

РАЗДЕЛ II. ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК 130.2, 165.3, 165.4

Бахтин М.В.

*Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена
(г. Санкт-Петербург)*

ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ И РЕФЛЕКСИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО

M. Bakhtin

Herzen State Pedagogical University (St. Petersburg)

HISTORICAL CONSCIOUSNESS IN THE ERA OF CYNICAL REASON

Аннотация. В статье историческое сознание рассматривается в его связи с различными степенями рефлексии исторического. Уточняется определение исторического сознания. Делается вывод о том, что полноценное историческое сознание имеет как когнитивную сторону, так и морально-практическую, благодаря которой историческое сознание способно преодолеть круг самоинтерпретации. «Историческое» понимается и как объективно закономерное в развитии общества, и как специфическая способность субъекта формировать знание особого рода.

Ключевые слова: историческое сознание, рефлексия, закономерность, историзм, ответственность.

Abstract. The article considers historical consciousness in connection with different stages of reflecting on the historical. The concept of historical consciousness is thoroughly specified. It is inferred that full-fledged historical consciousness possesses both cognitive and moral-practical sides. It is due to the latter that historical consciousness is capable of reaching beyond the limits of self-interpretation. «Historical» is understood as natural and objective in the development of society, and as a specific human ability to create knowledge of special kind.

Key words: historical consciousness, reflecting, pattern, historicism, responsibility.

Понятие об историческом сознании становится значимой категорией эпистемологии истории и философии истории тогда, когда хотят ответить на вопрос об антропологических основаниях исторического. Сам этот вопрос возникает в связи с философским поиском онтологических оснований дифференцированных проявлений духа, развёрнутым со всей широтой в немецкой классической философии начиная с И. Канта. К концу XIX в. обособление мира исторического и противопоставление наук о духе наукам о природе становится главной темой для ряда философских направлений, а в XX в. вопрос об исто-

рическом сознании начинает звучать уже как вопрос о фундаментальной историчности человека, кризис которой означает кризис человека.

Мы попытаемся охарактеризовать сущность исторического сознания, рассмотрев его во взаимосвязи с рефлексией исторического.

Неизменная актуальность проблематики исторического на протяжении последних двух столетий не имела своим следствием появление устойчивого термина для обозначения духовной сущности, порождающей историю. Наиболее употребительный термин «историзм духа», или просто «историзм», обезличен, и к его достоинствам относится отсутствие антропологической и онтологической определённости. С равным успехом его можно употреблять, стоя на совершенно разных философских позициях. Использование термина «сознание» в сочетании с атрибутом «историческое» несёт с собой принятие предпосылок относительно статуса субъекта как единственного источника самого исторического, а не только знания об истории. Такое уточнение статуса субъекта в исследовании по философии истории или эпистемологии исторического знания предполагается уже совершённым: полноценная теория субъекта делает возможной и теорию исторического субъекта. Так, однако, не происходит в силу специализации философского знания, т. е. существования философии и эпистемологии истории как отдельных направлений, проблематика которых имеет свою глубину. Поэтому в смежных областях оказывается удобным использовать понятия, максимально свободные от контекстной зависимости, к числу которых понятие об «историческом сознании» не относится. Попытаемся теперь прояснить его содержание.

Трудно устранить подозрение в некоторой избыточности и спекулятивности термина «сознание» в тех контекстах, в ко-

