новоевропейской историософии наделяются их авторами необходимым характером и телеологически программируемы идеалом движения к совершенствованию разумных начал и раскрепощению человека [8, с. 21]. Однако при этом они совсем не были ориентированы на постоянную смысловую корректировку в свете изменения горизонта опыта субъекта, взятого в совокупности intersубъективных связей.

В трудах представителей немецкой классической философии присутствует тема исторического опыта, однако видение панорамы всемирной истории отнюдь не связывается с позицией субъекта как его носителя. Когда И. Кант, например, рассуждает о значимости движения человечества к стадии Просвещения, знаменующей его своеобразное взросление и способность самостоятельно судить о явлениях действительности, он предполагает ценность аккумулируемого субъектом исторического опыта: «Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершенности, в котором он находится по собственной вине» [13, с. 27]. За подобного рода констатацией, однако, не следует детальной проработки этой проблемы, ибо для Канта опыт, как верно полагает В. Дильтей, отнюдь не обладает историческим измерением. Кант связывает опыт с упорядочиванием мир явлений в рамках пространства и времени как априорных форм чувственности, полагая дальнейшим шагом на пути его формирования категоризацию данного на базе рассудка. В итоге опыт может служить познанию и практическим решениям субъекта. Представления Канта о пространстве и времени, которые сопряжены с его видением формирования чувственных оснований опыта, соотносятся с ньютоновской трактовкой таковых, хотя и обладают статусом априорных форм чувственности, а не абсолютных условий существования объективной материальной реальности. Предметно-объектная картина чувственно фиксируемого мира, подлежащая научно-механической категоризации, опирается именно на эту основу.

Иное дело – область истории. Идея всеобщей истории, которая наделяет множество её событий, сопряженных со свободной реализацией человеческих существ, универсальным смыслом, предстает в кантовской философии как продукт разума. «Природа, – декларирует Кант, – хотела, чтобы человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя и заслужил только то счастье или совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом» [12, с. 9–10]. Идея всеобщей истории, в его понимании, должна охватывать поле необозримых в их деталях деяний людей в диахронной плоскости. Нетрудно заметить, что она

базируется на принятии платформы имманентной телеологии социального развития по пути совершенствования теоретического и практического разума. Деонтологические основания морали оказываются отправным пунктом размышлений Канта о смысле и цели истории. Он отлично понимает, что такой взгляд радикально отличен от способа видения минувшего в фактуально ориентированной историографии и не находит опытного подтверждения, и все же рассматривает его как нужный для обретения целостного видения всемирной истории. В построениях Канта, который иронизирует над написанием истории, подобной повествованию романа, не может быть и речи о важности позиции и опыта наблюдателя по отношению к событиям, свершившимся во времени.

Трактовка Гегелем роли опыта в постижении истории несет на себе печать общей установки его панлогистской доктрины. Гегель не отрицает истолкование опыта как достояния отдельного индивидуального субъекта, который стремится к преодолению партикуляризма чувственности и последовательно движется к формированию восприятий, а затем и к рассудочному их обобщению. Однако за рассудочными абстракциями на базе синтеза чувственно данного, по его мнению, раскрывается «основание всеобщего опыта и всеобщности, которая, собственно, и есть сущность и основание...» [6, с. 230]. Этот «всеобщий опыт» предполагает вовлечение абстракций рассудочного толка в совокупность целостно-конкретного понятийно-рефлексивного мировидения, являющегося продуктом разума. Гегелевская критика Канта сфокусирована на порицании преобладания в его построениях рассудочности и забвении первичности синтезирующей активности разума, который постигает смысл любой отдельно мыслимой предметности в перспективе диалектической целостности её категориальных определений. Рефлексивная активность индивидуального субъекта оказывается в этом плане сопричастной самораскрытию Абсолюта, его имманентной универсальной логике. Только так имманентное содержание индивидуального опыта может обрести измерение всеобщности. Чувственная и рассудочная стороны опыта, в понимании Гегеля, становятся в идеале нерасторжимо сопряженными со смылосозидающей активностью философского разума, движущегося в фарватере бесконечного самораскрытия Абсолюта. При этом за фасадом стройной конструкции скрывается вопрос: возможно ли при таком понимании опыта гармоническое единение видения прошлого субъектом в конкретных обстоятельства его пребывания в пространстве и времени и философского универсализма рассмотрения истории?

