

В. В. Шлыков

---

# Память прошлых других

Как трансцендентальная  
экспликация историчности:  
к онтологии исторического  
сознания

**В. В. ШЛЫКОВ**

**Память прошлых других. Как  
трансцендентальная экспликация  
историчности: к онтологии  
исторического сознания**

«Издательские решения»

## **Шлыков В. В.**

Память прошлых других. Как трансцендентальная экспликация историчности: к онтологии исторического сознания /  
В. В. Шлыков — «Издательские решения»,

ISBN 978-5-44-834425-1

В монографии исследуется широкий круг вопросов, связанных с философией истории. Что такое история и историчность, что значит помнить и традировать смысл, в чем онтологическая особенность прошлого, каковы структуры мифологического сознания. Предлагается оригинальная трактовка роли другого (других) для истории, решается извечная проблема взаимодействия мира и сознания. Впервые вводится в философию концепт анцестральной памяти, восстанавливается в своих философских правах старинное понятие судьбы.

ISBN 978-5-44-834425-1

© Шлыков В. В.  
© Издательские решения

## Содержание

Введение	6
Раздел 1	14
Глава 1. Первоначальное понимание историчности исходя из временности: Дильтей, Гуссерль, Хайдеггер	18
1. 1. 1. Рождение трансцендентальной философии историчности из философии темпоральности	18
1. 1. 2. Дильтей: жизнь как универсальная историчность	19
Конец ознакомительного фрагмента.	22

**Память прошлых других  
Как трансцендентальная  
экспликация историчности:  
к онтологии исторического сознания  
В. В. Шлыков**

© В. В. Шлыков, 2016

ISBN 978-5-4483-4425-1

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

## Введение

*Систематическая философия нынче бесконечно далека нам;  
этическая философия завершена.*

*Остается третья... возможность...*

*Скептицизм Запада обязан, если он обладает*

*внутренней необходимостью, если он*

*должен явить собою символ нашей*

*клонящейся к концу душевности,*

*быть насквозь историчным.*

*Шпенглер. Закат Европы*

Предлагаемое исследование позиционирует себя в русле философии истории. Стало быть, прежде чем повести разговор непосредственно об историчности и её трансцендентальных экспликациях, нужно задать необходимый контекст, определить тот горизонт, на фоне которого будет разворачиваться дальнейшее вопрошание. По меньшей мере, это подразумевает постановку вопросов «что такое философия» и «что такое история». То, что, так спрашивая, мы спрашиваем не о значении данных слов, но о смысле их денотатов, есть, с одной стороны, очевидное, а с другой, необходимое требование самого философствования; то, что мы взыскуем не конечных определений, а открытого и увлекательного поиска, есть, в свою очередь, интуитивное условие получения результатов, которые бы удовлетворили нас в той степени, в какой нас вообще может в философии что-то удовлетворить. Так думая, мы принадлежим философии; так действуя, мы осуществляем философию; так говоря, мы подразумеваем избыточное, – философское, – отношение к бытию и сущему. На этой избыточности построена единственная возможность философского определения – *метафора*. Когда философ утверждает «это есть то», он менее всего уповает на соблюдение логических законов тождества и правил силлогистики: подразумеваемого здесь много больше прямо утверждаемого, свёрнутые смыслы гораздо важнее явных значений. Метафора выступает одновременно и катализатором интеллектуального поиска и медиатором философского вопрошания: от эпохи к эпохе, от разума к разуму. Это, пожалуй, самое важное: остальное прейдёт.

Не столь уж существенно, от чего нам следует оттолкнуться; долгие, по-коллингвудовски, рассуждения, чем была история в истории, по всякой сути есть лишь щедро развёрнутая основная метафора автора: *история есть мысль о ней*. То, что такая, да и любая другая метафора есть сплав в равных пропорциях интуитивного и дискурсивного мышления, справедливо вынудило Коллингвуда спросить: а какова в таком случае роль собственно исторического мышления? Его ответ нам известен, мы, в свою очередь, намерены предложить собственное толкование этих фундаментальных для философии отношений, которые, по нашему мнению, невозможны без прояснения вопроса о, так сказать, «органах мысли» – сознании. Любой вопрос типа «что такое ...?» есть вопрос «что это такое для сознания?», которое есть одновременно и сознание спрашивающего и спрашивающее сознание, о чём не следует никогда забывать. Триединство субъекта (сознания), объекта (истории) и метода (философского) является универсальной и вполне почтенной парадигмой философии истории, ещё впрочем, весьма формальной, так как не прояснены условия, почему вообще таковая претендует существовать? Тут, казалось, проще всего подойти прагматически: если есть история, то почему бы не быть философии о ней? Ведь если философия – это поиск, вопрошание, «путешествие во внутреннее», то история только выиграет от такой терапии; загвоздка, однако, в том, что истории вовсе может и не быть.

Эта проблема (которая, кстати, актуальна для любого философского исследования, посвящённого истине ли, человеку, морали или ещё многому чему) наглядно показывает, сколь формален может быть вопрос «что такое история?», спрашивающий о чём-то таком, чего

«вовсе может и не быть». Этот вопрос – целиком из логики абсурда, чьим подразделом является широко известная формальная логика, для которой истинность того или иного предиката определяется исключительно непротиворечивостью суждений о нём, онтологический же статус выносится за скобки. Да собственно и размышлять здесь особо не о чем: *всё как-то есть* – как предмет мысли, как идея, как написанное слово; короче, «бытие есть, небытия нет» и точка. Абсурд, однако, в том, что реальное «убийство Билла» легко приравнивается к помысленному, примышленному, виртуальному, чему никакой Билл не будет, конечно же, рад. Боль, смерть, страх никогда не станут для человека формальностями, которые можно зачеркнуть фломастером по бумаге; в действительности они несут в себе неустрашимый смысл, который есть цель и оправдание их нежеланного бытия. Так мы находим четвёртый компонент любого философского исследования: смысл, являющийся его (исследования) двигателем и условием, претворяющий наш исходный вопрос в иной: «каков смысл истории?». История по-прежнему под вопросом, однако теперь сам вопрос осмыслен и оправдан: можно начинать.