торых он соединяется с терминами, указывающими на его видовую определённость. Поставим понятие об «историческом сознании» в ряд структурно родственных ему понятий. Говоря о субъекте, которому доступно познание научной истины, о субъекте, формирующем весомые представления о прекрасном, о добре, о государстве и о праве, мы в том же смысле можем говорить и о субъекте в его отношении к истории, какие бы взаимоотношения связи здесь не предполагались. Характеристики субъекта, чьё отношение к миру методически организовано наукой, объединяются в широко распространённое понятие «новоевропейского сознания», которое призвано показать фундаментальное отличие субъекта эпохи Нового времени от любого другого. Что нового мы можем узнать о морали, если она как определённая система отношений получит функционального двойника в виде морального сознания субъекта? Что нового мы узнаем о мифологии, если будем предполагать, что социальное бытование мифологии имеет своим необходимым условием наличие мифологического сознания? В отношении статических характеристик указанных культурных явлений ссылка на соответствующее ему сознание субъекта не приносит нового знания: мораль существует как система отношений субъектов морального сознания, но не наоборот, точно так же и мифология есть система взглядов субъектов мифологического сознания. Но дело обстоит иначе, если речь будет идти о генезисе и развитии, например, о возникновении и изменении морали, о возникновении, развитии и упадке мифологии. Носителем любых социальных отношений является только сам человек, в поведении которого фактически могут проявляться как осознанные, так и неосознанные мотивы, так что в какой-то момент истории, например, конкретная моральная норма может сохранять своё действие, будучи транслиру-

емой традицией и привычкой и не находя при этом поддержки в сознании субъекта. Именно в этом случае тот или иной вид «сознания» оказывается весьма востребованным идеальным типом: не будет иного способа описать процесс возникновения или распада тех или иных институционализированных социальных отношений, кроме как указанием на то, что какое-то время до этого возникновения или распада соответствующие процессы уже прошли в сознании субъектов, что сделало возможными институциональные изменения культуры. В этом случае оправданно, когда, наряду с понятием новоевропейского сознания, задающим центральные и сущностные характеристики своего субъекта, появляются и сходные идеально-типические конструкции, отражающие иные характеристики субъекта – иногда зависимые от основных, а иногда и нет. Так, можно говорить о моральном сознании, о сознании эстетическом, политическом, правовом, религиозном, национальном, а также о ревнующем, несчастном, ущербном, массовом и т. д. И если в первом перечислении мы шли за дифференцированными проявлениями духа, заданными определённой метафизикой субъекта, то второе перечисление предполагает уже метафизику страстей, аффектов и межсубъектных отношений.

В каком смысле можно говорить тогда об историческом сознании? Как уже говорилось выше, исчерпывающий ответ на этот вопрос зависит от метафизической установки. «Историческое» может быть понято и как объективно закономерное в развитии общества (позитивизм, марксизм), и как специфическая способность субъекта формировать знание особого рода (неокантианство, концепция Р.Дж. Колингууда), и как имманентно присущее универсуму и в этом качестве представляющее для субъекта, который и сам историчен, объектом познания и самопознания (Ф. Гегель, Б. Кроче), и как сущностный конститутивный эле-

мент онтологии субъекта, без которого он не может ни мыслиться, ни экзистировать (В. Дильтей, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер), и как сильнейший инструмент социальной интеграции и коммуникации (Ф. Гегель [1, с. 121-124], М. Фуко, П. Рикёр). Независимо от метафизических предпосылок, историческое сознание может быть пояснено формально: историческое сознание есть антитеза сознанию *не* или *вне* историческому, т. е. такому, которому в той или иной степени чужда и незнакома история в каком-либо из её проявлений. Здесь не так важно, в каких проявлениях история рассматривается как данная сознанию, идёт ли речь о роли исторической определённости человека в социальной практике, об осознанном формировании исторического знания, или о понимании всех аспектов своих сложных взаимосвязей с историческим. Если понять историческое сознание как способность реализовывать эти три аспекта данности исторического, то его противоположностью окажется тот или иной дефицит такой способности – *вне* историчность сознания.

Можно констатировать, что переход человека и общества из состояния в указанном смысле *вне* исторического в иное – историческое – имел место. Антропологические исследования дают нам массу материала для понимания того, как сообщество людей может существовать вне истории и исторического или с очень небольшой степенью их влияния. Но в рамках философского исследования важно выяснить, было ли появление исторического изменением качества, или же рождением новой сущности человека.

Поскольку «историческое сознание» – это устойчивый термин, эвристически полезно, не претендуя при этом на полноту обзора, сопоставить несколько его характеристик, даваемых с различных позиций.