Гегель рассматривал движение Духа-времени на ниве истории как актуализацию имманентно присущей ему свободы, которая реализуется в рефлексивном обогащении опыта, которым он обладает, воплощаемого в первую очередь в стадиях развития народного духа. Его интерпретация саморазвития Абсолюта на ниве всемирной истории выглядит внутренне

противоречивой: рисуя ход истории как обладающий логической запрограммированностью, он одновременно видит в нем раскрытие свободы как определяющей характеристики Абсолюта, а провозглашаемая открытость исторического развития соседствует в его построениях с утверждением в нем телеологического начала. В сочинениях Гегеля присутствовал замысел преодоления противоречий философски осмысленной истории и спекулятивной философии истории. «Итак, лишь из рассмотрения самой всемирной истории, – писал Гегель, – должно выясниться, что её ход был разумен, что она являлась разумным, необходимым обнаружением мирового духа, – того духа, природа которого, правда, всегда одна и та же, но который проявляет эту свою единую природу в мировом наличном бытии» [5, с. 11]. Замысел создания философской всемирной истории, противоположной спекулятивно сконструированной философии истории, увы, так и не был реализован Гегелем, ибо он был в принципе противоположен исходным посылкам его теоретизирования. В границах гегелевского панлогизма немислимо рассмотрение истории с точки зрения возможности её поливариантного прочтения субъектами исторического опыта, находящимися в отношении диалога. Ведь опыт истории рассматривался Гегелем как принадлежащий Абсолюту, движимому монологической его саморазвертывания.

Исторический опыт и становление постклассической философии истории

Значение исторического опыта в процессе постижения минувшего стало центральным моментом обсуждения в границах движения, провозгласившего своей главной целью критику исторического разума и представленного в процессе своего формирования программами неокантианства и философии жизни. Р. Арон писал в этой связи, что «критика исторического разума противопоставляет науки о человеке наукам о природе, она помогает первым осознать свою оригинальность, не предписывая им быть имитацией физической объективности» [3, с. 12]. Постклассическая философия истории рождается вместе с обращением её представителей к теме критики исторического разума, сфокусированной на проблеме специфики постижения уникальных событий минувшего, «схватываемых» в динамическом потоке переживаемого субъектом опыта существования во времени. Исторический опыт отныне становится точкой, с позиций которой мы судим о прошлом, и именно это обстоятельство влечет за собой радикальное изменение структуры историософского теоретизирования: его основным вопросом становится рассмотрение процесса познания минувшего в перспективе горизонта настоящего, открывающего его смысловое наполнение. Подобная трансформация философской оптики видения истории не только ставит многочисленные вопросы эпистемологического характера, но и побуждает ведущих представителей критики исторического разума к рассмотрению аксиологических, логико-семантических и антрополого-культурных оснований осмысления прошлого.

Став реакцией на способ конструирования картины истории, предложенный в границах классической историософии, движение критики исторического разума было во многом инициировано философскими идеями Ф. Шлейермахера, И.В. Гёте и Г. Дройзена. Оно немислимо вне влияния бурного развития исторической мысли, начиная с первой половины XIX столетия, символизируемого именами Л. фон Ранке, В. фон Гумбольдта, Б.Г. Нибура, Ф. Гизо, Ф.К. фон Савиньи, Я. Буркхардта, Г.Т. Бокля и других авторов. Существенно выросли связи истории с филологией, искусствознанием, юриспруденцией, экономикой, социологией и другими областями социально-гуманитарного знания. История становится во многом лидирующей сферой гуманитарного знания и сравнивается философами, обращающимися к аналитике её познавательных возможностей, с потенциами постижения мира физики и биологии. «Историк, достойный этого имени, – писал В. фон Гумбольдт, – должен описывать каждое событие как часть целого, или, что то же самое, в каждом таком событии изображать форму истории вообще» [10, с. 295]. Это его суждение о задачах истории показательное в том плане, что, подчеркивая значимость неповторимости культурно-исторических феноменов, Гумбольдт указывает на необходимость их видения в глобальной исторической перспективе. Возможность построения всеобщей истории и выдвижения философских умозрительных концепций её универсального развития, совместимых с критико-эпистемологическими построениями, становится одной из центральных тем неклассической философии истории.