Собственно, сам разговор об истории начат был не вчера: как бы мы ни оценивали размышления Геродота, Полибия, Августина и Вико на этот счёт, очевидно, что осмыслять свою историю человек начал с того момента, как осознал, что у него есть прошлое, которое он каким-то образом помнит. С эпохи Нового времени к прошлому и памяти как основным концептам философии истории добавился третий: развитие, и стали возможны различные «естественные истории», а также «неисторические общества»<sup>1</sup>. Наконец, рубеж XIX – XX веков охарактеризовался появлением ещё одного концепта: историчности, благодаря которому «историзация» жизни и бытия стала тотальной и независимой от каких бы то ни было сторонних интерпретаций (теологических, мифологических, политических, естественнонаучных и прочих). Казалось, историзм восторжествовал, но во второй половине прошлого века спор об истории возобновился с новой силой, причём под сомнение были поставлены все основополагающие концепты классической и модернистской философии истории: память оказалась фикцией сиящегося идентифицировать себя индивида, прошлое – завуалированным настоящим, развитие – энтропийным концом, а историчность – побочным метафизическим следствием из аналитических выкладок нарративизма. Впрочем, конкурирующих теорий в философии истории всегда было предостаточно: и даже те, что говорили о конце истории или о постыстории, были ничем иным, как ещё одной попыткой рассуждать старым, эсхатологическим способом. Что действительно оказалось важным, так это направление внимания на бывшие до этого маргинальные для философии истории проблемы: язык, другие, текст. Всего вместе оказалось достаточно, чтобы закрепить за историей далеко не последнее место в человеческом бытии, без того, однако, чтобы ответить однозначно на сакраментальный вопрос: а является ли само это бытие историческим?

Впору заподозрить, что сама постановка такого вопроса является неудовлетворительной, коль скоро лишь провоцирует давнюю тяжбу «природы и истории»: в отличие от каузального развития природы человеческая история телеологична и смыслопорождающа, её время качественно, а не количественно, её память избирательна, а не случайна. Однако, поскольку человек существо двоякое и принадлежит природе не меньше, чем истории, приходится якобы смиряться с неопределённостью вопроса о его бытии: человеку остаётся быть неким зазором между бытием-в-себе и бытием-для-себя, просветом между онтологическим одиночеством подлинного и онтическим развоплощением «среди всех». Соответственно, и сама история поражена этой двойственностью, расщепляясь на историю моего личного (и наверняка неудачного) бессмертия и воистину бессмертные примеры из мировой истории, истории идей, народов и героев. Причём зачастую это расщепление заходит так далеко, что говорят о подлин-

---

<sup>1</sup> То есть не общества без прошлого или памяти, а общества без развития, с всегда одним и тем же прошлым, не отличающимся от мифического.

ной и неподлинной истории, о субъективном чувстве истории и объективном положении дел, о неисторическом и надысторическом, забывая, что без утверждения единого здесь критерия – историчности – можно исследовать историю лишь так, как исследуют околоземное пространство, человеческий геном или колебания валютных курсов.

Вопрос «что такое история?», предполагая два других: «как возможна история?» и «каков смысл истории?», тем самым помещает историю в самый исток любой возможности и любого смысла; там и должны мы искать нечто такое, что мыслится нами как история, определяется как историческое и бытийствует благодаря своей ещё мало понятой историчности. В этом средоточии человеческого сознания (и ни в чём ином) такому фундаментальному феномену, как история, надлежит раскрыться *априорным* образом: ибо какой же *сегодняшний* опыт даст нам верный путь к признанию прошлого, если при этом ещё и попытаться уйти от наивной аппроксимации по аналогии или от двунаправленной, а значит равнодушной к направлению, каузальной связи, согласно которой прошлое вообще реально настолько, насколько реальна наша сегодняшняя его интерпретация? Подобную точку зрения хорошо защищать естественнонаучными методами: мы изучаем сегодняшние недра Земли, и объясняем её прошлое, мы всматриваемся в сегодняшнюю даль Вселенной, и видим её прошлое, мы разбираем найденные сегодня черепки на первобытной стоянке, и познаём своё прошлое... Прошлое здесь – это удобная, прагматическая гипотеза, объясняющая, почему сегодня дело обстоит именно так; вполне, впрочем, можно обойтись и без неё, если хочется подчеркнуть то ли уникальность конкретного события, то ли, наоборот, абсолютную его повторяемость. Однако из этого вовсе не следует, что мы во всех этих случаях имеем дело с историческим прошлым, прошлым, которое «заряжено» историчностью; ниоткуда вообще *не следует*, что мы в опыте можем иметь дело с чем-то таким, что с очевидностью бы демонстрировало свою историчность.