В контексте эпистемологии истории Ю.А. Левада определяет историческое со-

знание как «определённую систему взаимодействия «практических» и «теоретических» форм социальной памяти, народных преданий, мифологических представлений и научных данных» [7, с. 186–224, 191]. При этом подчёркивается, что, в отличие от других форм сознания, историческое сознание – это сознание времени, принимающее ту или иную форму, обусловленную как степенью зрелости самого этого сознания, так и его насущными социальными задачами. Историческое знание предстаёт как ближайший продукт работы исторического сознания, формирующий историческое сразу во многих его отношениях – от изощрённой теории, до разнообразных практических форм. Здесь предполагаются как степени «историчности», так и социальная практика, играющая роль арены проявлений исторического. Социологический подход к историческому сознанию иллюстрирует определение, которое даёт Ж.Н. Тощенко: «оно представляет собой совокупность идей, взглядов, представлений, чувств, настроений, отражающих восприятие и оценку прошлого во всём его многообразии, присущем и характерном как для общества в целом, так и для различных социально-демографических, социально-профессиональных и этносоциальных групп, а также отдельных людей» [8, с. 3-16]. Здесь историческое сознание понимается не как способность создавать знание о прошлом, а как явление обладания этим знанием и наличия того или иного отношения к нему. Для социологического подхода интересно не место исторического знания в системе знания вообще, а специфический характер проявлений исторического в формировании установок, сказывающихся в поведении людей. Для социально-психологического анализа наиболее значимым оказывается коммуникативный аспект исторического. Представитель социального конструкционизма Кеннет Герген усматривает центральную

характеристику исторического сознания в его нарративности. Вынесенные историческим нарративом оценки, мнения, квалификации причин «оказываются долговременными конституэнтами длительных культурных традиций, служащих для их формирования и демаркации от других традиций, придающими им достоинство и артикулирующими рациональный выбор для их будущего. Таким образом, историческая наррация ведёт к культурным ценностям и моральности. Чтобы признать осмысленность данной традиции, нужно принять тот смысл добра, который она включает» [10, р. 170-202, 199]. Здесь историческое сознание понимается как способность воспринимать и генерировать дискурс связного повествования, в котором мотивы действий конкретных людей и неперсонифицируемые общественные явления прослеживаются как ценностно окрашенные причины исторических событий. Нарративный дискурс позволяет не только объяснить, но и оценить прошлое, так что даже наличие или отсутствие исторического факта как такового становится результатом не только верификации, но и оценки. Важно, что само историческое знание выполняет свои социально-идентифицирующие и интегрирующие функции посредством специфической организации социальной коммуникации. Знание, лишённое нарративного характера, даже обладая полной релевантностью миру, не способно сыграть роль социального идентификатора, поскольку не может апеллировать к одному из фундаментальных паттернов восприятия человеком действительности, а именно к нарративности. Тем самым Герген открывает доминирующую психологическую установку и, одновременно, притязание разума на получение последовательного, логически корректного, каузально полного и ценностно-определённого образа мира. Именно такой образ и создаёт знание, имеющее форму narra-

тива. Историческое сознание оказывается тогда аффектированным: оно жаждет нарратива и творит его, иногда ради полноты охвата и осмысленности пренебрегая фактами, критикой источников, обоснованием ценностей.

Характеристику исторического сознания с позиций философии культуры даёт С.И. Дудник, для которого важен момент превращения функциональной историчности сознания в его основополагающую ценностную сторону: «История становится стихией сознания и определяющим качеством любого знания, требуя рассматривать любые «истины» и выражения знания, саму структуру сознания с позиций реляционизма, как адекватные конкретному периоду истории. Идея истории как мировоззрения, особого склада сознания, опосредованного историей, отмечается уже романтизмом в его представлении истории как индивидуализированного знания. Данная позиция сохранилась и во взглядах неокантианства, склонного рассматривать историю как преимущественную методологию всякого социального знания, позволяющую уйти от нивелирующих абстракций естествознания. Вместе с тем, прогресс исторического познания на рубеже веков XIX и XX начинает рассматриваться как определённый декаданс жизни, средство ухода от реальности в иллюзорный мир консервации культуры в представлении об истории: когда уже нет сил творить культурные ценности, остаётся их охранять» [5, с. 147-168]. В этой характеристике самым существенным представляется указание на способность современного исторического сознания увидеть своё самоотрицание, осознать его как кризис культуры, построенной на фундаменте историзма, и начать бороться за его преодоление. Указанные ранее моменты исторической динамики не только сохраняются, но и радикализируются, – появляется не только «до» исторического сознания, но и его «после». В самом

деле, если историческое сознание однажды возникает, то не будут ли возможны его распад, а затем и новое рождение?