Неокантианская критика исторического разума во многом построена на полемике с трактовкой познания минувшего, развиваемой в русле философии жизни. Именно поэтому основоположник Баденской школы неокантианства В. Виндельбанд полагал столь важным подчеркнуть особенности собственной версии понимания задачи критики исторического разума. «Критика исторического разума, – писал он, – есть, таким образом, весьма похвальное предприятие, но она должна быть именно критикой и в качестве таковой нуждается в масштабе» [4, с. 223]. Принимая программно звучащее название платформы постклассического видения задач философии истории в редакции В. Дильтея, указующее на его корни в кантовском наследии, Виндельбанд одновременно акцентирует собственные радикальные расхождения с релятивистским историзмом философии жизни. Рассуждая о задачах формирования стратегии построений Баденской школы в духе «обновленного» прочтения наследия Канта, Виндельбанд видит предназначение философии в рефлексивной деятельности по прояснению нормативных оснований устройства широкого регистра форм культуры. В этом плане проблема опыта субъекта культуры приобретает особое звучание для теоретиков данной школы, поскольку Виндельбанд настаивал на создании любых продуктов человеческой деятельности в поле кооперации волевого решения и познания, нацеленного на эмпирическое многообразие феноменально данного

мира. Культурное творчество в этом плане должно интерпретироваться как имеющее своим определяющим актом способность судить о мире, а аксиологическое измерение органически предполагается философской аналитикой познания. Специфика задач постижения истории предстает, в понимании Виндельбанда, именно в свете подобной их фокусировки.

В своей программной работе «История и естествознание», Виндельбанд, заявляет: «Итак, можно сказать: опытные науки ищут в познании реального либо общее в форме закона природы, либо единое в исторически определенном облике; они рассматривают, с одной стороны, всегда неизменную форму, с другой стороны, уникальное, определенное в себе содержание действительного события. Одни – науки, ориентированные на знания закона, другие – науки о событиях; одни учат тому, что всегда есть в мире, другие – тому, что однажды случилось. Научное мышление, если позволено формировать новые образные выражения, в одном случае предстает как номотетическое, в другом как идиографическое»[19, s. 12]. Таким образом, определяющим моментом в демаркации истории и естествознания, по Виндельбанду, выступает методологическая стратегия их подхода к изучаемым явлениям, рождающая различие номотетических (естествознание) и идеографических (науки о культуре) дисциплин. Такой взгляд, как известно, складывается в полемике с учением Дильтея о науках о духе и науках о природе.

Впоследствии демаркация идиографической по своему характеру истории и иных наук о культуре и номотетических дисциплин, берущих на вооружение метод естествознания, была детально осмыслена в предметном и методологическом ракурсах Г. Риккертом. Развивая подробно линию аксиологической эпистемологии Виндельбанда, он интерпретировал предметность истории и других наук о культуре на базе теории отнесения ценности и акта оценки, в контексте которого исторический опыт конкретно реализуется. Полемизируя с риккертской трактовкой образования понятий в истории и учением о надъисторичности царства ценностей, которое конституирует социокультурную предметность, М. Вебер создает собственный вариант методологии наук о культуре.

Хотя построения Риккерта относительно эпистемологии исторического познания отличаются достаточной строгостью, последовательностью и обоснованностью, его рассуждения о возможности создания всеобщей истории и её взаимосвязи с философией истории отмечены печатью противоречивости. Риккерт отвергал номологически центрированные теории исторического развития (например, марксизм), но, в отличие от Ф. Ницше и В. Дильтея, отнюдь не воспринимал резко негативно умозрительные философско-исторические конструкции Канта, Фихте и Гегеля. В его планы отнюдь не входило обличение притязаний всеобщей истории на охват событий минувшего в глобальной перспективе. Эта историческая дисциплина воспринималась им как неоспоримо состоявшаяся.

яся и имевшая своим ярчайшим достижением творчество высоко ценимого им Л. фон Ранке. Однако видение истории во всемирном измерении, по Риккерт, логически требовало обоснования умозрительных принципов её конструирования и вело к возвращению метафизики. Продуктивным примером применения подобного рода философско-умозрительных принципов ему виделась интерпретация истории в духе Канта под знаком поступательной реализации свободы личности. «Сам Кант, – писал Риккерт, – правда не создал систему философии истории, но целый ряд их вырос на почве созданной им системы, и это одно составляет уже немаловажную заслугу. Единичный процесс развития человечества можно было отныне снова понять как единое целое при помощи таких абсолютных понятий ценности, как понятие разума и свободы, и при этом расчленив его на различные стадии, так чтобы критерием оценки каждой стадии развития служило то, что каждая из них в своем своеобразии сделала для реализации мирового смысла» [15, с. 195]. Собственная программа разработки теории бытийной иерархии ценностей также виделась Риккерт, возможной основой постижения смысла всемирной истории. Таким образом, вслед за критико-рефлексивным исследованием возможностей исторического разума Риккерт выдвигает достаточно спорную интерпретацию всеобщей истории как философии истории, частично реабилитируя спекулятивно-умозрительное историческое теоретизирование.