Но – и в этом примечательный парадокс любого историцистского, генеалогического курса – никакое априори не может быть при этом задано формальным, аксиоматическим образом, индифферентным к сути выводимого из него опыта; их сращённость должна быть таковой, чтобы предположить априори как *исток и предначало*, каждое обращение к которому было бы органической необходимостью проверки исторического опыта на присутствие исторического смысла. В свою очередь, такой – «проверенный» – опыт уже не может ограничиваться простой фактической конечностью своей эмпирической данности, но включает в себя и некую попытку ноуменального интуирования, тем, конечно, более успешную, чем строже соблюдаются требования сохраняемых в этом опыте априорностей. Иными словами, начало истории – это, ко всему прочему, ещё и история начала; а историчность как обладание опытом истории – это в тоже время и сверхопытное усмотрение её трансцендентального смысла. Чем же тогда должны быть такой опыт и такое априори? Что может быть расположено на оси «история-сознание» так, чтобы стала возможным имманентная импликация смысла и, тем самым, легитимация всех тех концептов и идей, которыми мы до этого как бы пользовались в долг, заимствуя то ли из предшествующей традиции, то ли из тематически близких регионов? Нам кажется – а это и будет, собственно, главной задачей и темой предлагаемого исследования, – что в качестве вышеобозначенного опыта следует рассмотреть *память*, а в качестве априори – *прошлое* (точнее, прошлых других). Но если само собой разумеется, что эта память и это прошлое, какими бы они ни были, непременно характеризуются как «исторические», то объём этих понятий следует определить более точно и недвусмысленно. Ведь память, как и прошлое, может быть рассмотрена с двух крайне проблематично совместимых друг с другом позиций: психологической, усматривающей в памяти некоторую нетвёрдую фиксацию личной истории каждого из нас, а в прошлом – динамическую сумму наших же воспоминаний, высказываний, мнений, так или иначе ассоциируемых с тем, что когда-то было с нами, и трансцендентальной, представляющей память в качестве способности связывать ретенциальные и интенциальные окрестности точки «Я» и, тем самым, выполнять в темпоральном смысле то, что в простран-

ственно-апперцептивном плане выполняло у Канта трансцендентальное воображение. Всеобщий характер такой памяти позволяет в данном случае говорить о её принципиальной независимости от моей личной истории и предполагать её в качестве основания для анализа памяти коллективной, несобственной, *анцестральной*. Тогда претендующее на априорность прошлое должно быть усмотрено как онтологический горизонт Живого Настоящего трансцендентального сознания, как то, что абсолютно отлично от текущего модуса его бытия и не может быть отменено или снято в силу своей абсолютности. В философии известны две такие принципиальные онтологические пары: «бытие-небытие» и «бытие-становление», наложение которых друг на друга однозначно отмечает соответствие небытия и становления: «становящееся ещё не есть». Однако, эта во многом формальная импликация не должна приниматься во внимание там, где становление есть имманентное бытие сознания, а небытие того, что было, есть, тем самым, подлинно неизменное бытие: *было, значит, уже не может не быть*. Таким образом, если психологическая интерпретация памяти и прошлого, игнорирующая любое априори, а точнее, признающая за таковое только индивидуальное бытие, явно недостаточна для наших целей, то трансцендентальная интерпретация, будучи взята феноменологически как метод и герменевтически как императив, вполне способна привести нас к искомому единству опыта и априори, которое есть, как уже можно догадаться, *память прошлого*.

Это сочетание не является чем-то уточняющим относительно самой памяти, как будто возможна ещё и память будущего, не является и определением того особенного и даже может привилегированного доступа к прошлому, который даёт память по сравнению с историческим познанием (археологией, источниковедением, изучением ментальностей и проч.). Всё это ещё очень зыбко и будет по возможности проясняться далее; здесь нам следует лишь отметить, что онтологически память прошлого есть *бытие-память*; нерасчленимый концепт памяти-прошлого есть столь ещё загадочное для самой истории понятие *историчности*.

Итак, вопрос по всей видимости ставится так, что мы, сегодняшние, должны спрашивать себя же о нас, вчерашних. Это самое вопрошание, если оно стремится достигнуть самых начал, в какой-то мере свидетельствует о нашей историчности, то есть о некоторой связи истории и сознания. Без этой связи нетрудно объявить или историю недействительной<sup>2</sup> или сознание внеисторичным<sup>3</sup>; с ней можно осуществить важное отождествление сознания истории и истории сознания. Последнее будет означать, что горизонты нашего сознания не исчерпываются наличным и текучим бытием, к которому в некоторой вариативной фантазии мы могли бы пристегнуть абстрактные «возможностные миры»; это также будет означать, что всякая проблема сознания есть по существу историческая проблема, скрывающая в себе собственные исток и смысл, обращение к которым и окажется путём её описания. Можно сколько угодно спорить, есть ли у человека особый «орган» истории, или чувство, или интуиция, но то, что таковым для прошлого является и всегда будет являться память, сомневаться не приходится. Поэтому в качестве ключа, отпирающего дилемму «история-сознание», мы совершенно вправе испытать историчность, понимаемую через память-прошлого, или точнее, через *несобственную память о несобственном прошлом*. Задействуемый при этом концепт *другого* призван укротить эту двойную несобственность в рамках трансцендентальной феноменологии и антропологического трансцендентализма.

Почему *другой* – эта относительно новая для западной философии онтологическая категория, однако уже успевшая стать чуть ли не визитной карточкой её современной, постмодернистской стадии<sup>4</sup>? То, что *другой* постоянно и опасно балансирует на грани между *Другим* (с давних пор известным как Бог, а затем принимавшим форму Государства, Дикаря, Сооб-

---

<sup>2</sup> Что, кстати, и сделал почтенный сэръ Бертран Рассел, на дух непереносивший любую философию сознания.

<sup>3</sup> Таковым оно предстаёт у Канта, озабоченного автономно-моральным его содержимым.

<sup>4</sup> Подходами к ней можно считать категорию «ты», встречаемую у Фейербаха и Бубера.