Приведённые характеристики исторического сознания в основном ориентированы на его социокультурные функции. Вопрос же о сущности исторического сознания лежит в сфере фундаментального анализа природы исторического в субъекте. Первым, кто последовательно осуществил такой анализ в системе понятий, для которой является значимым сам термин «сознание», был, как представляется, Вильгельм Дильтей, идеи которого послужат нам опорой в настоящем исследовании.

Учение Дильтея об историческом мире известно сегодня не только по вышедшему в 1910 г. труду «Построение исторического мира в науках о духе» [3, с. 123-236], но и по опубликованным позже фрагментам и наброскам, существенно расширившим тот круг идей, который был очерчен в опубликованных при жизни философа сочинениях [3, с. 11-34]. Хорошо известные концепции Дильтея, посвящённые наукам о духе и историческому пониманию, по своей актуальности отступают сегодня на второй план перед открывающейся философией исторического субъекта, основным положением которой является утверждение сущностной историчности человека и человечества. Отправной для Дильтея была категория «жизнь», определяемая как «совокупность того, что открывается нам в переживании и понимании, ... как взаимосвязь, охватывающая человеческий род» [4, с. 176], а также как «взаимосвязь определяемых условиями внешнего мира взаимодействий между личностями, постигаемая в своей независимости от изменений места и времени» [3, с. 277]. Субъект включён в жизнь через жизнеотношения, связывающие его со всем, что жизнь составляет. Но что-либо в жизни становится элементом жизнеотношения только тогда, когда оно приобретает значение, т. е. стано-

вится понятным субъекту, осуществляется им осознанно, встраивается в некоторую усматриваемую им систему причин и следствий. Эта способность распознавать связь причин и следствий и понимать явления анализируется Дильтеем в терминах части и целого: целое может стать понятным только через понятность частей, в то время как части становятся понятными через понимание целого: «категория «значение» характеризует отношение частей жизни к целому, коренящемуся в сущности жизни» [3, с. 282] Какое-либо понимание субъектом того, как один комплекс воздействий (совокупных причин, обстоятельств) вызывает к жизни другой такой комплекс, достигается в исторической перспективе, когда субъект находится перед лицом будущего, предвосхищая его в своих планах, и имеет прошлое как материал для понимания, т. е. реконструкции причинно-следственных связей, – прошлое, позволяющее ему осознанно и ответственно ставить себе ценностно определённые цели. Сам навык такого увязывания причин и следствий через значение происходит как из усвоения опыта сообщества, так и из рефлексии своих собственных переживаний. Предельное приращение жизни смысла было бы возможно лишь по её завершении, т. е. в момент конца истории, в то время как на любом этапе жизни можно попытаться понять его значение и его ценностную характеристику в рамках гипотезы об окончательном значении жизни или её фрагмента. Эти промежуточные значение и оценка имеют у Дильтея статус категорий – устойчивых и воспроизводимых характеристик жизни, которые используются людьми. Категории «развёртываются в возможностях, направленных вперёд, в будущее» [3, с. 285], и эта их направленность проявляется не только в значениях и оценках одного человека (самости), но и в значениях и оценках, разделяемых сообществами. Сообщества людей, принимающие формы нации, народа и т. д.,

возникают и становятся коллективными субъектами истории только потому, что имеются разделяемые ими память, значения и ценности. Дильтей объявляет бесплодными для понимания сущности истории как психологический детерминизм в субъекте, так и квазинатуралистический детерминизм в социально-исторических явлениях. Лишь значение и ценность могут приносить нам знание об истории, поскольку сама история и есть мир значений и ценностей. Отсюда и появляющаяся у Дильтея характеристика исторического сознания: «Историческое сознание конечности любого исторического явления, любого человеческого или социального состояния, релятивность любой разновидности веры – последний шаг к освобождению человека. Вместе с ним человек достигает суверенности, позволяющей ему извлечь из любого переживания определённое содержание...» [4, с. 345]. Эта ничем не ограниченная активность, в частности, не ограниченная даже инструментами познания, которые сами оказываются предметом осмысления и оценивания, есть «непрерывная созидательная сила» и «стержневой исторический факт» [4, с. 345].