В формате неакадемической и академической версий философии жизни последовательно утверждается трактовка исторического опыта как исходного основания критики классической спекулятивной философии истории и поиска пути критического постижения минувшего.

Перспективистская платформа, опирающаяся на учение о вечном возвращении и воле к власти, служит основанием видения истории, предложенного Ф. Ницше [14, с. 161]. Оно предполагает, что история мыслима субъектом в горизонте его жизненных устремлений и опыта переживания времени. Такая установка ведет к утверждению фундаментальной значимости генеалогического анализа прошлого, когда оно обретает смысл лишь только в горизонте опыта настоящего [7, с. 277–283]. История, в такой интерпретации, должна находиться на службе жизни. Ницше отказывается от любых субстанциалистских историсофских конструкций гегелевского типа, декларируя свою приверженность критическому видению минувшего, которое предпочтительно по отношению к «антикварному» любованию её деталями или же «монументальному» поклонению великим деятелям и их свершениям.

Вопреки расхождению в позициях В. Дильтея и Ницше, их объединяет убеждение, что приверженность критическому варианту философии истории предполагает решительный отказ от метафизики в любых её формах и проявлениях. Дильтей был убежден, что в качестве отправной точки постижения истории может выступать только опыт переживания времени и жизни в его индивидуальном и интересубъективном измерениях. Именно в этой перспективе он обличает Канта за забвение времени и жизни, своеобразном овеществлении опыта в его обращении лишь

к природным феноменам (см.: [1, с. 284–298]). Единая ткань осмысленных, обладающих значением событий диахронии социокультурной жизни вырастает в свете исторического опыта, дающего возможность сопряжения настоящего и минувшего. «Жизнь и жизненный опыт, – писал Дильтей, – являются неиссякаемым источником разумения общественно-исторического мира...» [11, с. 183]. Одновременно исторический опыт предстает в его сочинениях как непрестанно питающий процесс конституирования объективных форм культуры.

Несмотря на острую критику гегелевской философии истории, предложенную Дильтеем, он рассматривает общество и формы культуры как структурированные образования объективного духа. Они опредмечивают живой исторический опыт и составляют наполнение многообразных культурно-исторических миров. В этом плане Дильтей отдает дань уважения гегелевскому пониманию духовного начала общественной жизни, хотя и отказывается от его субстанциональной интерпретации. Дильтей полагает, что познание индивидуально-неповторимого, принадлежащего минувшему, происходит только на фоне структур объективного духа в их конкретике. В этих его идеях звучит полемика с Баденской школой неокантианства. Постоянное рефлексивное осмысление опыта жизни, питающее историю, воплощается в герменевтической процедуре, которая рождает несхожие по охвату и типу повествования произведения о прошлом. Они варьируются от наррации о деяниях отдельных личностей до повествований о государствах и народах, эпохах минувшего и, наконец, о всеобщей истории. Возможность постижения значения и смысла изучаемых исторических явлений рисуется Дильтею в финальной инстанции заданной ситуацией субъекта в настоящем, его положением в контексте интересующих связей как носителя опыта.

Выводы

В процессе движения от классической к постклассической модели западноевропейской философии истории Нового времени складывается радикально новая стратегия концептуализации социокультурного развития человеческого общества в перспективе исторического опыта. Классическая философия истории Нового времени исходит из видения всемирно-исторического процесса как реализующего начала разума, гуманизма и линейно трактуемого универсального прогресса. При этом в её границах ведется речь о поступательном обогащении во времени человеческого опыта, но позиция субъекта-наблюдателя, с которой раскрывается смысловое содержание прошлого, отнюдь не принимается во внимание. Первоначально в западноевропейской классической философии сама категория опыта трактовалась в сугубо эпистемологическом ключе, не содержала исторической составляющей и не рассматривалась как задающая горизонт видения истории. Отдельные важные моменты интерпретации опыта как исторически окрашенного и важного для понимания истории содержатся в построениях Юма и Вико. Наделяя разум ролью создателя идеи истории, придающей ей универсальный смысл во «всемирно-гражданском» плане, Кант отнюдь не соотносит этот сюжет с опытом, который мыслится им как итог синтеза чувственности и рассудка,

задающий перспективу познания и практической деятельности в мире природной данности. В произведениях Гегеля опыт предстает как достижение Духа-времени, эволюционирующего во всемирной истории по пути к свободе. Он обретает онтологическое измерение и выглядит как итог деятельности разума, синтезирующего чувственность и её рассудочные обобщения. Такое видение опыта, выдержанное в духе панлогистского монологизма, не позволило Гегелю осуществить движение от субстанциалистской философии истории к обещанной им своим читателям философской всемирной истории.