щества) и *людьми*<sup>5</sup> (ставшими слишком заметными в последний век «масс и толп»), и то, что эта неуверенность определяет амбивалентность любого о нём дискурса, есть вещи настолько известные и знаковые, что едва ли стоит их здесь подробно озвучивать; однако мы всё же намерены сделать противостояние «я-другой» более ясным и оформленным. Для этого мы и будем мыслить другого как *прошлого другого*, а прошлое, соответственно, как прошлое (бытие) другого. Иными словами, *другой-в-прошлом* это и есть само прошлое – как то, что было до меня, не со мной и не моё. Однако оно *было*, и в этом заключается неотменяемая данность другого, данность, разумеется, не наличная, как если бы этот другой стоял сейчас передо мной, требуя, вопрошая или приказывая, и мой отношение к этому могло бы свестись к известной экзистенциальной проблеме выбора, условно обозначаемой дилеммой «друг-враг». Настоящих (современных) других я могу выбирать, и именно поэтому они не могут быть настоящими (подлинными) *другими*; эти же – вне моей компетенции, моей симпатии или выбора. Метафорически мы существуем в параллельных вселенных: я настоящий, они прошлые, я есмь, они были, я становлюсь, они уже-есть. Вдобавок, то, что является неопределённым пространственным парадоксом, вполне определено темпорально: я в конце истории, они в начале<sup>6</sup>. Поэтому тот самый онтологический разрыв, который разделяет меня-настоящего и других-прошлых, и есть степень несобственности моего знания о них, других, которое я предлагаю отождествить с исторической памятью.

Тут возникают два достаточно разноплановых вопроса: какой интерес мне в прошлых других, коли они натурально мертвы и всего лишь были *когда-то*; и в какой степени несобственное знание о других, неважно каким образом оно может быть получено: аналогией ли, аппроксимацией или прямым усмотрением, оправдано называть памятью, коя ведь всегда ассоциировалась с воспроизведением живого опыта индивидуального субъекта? Конечно, в этом опыте я обязательно имел дело с другими, сейчас необратимо прошлыми, но ведь речь идёт, как постепенно становится понятно, о том сонме других, что никогда не были и не могли быть по причине своей темпоральной удалённости объектами моего живого опыта. Речь, стало быть, идёт ни много ни мало о некоем *мнемическом апокатастазисе*, воскрешении и удержании в памяти всех прошлых, чьё неотчуждаемое *бытие-было* только одно способно придать реальный вес и объём моему проблематичному *становлению-сейчас*. То, что это именно так или должно быть так, будет являться второй главной задачей настоящего исследования, задачей-максимумом, разрешение которой напрямую зависит от того, какой предстанет перед нами история без покровов анархии и провиденциализма, история с точки зрения историчности. Такая история будет интегрирующей от всей суммы прошлой жизни, жизни прошлых других, и её реальное воздействие на моё незавершённое бытие будет определяться тем импульсом, которым она сумеет отодвинуть пределы моей завершённости, сиречь конечности. Ещё раз: единственное, на что может и должна быть способна история, понимаемая как сумма памяти прошлого, это диверсификация моего бытия-становления, бытия, обременённого будущим. Неснимаемое прошлое, только и могущее наделить меня неопределимым будущим – такой *археофутуризм* позволит нам, современным, быть не броуновскими молекулами, хаотично сталкивающимися и разбегающимися, но сообществом «разных и непохожих», которые, однако, по крайней мере одно дело должны делать вместе: *помнить*.

И действительно: не помнить невозможно. Мы словно обречены всегда что-то да помнить, даже если эта память существует латентно, потенциально, смутно. Сама способность памяти оказывается очень прихотливой: если припомнить забытое силой воли мы ещё можем,

---

<sup>5</sup> Это хороший перевод хайдеггеровского *das Man* (см. его обоснование в Хайдеггер, БиВ, 450). Мы, однако, в дальнейшем используем другой перевод: *каждый*.

<sup>6</sup> Речь не только о тезисах Фукуямы; вся традиционная историография густо замешана на трёх-четырёх циклических эпохах и отождествлении последней из них с текущим моментом истории. Напротив, в изначальном прошлом «находятся» всегда те, кто представляются как иные, особенные, получеловеческие.

то забыть нечто подобным образом совершенно невозможно. Анекдот о Канте, пытавшемся забыть своего нерадивого слугу с помощью соответствующей надписи, лишь подтверждает фиаско великого исследователя тайн человеческого сознания. И если Хайдеггер понимал смерть как неустранимую и непереложимую на других собственную возможность бытия-целым, то столь же неустранимой и неподвластной воле оказывается память, онтологически схватываемая как бытие-помнящим. Человек, стало быть, существо не только смертное, но и помнящее: не могущее не умереть, не могущее не помнить. Правда, в отличие от смерти, ставящей меня всегда перед самой моей возможностью быть самим *собой*, память, хоть и моя, отсылает к *другому* как собственнику этой «невозможной» памяти. Почему так? Дело в том, что память различает. Собственно, именно вспоминая мы впервые оказываемся в разрыве между настоящим и прошлым, между собой и другим. Именно память даёт ощущение полной и неизменяемой инаковости; если настоящее может быть бесконечно интерпретироваться, варьироваться в сознании, по- и при-ниматься так и этак, то прошлое при всей его фантомности и незащитности для сознания обладает одним могучим онтологическим щитом: оно было и с этим ничего не поделаешь. Сегодня у меня есть выбор всего, свобода ко всему, но своё вчера мне уже не выбрать. Сегодня я сам отмеряю меру другости других, окружающих меня, враждую, дружа или игнорируя их, но прошлые другие защищены от всего этого своей абсолютной другостью, недоступной становящемуся. Спросят: а на каком основании, собственно, другие *были*? Может их, в отличие от сегодняшних других, которых я хотя бы могу видеть, и не было вовсе? Где доказательства? В ответ лучше всего вспомнить, как современные теологи решают проблему бытия Бога, этого Великого Другого западной цивилизации. Все согласны, что любое доказательство бытия божьего не достигает своей цели, ни будучи подтверждённым, ни будучи опровергнутым. Вопрос существования Бога это вопрос исключительно *веры* в него; аналогично этому, вопрос существования другого это вопрос исключительно *памяти* о нём. Таким образом, память другого акогнитивна и занимает особый регион сознания, несмешиваемый со всеми прочими. В дальнейшем, называя память другого, память прошлого или историческую память, мы будем иметь ввиду именно этот тип памяти, онтологический и трансцендентальный, как будет ещё прояснено далее, и отличный от памяти психологической, памяти когнитивной и воображающей. Последний вид памяти делает возможным науку, первый – историю<sup>7</sup>. Один делает нас познающими субъектами, другой – историчными. Проблемами разграничения, уточнения и определения вышесказанного и займётся предлагаемое исследование.