Дильтей очень ёмко и последовательно сформулировал детально продуманное затем Э. Гуссерлем, М. Хайдеггером, К. Ясперсом и другими авторами положение о сущностной историчности человека, проистекающей из того, что человек живёт в мире смыслов и ценностей, которые сам порождает, будучи средоточием времени себя и времени мира. Говоря словами Гуссерля, история становится «великим фактумом абсолютного бытия» [11, р. 497]. Кризис историчности человека есть тогда кризис сущности человека и его бытия человеком. Сознание же человека есть всегда сознание историческое, хотя не всегда всецело и до конца историческое. Ложное сознание можно охарактеризовать как сознание, в котором самостоятельное прида-

ние значения и ценности явлениям жизни ограничено. Осуществляется такое ограничение либо выведением части явлений из-под ответственного осмысления, либо принятием оценок и значений, предлагаемых другими, либо абсолютизацией каких-либо методов интеллектуальной работы, либо просто слабостью и незрелостью личности, её неспособностью решиться придать значение или выбрать ценностную оценку.

В этой позиции Дильтея открывается доверие к человеку, вера в его способность сделать себя носителем до конца исторического сознания, сущность которого состоит в способности понимать, придавать смысл и ценность отдельным явлениям жизни и жизни в целом, отдавая себе при этом отчёт в степени достигаемого охвата, в степени автономии и свободы своего понимания, а также в том, почему и насколько это понимание разделяется другими. Понимание оказывается здесь в неразрывной связи с ответственностью, и условием этого должна быть возможность достижения субъектом максимальной глубины и интенсивности рефлексии. Поэтому здесь мы можем поставить вопрос о соответствии сущности исторического сознания тому уровню рефлексии исторического, научить которому способна современная культура.

Попытаемся в самом общем виде проследить генезис вопроса об историческом сознании как последовательную тематизацию способности человека сначала находить себе место продукта внешнего по отношению к нему исторического процесса, затем выдвигать себя на роль активного творца истории и, наконец, становиться местом рефлексий исторического. Глубина таких рефлексий может быть различной: первым её усилием становится усмотрение исторического как внешнего, что проявляется в различении субъекта и истории, в осознании судьбы и трагического. Следующим шагом становится рефлексия

способности к драматическому вызову, который человек и человечество бросают предполагаемому внешнему абсолюту. Третья ступень рефлексии исторического открывает иллюзорность этого абсолюта и делает человека единственной сознательной движущей силой истории, а саму историю превращает в коллективное знание – коллективную память, или *коммеморацию*. На четвёртом шаге осознаются условность и относительность любых притязаний разума на построение исторического. История здесь есть всегда неточное знание о прошлом, которое и достигается при толковании прошлого и само нуждается в герменевтическом анализе. Наконец, пятый этап рефлексии, наступая, приносит противоречивые плоды: во-первых, происходит открытие исторического как части трансцендентального основания сознания, и, во-вторых, человек начинает ощущать это историческое как непостижимое.