Неклассическая философия истории ориентирована на критику исторического разума, которая, по мысли Дильтея, не была осуществлена в формате кантовской философии. Отныне человек-наблюдатель как носитель исторического опыта становится центральным звеном историко-философского теоретизирования. Критико-рефлексивная платформа аналитики способности наделять смыслом исторический опыт логически ведет к отвержению рационалистического оптимизма, сомнению в сценарии гуманистической и линейно-прогрессивной перспективы социокультурного развития. Утрачивает кредит доверия убежденность в способности исторического разума создать однозначный образ минувшего путем субстанциалистского теоретизирования, обретает силу убеждение в нарастающем кризисе гуманистических оснований культуры, плюрализме социокультурных миров, торжествует отказ от поиска линейно-прогрессивного сценария исторического развития. Подобное изменение философской оптики способствует выдвиганию на авансцену философских дискуссий относительно аксиологических, логико-семантических и антрополого-культурных оснований осмысления прошлого, что отчетливо прослеживается уже на материале наследия неокантианства, а также неакадемической и академической философии жизни. Деятельность представителей этих направлений составляют своеобразную прелюдию к дальнейшему обсуждению того, как возможно философски постигать историю в свете осмысления её опыта во всем многообразии его граней.

Список литературы

1. Ануфриева К.В. И. Кант и В. Дильтей: опыт и его временное измерение // Вестн. Твер. гос. ун-та. Сер.: «Философия». 2020. № 1. С. 284–298.
2. Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций. М.; Киев: Port-Royal: ООО «Ирис», 1994. 618 с.
3. Арон А. Критическая философия истории // Избранное: Введение в философию истории. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 7–212.
4. Виндельбанд В. Прелюдии // Избранное: Дух и история. М.: Юрист, 1995. С. 20–293.
5. Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Соч. М.; Л.: Гос. социально-эконом. изд-во, 1935. Т. 8. 470 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1977. Т. 3. Философия духа. 472 с.

7. Губман Б.Л. Ф. Ницше: перспективизм и опыт постижения истории // Вестн. Твер. гос. ун-та. Сер.: «Философия». 2020. № 1. С. 269–283.
8. Губман Б.Л. Смысл истории. Очерки современных западных концепций. М.: Наука, 1991. 192 с.
9. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 259–296.
10. Гумбольдт В. фон. О задаче историка // Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. М.: Прогресс, 1985. С. 292–306.
11. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Собр. соч. М.: Дом интеллектуальной книги, 2004. Т. 3. С. 43–405.
12. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 5–23.
13. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 27–35.
14. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 158–230.
15. Риккерт Г. Философия истории // Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 130–205.
16. Юм Д. Эссе // Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1966. Т. 2. С. 565–822.
17. Pompa L. Human Nature and Historical Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 234 p.
18. Voltaire. La philosophie de l'histoire. Genève: Aux dépens de l'auteur, 1765. 380 p.
19. Windelband W. Geschichte und Naturwissenschaft. Straßburg: J.H.Ed. Heitz (Heitz und Mündel), 1904. 36 s.

**THE FORMATION OF POST-CLASSICAL PHILOSOPHY
OF HISTORY:
THE CHALLENGE OF HISTORICAL EXPERIENCE**

B.L. Gubman

Tver State University, Tver

The article examines the significance of the problem of historical experience for the constitution of the post-classical philosophy of history of modernity. Within the limits of the classical philosophy of history of this period, the problem of the subject as a carrier of life experience, contributing to the picture of the integrity of the socio-cultural development of the human community in its time dynamics, was not central. Starting from the speculative construction of a unified substance of historical development, the representatives of the classical philosophy of history appealed to the principles of rationalism, humanism, and linear progress. With the emergence of the non-classical philosophical understanding of the theme of historical experience as the point of departure of the past vision, the basic principles of classical philosophy of history are being called into question. Using the example of the analysis of the broad platform of

«critique of the historical reason», represented by neo-Kantianism, non-academic and academic philosophy of life, the article reveals the formation of the thematic field and the categorical apparatus of the post-classic philosophy of history in the phase of its emergence.

Keywords: *historical experience, classical philosophy of history of modernity, post-classical philosophy of history of modernity, critique of the historical reason, neo-Kantianism, non-academic philosophy of life, academic philosophy of life.*

Об авторе:

ГУБМАН Борис Львович – доктор философских наук, профессор, зав. каф. философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: gubman@mail.ru

Author information:

GUBMAN Boris Lvovich – PhD, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theory of Culture of Tver State University, Tver. E-mail: gubman@mail.ru