**Цель исследования** — обосновать приоритетность акцента на историческую память, помнящую о прошлых других, для понимания смысла нашей историчности и исторического сознания в целом.

Достижение этой цели предполагает необходимость постановки и решения нескольких **задач**:

- обозреть возможные теории историчности в трансцендентальной философии истории и обозначить ключевые элементы, подлежащие дальнейшему истолкованию;
- исследовать различные типы памяти с точки зрения их историчности;
- проанализировать феномен мифологического сознания и его участие в мифогенной трансмиссии;
- раскрыть смысл других в истории и изучить их историчный априоризм;
- дать набросок темпоральной онтологии в свете генерального понимания историчности;
- обобщить определённые историчные априори и способности в виде трансцендентальных схем.

---

<sup>7</sup> Историю, опять-таки, не как науку, но как форму жизни.

**Объектом** исследования выступают мифологическое и историческое сознание, а также способности памяти, воображения и познания.

**Предмет** исследования – взаимосвязь памяти и прошлых других с точки зрения историчности сознания.

**Методология** исследования носит комплексный характер и опирается на три фундаментальные стратегии: антропологический трансцендентализм, классическую и постклассическую феноменологию, герменевтику исторического бытия. Междисциплинарный характер работы предопределяет в каждом конкретном случае выбор того или иного метода в зависимости от ракурса рассмотрения, характера объекта исследования и особенностей поставленной задачи.

**Обоснование теоретического базиса исследования.** Основной *теоретической предпосылкой* является признание фундаментальной историчности сознания, требующей не трансцендентально-логических, но трансцендентально-антропологических методов описания и исследования.

*Центральная проблема* – описание *другого* трансцендентального полюса и способов доступа и контакта с ним.

*Основными гипотезами* исследования являются:

Фундаментальный характер категории историчности для трансцендентальной философии истории.

Существование анцестральной памяти, являющейся коллективной памятью предков или предшественников и передающейся методами мифогенной трансмиссии.

Неустранимость и важность онтологического разрыва для проблематики любой версии историзма.

Анализ трансцендентального сознания с одной стороны и истории и мифа с другой неизбежно требует для своего согласования сопредельных смысловых территорий, спорный и экспериментальный характер которых не должен однозначно истолковываться как методологический недостаток. Мы вполне отдаём себе отчёт в метафоричности и новизне некоторых категорий и приёмов мышления, однако видим в таком их использовании полезный приём, который, по нашему мнению, способен глубже и детальнее очертить *проблемное поле* и *содержательные границы* данного исследования.

**Основные материалы и источники** исследования:

фундаментальные труды по классической трансцендентальной, феноменологической и герменевтической философии (Кант, Фихте, Гегель, Гуссерль, Дильтей, Хайдеггер), а также по их неклассическим и постклассическим вариациям и продолжениям (Сартр, Бергсон, Вальденфельс, Апель, Делёз, Гадамер, Хюбнер, Рикёр, Левинас, Шпенглер, Молчанов);

важнейшие исследования исторической памяти, традиции, мифологического сознания и мифа вообще (Аристотель, Шеллинг, Йейтс, Фрезер, Леви-Строс, Лосев, Мелетинский, Хальбвакс, Генон, Ассман, Элиаде, Голосовкер, Кассирер, Леви-Брюль, Онианс, Стародубцева, Лобок);

работы по философии и теории истории, в которых так или иначе затрагивается тема субъектов истории, методов познания исторического прошлого и трансляции знания (Дройзен, Анкерсмит, Карр, Вен, Козеллек, Томпсон, Арон, Гуревич, Коллингвуд, Копосов, Нора, Савельева, Полетаев, Хаттон);

статьи и монографии современных историков и философов, в которых развиваются сходные или смежные нашим темы, а также находится прямое или косвенное подтверждение нашим положениям и выводам (Баш, Бауэр, Кейси, Антипенко, Артог, Визгин, Каган, Касевич, Конев, Марков, Мучник, Наурзбаева, Неклесса, Пашинина, Перов, Плотников, Рюзен, Соколов, Стрелков, Сундуков, Хестанов, Ямпольский).

**Результат исследования составляют:**

Механизм мифогенной трансмиссии на основе координации анцестрального и темпорального уровней памяти.

Постулат онтологического разрыва и, как следствие, примордиальность с историчной точки зрения прошлого перед настоящим.

Программа трансцендентальной редукции естественной истории.

Трансцендентальная схематика историчных априори и способностей.