Первый из описанных шагов рефлексии можно соотнести с самым ранним взглядом на историю, который неотделим от ранних форм религии и от мифологии. Древнегреческий эпический цикл пронизан мифологемой судьбы [2, с. 202-203], а древнегреческая трагедия доводит до предельной рассудочной ясности отношения между субъектом и абсолютным началом мира. Зрелыми формами такого рода рефлексии отношения к абсолюту можно считать проявления духа, определяемого религиями откровения. Стоящий за ними сознательный отказ от притязаний человека на автономию от абсолютного – от бога, сопровождаемый заключением завета с этим абсолютным и появлением пути к истинной жизни, приводит к рационально постигаемой финитарной концепции истории, в рамках которой историческое перестаёт отличаться от неисторического. Примером наиболее последовательного философского построения такого рода служит «Теодицея» Лейбница, наиболее

значимое различие которой – между метафизической (логической) и моральной необходимостью (с помощью чего обосновывается свобода воли), – остаётся неубедительным, в том числе и в силу унификации природы причин духовных и материальных явлений.

Рефлексия исторического второго рода открывает для человеческого начала перспективу состязания с абсолютным, в котором человек, действующий по своей воле, может оказаться в выигрыше. Абсолютное начало утрачивает здесь свою обращённость к человеку и человечеству, превращается во всеобщий обезличенный порядок. Таков космос философии Платона и Аристотеля, в котором каждая сущность имеет своё место и достигает предназначенной для неё цели. Человек и общество, будучи частью космоса, также имеют и место, и цель. Человек движим своей душой, и достижение им правильных места и цели зависит от того, насколько он способен понять, каковы они, и в какой степени он может заставить себя действовать в направлении их достижения, преодолевая различные препятствия, среди которых основными являются аффекты чувственного начала души. Мудрость у Платона – это, в конечном счёте, и есть такая способность понимания, совмещённая с добродетелями морально-волевого характера. Последние – это силы, позволяющие привести жизнь человека и общества в соответствие с той нормой, которая усмотрена разумом. Впрочем, как показали стоики, можно действовать и иным образом: понимать, но от действий уклоняться. Это уже негативная форма отношения к космосу, в основе которой лежит недоверие к тому, что космос совершенен во всех своих фрагментах и проявлениях. В эпоху Возрождения происходит частичный возврат к платоновскому и аристотелевскому представлению о месте человека в космосе. Основой для него становятся магические учения, в частности,

позднеантичный герметизм, лежащий, как убедительно показала Фрэнсис Йейтс, в центре антропологического поворота Возрождения наряду с гуманизмом [6, с. 256]. Человек как избранное существо, которому бог даёт не только инструмент познания истины – разум, но и способность, хотя и небезграничную, управлять силами материального мира – магическое учение и практика, становится соправителем бога и сотворцом истории. Так антропоцентризм получает метафизическое обоснование, оформленное гуманистической риторикой как совокупность разнообразных притязаний человека: на истину, на власть, на свободу, на гражданские и политические права, на захват территорий, на смену политического устройства, на определение критериев моральности и красоты и т. д. Трагедия, как противостояние абсолютному без шансов на успех, сменяется здесь драмой непрерывной борьбы за воплощение каждым своих притязаний, в которой сам борющийся человек всегда предстаёт как причина своих успехов или поражений.

На третьем шаге абсолютное, до сих пор бывшее неустранимой точкой отсчёта, превращается в фикцию. Наступает эпоха классического историзма – Просвещения, науки и прогресса XVIII и XIX вв., бывшая также временем масс и идеологий. Знание здесь превращается в силу столь эффективно, что не успевают, да и не хотят успевать подумать об истинности этого знания. Шире, чем когда-либо раньше, история начинает использоваться как идеология, служит образцом для формирования идеологий, научает своему дискурсу социально-политическую риторику. И при этом больше, чем когда-либо раньше, история как знание выражает свою претензию на истину. Рефлексия кризиса классического историзма пришла одновременно с рефлексией кризиса европейской культуры в начале XX в., но этот кризис историзма был лишь этапом его развития. Уже Гуссерль в своём докладе