**Научная новизна** определена ориентированностью исследования на: современные философские проблемы сознания, истории и мифа; расширение сферы применения общеметодологических разработок трансцендентальной и феноменологической философии в области теории истории, культуры и социальности; вклад в развитие общегуманитарных методик и перспектив создания фундаментальной философской антропологии; онтологическое обоснование современной философии истории; выход из постмодернистского тупика «конца истории» и «смерти субъекта». Работа вводит в научный оборот несколько теоретических концепций, программ и методик, позволяющих по-новому оценить смысл и значение идей другого, прошлого, памяти в современных гуманитарных штудиях. *Научная новизна полученных результатов* состоит в следующем:

проанализирована современная философская концепция «другого» и обосновано её приоритетное истолкование с точки зрения прошлого и истории;

введено новое понятие «анцестральной памяти», характеризующее коллективную историческую память о прошлых других;

описан механизм традиционной передачи мифа благодаря анцестральной памяти;

дана оригинальная интерпретация трансцендентальной редукции истории у Шпенглера и Делёза;

создан набросок трёхмодальной темпоральной онтологии, которая удовлетворительно объясняет некоторые классические парадоксы сосуществования прошлого и настоящего, сознания и объективного мира, я и другого;

разработана теоретическая модель «памятования прошлого», в основе которой лежат представления о расположенности сознания к прошлому, чистых воспоминаниях и темпоральной памяти, служащей для прагматической укоренённости индивида в современной ему культуре;

раскрыт нарративный характер мифа и проведено сравнение его с современными нарративными теориями истории;

построены две трансцендентально-историчные схемы априори и способностей, из которых следует смысл и роль историчности в раскрытии темы «история и сознание»;

обоснована необходимость построения фундаментальной философской антропологии и на её базе общекультурного проекта по сохранению памяти о всех людях, когда-либо живших на Земле.

**Практическое значение** определено возможностью использования результатов исследования для решения насущных проблем сохранения и поддержания памяти культуры, привлечения внимания к сбережению исторического наследия, создания организационных структур, занимающихся изучением проблем традиционных культур. Материалы работы могут быть использованы в проектах культурных акций и издательских разработках, при создании компьютерных программ и подготовке теле- и радиопередач. Теоретические концепции могут быть широко использованы в учебном процессе на гуманитарных факультетах университетов и академий при чтении курсов лекций по философии, истории философии, культурологии, религиоведению, теории и истории культуры.

## Раздел 1

# Историчность как фундаментальная категория трансцендентальной философии истории

*Was der Mensch sei, sagt nur die Geschichte.  
Что есть человек, говорит лишь история.  
В. Дильтей*

Тезис немецкого философа, вынесенный в эпитаф, словно подытоживает долгую борьбу философии истории за признание её не маргинально-прикладной дисциплиной духа, «к которой та или иная философия обращается на последних этапах развертывания своих, уже сформулированных принципов» [Сундуков, с. 39], классический чему пример – философия Гегеля, но ведущей и фундаментальной «системой наукоучения» (как называл её Дройзен), призванной дать обоснование всему корпусу гуманитарных наук и, шире, наук о человеке вообще. Идущее ещё от Аристотеля принципиальное противопоставление философии, говорящей об общем (τά καθόλου), и истории, свидетельствующей о единичном (τά καθ' ἑαυτοῦ) [Поэтика, 9], засвидетельствованное в анналах истории философии как противостояние субстанциализма и историзма<sup>8</sup>, было впервые проблематизировано философами Просвещения, Шеллингом и тем же Гегелем; причём представляется вполне закономерным, что веер решений, от поиска объективных законов истории до поиска априорного ей субъекта, был ориентирован как гносеологически, так и онтологически. Иначе говоря, историческое бытие и исторический опыт человека становятся основанием уже не только этики или политики, но и онтологии и гносеологии. Само человеческое сознание объявляется историчным и, как таковое, фундаментальным.

Разумеется, никакая история, даже «первоначальная» (в классификации Гегеля, то есть хронография) не может просто иметь дело с фактами и событиями, взятыми в пределе и чистоте своей уникальности и неповторимости. Язык и память не позволяют. Так, «Война с персами», описанная Геродотом, уже напоминала ему о других войнах (в частности, Троянской), отсылала его к ситуации войны как неустранимого закона человеческих жизней, предполагала использование *таких* слов, которые бы понимались не только теми, к примеру, кто сам участвовал в этих войнах, но всеми носителями его языка. Философия истории поэтому должна «возвращать» пресловутую уникальность, «удерживать» её статус вопреки всем генерализирующим процессам и тенденциям. Уникальный факт истории не есть, в таком случае, нечто налично данное, первопорядковое по отношению к любой универсализации, но должен ещё обрести себя таким, пройдя методологические процедуры очищающей редукции. Метод – вот что вносит собственно философское вопрошание истории, и что должно служить историческому факту, не подчиняя его никакому «объективному закону».

Но одного метода ещё недостаточно. Необходима архимедовская опора его применению, в противном случае трудно будет обосновать его необходимость и уйти от обвинений в его произвольности. Такой опорой будет само историческое сознание, взятое в его глубинной, имманентной, инвариантной форме, пусть и предельно рафинированной, зато достаточно прозрачной для точного хода редукции; это сознание будет названо трансцендентальным, что указывает в первую очередь на его «опорный», априорный статус. Так мы приходим к обоснованию и проблематике трансцендентальной философии истории: всякий дискурс об истории, претендующий на её осмысление и понимание именно как истории, а не историй, как смыс-

---

<sup>8</sup> Подробнее см. Перов Ю. В. Историчность и историческая реальность.

лоразмерной, а не абсурдной, как осознаваемой, а не непостижимой, должен фундаментализироваться в трансцендентальном сознании и эксплицироваться с помощью метода трансцендентальной редукции.

Конечно, всё сказанное – пока декларативно. В модусе долженствования. Нам предстоит ниже много анализировать уже существующие концепции трансцендентальных философов, чтобы понять конкретные пути осуществления такой философии истории. Но уже сейчас, выяснив, что она свершается «где-то между» уникальным и общим, историей и сознанием, мы можем сделать один важный вывод и предположить одну важную категорию. Во-первых, трансцендентализм возвращает истории единство опыта и рефлексии: совсем не случайно одно и то же слово обозначает «как *historiam rerum gestarum* (история деяний), так и самые *res gestas* (деяния), как то, что совершалось, так и историческое повествование» [Гегель, Лекции по философии истории, с. 110]. Связано это с тем, что история здесь понимается не как некий «физиологический» процесс, в который я помимо воли и сознания просто вовлечён, но как *историчность*, осознанная мною и принятая как таковая. Поскольку любому историческому повествованию неизбежно должна предшествовать такая осознанность, постольку вышеуказанное различие снимается методической редукцией. И во-вторых, если история должна быть непременно осознаваемой, то и сознание должно быть историчным<sup>9</sup>, обладать соответствующей историчностью, равно открытой из настоящего как прошлому, так и будущему.

Однако как возможна осознанность истории? Обычного интенционального опыта *cogito* здесь явно недостаточно, ибо в чём же тогда будет состоять *своеобразие* исторического? То, что оно есть, несомненно, коль скоро для трансцендентальной способности воображения как основного «конструктора» нашего опыта всё едино, иметь ли дело с данными прошлого, настоящего или будущего. Воображение индифферентно к любому темпоральному модусу. А вот память нет. Единственная и несомненная реальность памяти – прошлое. Осознавая прошлое как прошлое, мы как раз и вспоминаем его. Вспоминая, мы осознаём прошлое как такое. Причём память даёт нам непосредственное знание того, что в воспоминании мы имеем дело с прошлым; никакое воображение не может помешать этому. Из этого мы ещё ничего не можем заключить об истинности вспомненного прошлого, зато имеем дело с его достоверностью. Напротив, историчность сознания раскрывает его внутреннее, опосредованное прошлым самодвижение, благодаря которому возможны исторические высказывания и историческое знание. Их статус как синтетических суждений вполне верифицируем. Как пишет современный исследователь трансцендентализма, «в истории как системе знания нет и не может быть стандартной верификации (исторические события не повторяются), а потому историк, чаще всего неосознанно, прибегает к диалектике понятия. Иными словами, ни одна «истина» истории, зафиксированная в некотором предложении, не очевидна без прояснения того синтетического умозаключения, благодаря которому эта истина была актуализирована, стала действительной, т. е. синтетически истинной (как эмпирический факт, выступающий элементом реального синтетического умозаключения) и достоверной (в сознании историка)» (Шуман, 42). Таким образом, в основной идее трансцендентальной философии – идее нетавтологического сознания или саморазвивающегося трансцендентального субъекта – синтетически совмещаются моменты непосредственности (достоверности, которую продуцирует память) и опосредствования (истинности как историчности). В третьем разделе мы более подробно опишем всё это, попутно показав, как «диалектика» этих двух понятий меняет содержание и смысл самого субъекта и его *нетавтологичности*; но сначала нам придётся дать анализ самим этим понятиям по отдельности; так, историчность мы рассмотрим на примере нескольких вариантов трансцендентального историзма.

---

<sup>9</sup> Прежняя характеристика сознания как исторического была функциональной, эта – сущностная.

Вообще, известный петербургский философ считает, что «понятие историчности, отчасти ставшее общим знаменателем разнородных по происхождению и даже взаимоисключающих философских тенденций, взятое само по себе демонстрирует очевидную бедность своего содержания, его размытость и неопределенность в той мере, в какой оно всего лишь фиксирует всеобщность становления применительно ко всему существующему. Атрибутом „историчности“ при этом наделяется всё и всякое сущее: природа и общество, человек и его познание, ценности и формы культуры и именно поэтому в понятии „историчности“ речь вовсе не идет о специфической реальности человеческого существования, об истории общества как особого рода действительности... В результате утверждение идеи универсальной историчности в философии отнюдь не приблизило её к постижению своеобразия исторической реальности, а тем самым и к конструированию некоей „онтологии истории“» [Перов, с. 43]. С этим сильным и безапелляционным утверждением нам придётся, разумеется, что-то делать: отчасти мы компенсируем «бедность» историчности как только лишь фиксирующего «всеобщность становления» обращением к концептам *памяти* и *другого* (3 раздел), отчасти приблизимся к «постижению своеобразия» анализом мифологического сознания как «тотально исторического» (2 раздел); сейчас же нам нужно трансцендентально «причесать» все те «разнородные и взаимоисключающие философские тенденции», чтобы суметь рассмотреть их генетические и герменевтические связи и обусловленности.

Итак, как же понимать историчность? Верно, что «историчность» в лингвистическом смысле производна от «истории»<sup>10</sup>. Но то, что при этом такую зависимость и такую понятность мы не должны изначально предполагать и в философском вопрошании, есть в свою очередь несомненное требование. Более того, эта производность самого слова, скорее всего, свидетельство того, сколь неясным и неочевидным для обычного сознания представляется предмет нашего вопрошания. Так, русские толковые словари как один недоумевают по поводу этого слова, считая его отвлечённым субстантивом «историчного», а последнее, в свою очередь, толкуя в двух смыслах: как «относящееся к историзму», и как «бывшее в действительности»<sup>11</sup>. Очевидно, что такие отсылки ещё ничего не говорят нам о существовании историчности и его модулях, то есть о его «что» и «как»; нам предстоит найти совсем иных проводников и забыть расхожее понимание истории, дабы приблизиться к основополагающей простоте того, что так завуалировано названо «историчностью». И первым шагом на этом пути будет *временность* как продукт напрашивающейся аналогии, подразумеваемой отношением *время/история*. Подобно тому как история есть антропный фактор времени вообще, не будет ли историчность производной от более фундаментального понятия временности? Как только мы обнаружим недостаточность такого вывода, нам придётся иметь дело с чистой историчностью как последним и единственным ответом на сакраментальный вопрос «что есть история?». Историчность как чтойность, quidditas истории – вот траектория философского подхода, прямо противоположного лингвистическому. Впрочем, схоластический термин не означает возрождения субстанциализма. Мы с равным успехом можем говорить о «смысле истории» (Ясперс), «идее истории» (Коллингвуд), «бытии истории» (Хайдеггер). Важно то, что история не феномен в кантовском смысле, у которого можно обнаружить ещё и ноуменальное ядро, метафизику, но феномен в гуссерлианском понимании, как «само-являющееся», «себя-дающее», с которым сознание может иметь дело тогда и только тогда, когда обнаружит собственную историчность как аподиктическую очевидность – через редукцию в недрах трансцендентального субъекта. Как это реально возможно? На двух путях: либо сохранением и удержанием текущего содержания (Inhalt) сознания, либо сохранением и удержанием самого текущего сознания; иначе и метафорически говоря, либо на пути сознания истории, либо истории сознания. В первом случае

---

<sup>10</sup> Так и в других языках: history → historicality; Geschichte → Geschichtlichkeit и проч.