1935 г. настаивал на том, что ничего существенного не произошло: «Так много обсуждаемый сегодня и задокументированный в бесчисленных симптомах распада жизни «кризис европейского человека» не есть ни тёмная судьба, ни непроницаемый рок, но становится понятным и прозрачным на фоне философски постижимой телеологии европейской истории. Но предпосылкой такого понимания является схватывание феномена «Европа» в его сущностном ядре. Чтобы смочь постичь ущербность современного «кризиса», понятие о Европе должно быть выработано как историческая телеология бесконечной цели разума; должно быть показано, как европейский «мир» был рождён в виде идеи разума, т. е. из духа философии. «Кризис» мог бы тогда стать яснее как кажущееся крушение рационализма. Но причина сбоя рациональной культуры лежит – как было сказано – не в сущности самого рационализма, а лишь в его внешнем проявлении ... Кризис европейского человека имеет лишь два исхода: закат Европы в отчуждении от своего собственного рационального жизненного смысла и деградация до вражды к духу и до варварства, или же второе рождение Европы из духа философии через героизм разума...» [12, р. 346-348]. В этом призыве Гуссерля верно угадано настроение масс грядущей эпохи: кризис – это предрассудок старой интеллектуальной элиты, кризис – эстетское явление, а для недавно эмансипированного большинства будущее открывается как возможность бесконечного прогресса.

Подчиняясь психологическому закону вытеснения, как победившие, так и проигравшие в глобальных столкновениях XX в. части европейского человечества, будучи ведомы теперь массовым сознанием, а не сознанием элит, вернулись к историзму в его усовершенствованной форме. Обновлённый историзм представил прошедший кризис как болезнь роста, и во второй по-

ловине XX в. в качестве новых форм прогресса предложил целый ряд социальных и культурных новаций: либеральную демократию, толерантность, секуляризм, идеологическую нейтральность, доступность культуры и образования, глобализацию, а главное – постиндустриальную модель экономического роста, приведшую к небывалому улучшению материальных условий жизни. Вместе с правом пользоваться достигнутыми благами появились и обязанности, не столько обременительные, сколько подчёркивающие лидирующее положение европейской цивилизации и её успешность: охрана природной среды, покровительство отсталым странам, защита меньшинств, гуманитарные акции, забота о стабильности и порядке в мировом масштабе.

Рефлексия кризиса в массовом сознании и в сознании представителей элиты привела к разным результатам. Если для массового сознания оказалось возможным вытеснить кризис в сферу исторического прошлого, освободив от него тем самым настоящее, то для сознания духовной элиты кризис продолжал и продолжает иметь место. Обновлённые формы историзма подвергаются со стороны этой элиты критике и разоблачению как новая форма старой иллюзии. Явление же устойчивости историзма для массового сознания и само успешное существование этого ложного сознания составляет предмет рефлексии исторического на последней её ступени. Фатальная подверженность массового сознания историзму, с одной стороны, подтверждает мысль Дильтея о принадлежности исторического к сущности Я, но, с другой стороны, показывает и неспособность этого сознания быть полноценным историческим сознанием, для которого возможна свобода, в том числе и от историзма.

Но как только историчность признаётся сущностной чертой человека, саму исто-

рию можно уже попытаться провозгласить непостижимой, как будто забывая, что её нет вне человека. На этом пути рефлексия исторического разоблачают как ложное движение – она осуществляется из точки исторического и приводит в другую такую же точку, так что историческое никогда не оказывается в полном смысле вовне и другим: говоря словами Дильтея, «мы вновь попадаем под действие закона самой жизни, согласно которому любое мгновение жизни, ставшее предметом наблюдения, сколь бы мы ни усиливали в себе сознание потока, оказывается вспоминаемым мгновением, а не потоком; *ведь поток фиксируется с помощью внимания, которое останавливает в себе текущее*. Поэтому мы не можем постичь сущность жизни как таковой. То, что открывается ... есть образ, а не жизнь» [3, с. 277]. Эту мысль, уже как парадокс рефлексии исторического или рефлексии в историческом, воспроизводит и Мишель Фуко, придавая ей форму своеобразной диалектики историчности истории и историчности её предмета: рассмотрение исторического как исторически определённого и потому относительного обесценивает результат исторического познания, в то время как методические усилия исторической науки достичь как можно более полного и «объективного» знания о прошлом заставляют её использовать имеющиеся в наличии методы приобретения и верификации знания, которые являются конкретными продуктами исторического развития культуры [9, с. 389].

Возникает круг истолкования: стремление к «объективности» исторического знания, таким образом, лишь усиливает относительность результата, которая, однако, может быть не видна исследователю в силу господствующего над ним предрассудка объективности и должна быть открыта в ходе критического анализа природы этого знания. В обоих случаях неустранима условность исторического знания, сосу-

ществующая со стремлением обладать им как инструментом поддержания надвременного существования культуры и человечества. Эта условность принята современностью как часть постмодернистской установки, но принята ли тем самым и условность того, что создаётся историческим, т. е. условность культуры и человечества? В самом ли деле движение рефлектирующей мысли к истории оказывается, в конечном счёте, ложным, и в самом ли деле историзм остаётся с нами после всех кризисов и усилий по его разоблачению?

Приведённый парадокс последнего шага рефлексии исторического представляется всё же мнимым. К такому выводу приводит анализ динамических сторон глубокой рефлексии исторического современным историческим сознанием, осуществлённый вместо анализа формальных характеристик такой рефлексии и её результатов. Последовательное понимание до конца осуществлённым историческим сознанием явлений жизни не может быть завершено не потому, что его результаты оказываются зависимыми от самого акта такого понимания, но лишь потому, что сама жизнь человечества ещё не завершена и каждым актом понимания движется вперёд. Лишь слепота рефлексии, её слабость и неспособность понять источник и природу полученного знания превращают её в ложное движение. Ответственность, лежащая в основании подлинного исторического сознания, есть сила, преодолевающая круг исторической саморефлексии. Будучи силой моральной природы, она действует как результат акта свободного выбора и актов последовательной воли, создающих будущее. Именно и только благодаря этому своему практическому и динамическому измерению историческое сознание оказывается способным выйти из эпистемологического парадокса.

Итак, никакая сколь угодно глубокая рефлексия исторического ещё не свидетельствует о действии подлинного истори-

ческого сознания и, тем более, не творит историю. В ней формируется лишь категориальная система возможного знания об историческом мире. Само это знание возникает благодаря практической способности исторического сознания, открывающейся в постоянно возобновляемых актах воли, направленных на достижение ответственного понимания мира.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Гегель Ф. Философия истории. – СПб.: Наука, 1993. – 256 с.
2. Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. – Новороссийск: Наука, 1990. – 330 с.
3. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума / пер. с нем. под ред. В.А. Куренного // Вильгельм Дильтей. Собрание сочинений в шести томах. Т. 3. – М.: Три квадрата, 2004. – 360 с.
4. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе / пер. с нем. под ред. В.А. Куренного // Вильгельм Дильтей. Собрание сочинений в шести томах. Т. 4. – М.: Три квадрата, 2004. – 374 с.
5. Дудник С.И. История и историческое сознание // Я. (А. Слинин) и МБ: к 70-летию профессора Ярослава Анатольевича Слинина. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – 240 с.
6. Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция / пер. с англ. Г. Дашевского. – М.: Новое литературное обозрение, 2000. – С. 256.
7. Левада Ю.А. Историческое сознание и научный метод / Философские проблемы исторической науки // Отв. ред. А.В. Гулыга, Ю.А. Левада. – М.: Наука, 1969. – 267 с.
8. Тощенко Ж.Н. Историческое сознание и историческая память. Анализ современного состояния // Новая и новейшая история. № 4. – 2000. – 34 с.
9. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В.П. Визгина и Н.С. Автономовой. – СПб.: А-сad, 1994. – 467 с.
10. Gergen, Kenneth J. Erzählung, moralische Identität und historisches Bewusstsein. Eine sozialkonstruktivistische Darstellung / Identität und historisches Bewusstsein. – Ed.: J. Straub. Frankfurt, Suhrkamp, 1998. – 230 p.
11. Husserl E. Phaenomenologische Reduktion und Absolute Rechtfertigung // Husserliana. Bd. 8. Hrsg. R. Boehm. – Haag: Martinus Nijhoff, 1959. – 497 p.
12. Husserl E. Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit // Husserliana. Bd. 6. – Hrsg.: W. Biemel. Haag, 1956. – 390 p.