<sup>11</sup> См. Русские толковые словари Ушакова, Ефремовой, Ожегова.

можно будет говорить об имманентной историчности, обладающей внутренней достоверностью, во втором – об историчности трансцендентной, как *sui generis* «объективной» логике истории, задающей собственные критерии истинности. В свою очередь, каждый из этих путей может быть пройден несколько различными способами: или мы займёмся поиском чистых потенций истории, её, так сказать, оформляющих возможностей или овозможняющих форм, и тогда придём к пониманию историчности как традиции или судьбы; или же исследуем содержательную генеалогию историчности, что приведёт нас к анализу логики событий или диалектики памяти и забвения. Хотя в так предполагаемой четверице – *традиция, судьба, событие, память* – ещё не исчерпывается существо историчности, однако приуготовляется место для *другого* как подлинно исторического персонажа. В нижеследующей таблице для удобства визуального восприятия зафиксировано вышесказанное и далее исследуемое.

история сознания	трансцендентная		ИСТИННОСТЬ
	судьба	ЛОГИКА СОБЫТИЙ	
временность	ИСТОРИЧНОСТЬ		
сознание истории	традирование и традиция	память и забвение	ДОСТОВЕРНОСТЬ
	ИММАНЕНТНАЯ		

## **Глава 1. Первоначальное понимание историчности исходя из временности: Дильтей, Гуссерль, Хайдеггер**

### **1. 1. 1. Рождение трансцендентальной философии историчности из философии темпоральности**

Коперниканский переворот Канта был, кроме всего прочего, и поворотом к необходимой темпоральности сознания. Время как априорная форма внутреннего чувства впервые в философии получило свойство «субъективного условия познания и понимания» [Молчанов. *Время и сознание*, с. 39]. Центростремительная сила темпорального синтеза оказалась настолько неоспоримой, что Канту даже не потребовалась гипотеза о трансцендентальном Я, задействованная гипотетически только при вневременном описании чистого практического разума. Дуализм и формализм Канта в представлении субъективности послужили великолепной заправкой к появлению собственно трансцендентального историзма: если Фихте, определяя обязательное движение трансцендентального субъекта как синтез свободы и необходимости (Я и не-Я), называет его неологизмом *Tathandlung* (дело-действие), то Шеллинг уже прямо использует здесь термин «история», говоря: «основная особенность истории в том, что она должна отражать свободу и необходимость в их соединении, и сама возможна лишь посредством их соединения» [Шеллинг. *Система трансцендентального идеализма*, с. 456]. То есть «свобода должна быть необходимостью, необходимость – свободой» [там же, с. 457]. Этот императив и есть обоснование и цель всемирной истории как истории действующей субъективности (под последней разумеется как индивид, так и род). Наконец, Гегель дал последовательное и полное описание истории как «проявления духа во времени» [Гегель. *Лекции по философии истории*, с. 119]; разумное движение духа от самообретения до самосозидания есть одновременно прохождение духом конкретных исторических эпох-этапов (феноменология) и схватывание собственной субстанциальности в диалектических понятиях (логика). Историческое в этом случае становится «сущностно-историческим» [там же, с. 22], а история – трансцендентальной.

Именно в философии немецкого идеализма впервые можно наблюдать, каким образом история из простого описания фактов и событий возвышается до универсального обозначения особого, созидаемого человеческой субъективностью мира – мира, противоположного природному и охваченного духовными преобразованиями. Внутренней же мерой причастности индивидуального субъекта к всемирно-историческому процессу становится, по мысли Гегеля (а именно он первым употребил этот термин в своих лекциях по философии истории в Гейдельберге зимой 1817 года (см. [Сундуков. *Значение термина «историчность» в немецкой философии XIX в.*, с. 84]), «историчность», которая вырывает понимание истории из пут ставшего прошлого и бросает его открытому настоящему и проективному будущему [Гегель. *Лекции по философии истории*, с. 23]. Однако хорошо известно, что гегелевская историчность была обречена на опасную двусмысленность, ибо тотальная рационализация действительности оставляет за историей право лишь до поры скрывать подлинную цель движения духа: историчность субъекта оканчивается там, где начинается его триумф как самосознания.

Возможно, что именно такая трактовка историчности помешала выйти этому перспективному понятию из сугубых рамок трансцендентальной философии: «в своих рассуждениях об истории ни Л. Ранке и И. Г. Дройзен, ни Я. Буркхард и Ф. Ницше, а позже ни Э. Трельч, М. Вебер и О. Шпенглер не использовали понятие „историчность“» [Сундуков, с. 79]. И даже В. Дильтей, «хотя и содействовал вместе с П. Йорком фон Вартенбургом категориальному оформлению „историчности“ как нового принципа философии, всё же выбрал, в конечном счёте,

для обозначения этого принципа понятие „жизненность“» [там же, с. 78]. К Дильтею мы ещё вернёмся, сейчас же необходимо, пусть в самом предварительном смысле, задать напрашивающийся вопрос: что в историчности может мыслиться такого, что не охватывалось бы понятиями истории и темпоральности? Не является ли тем самым историчность и все возможные пути её тематизации (или только один) некоей альтернативой как всеобщности истории, так и априорности темпоральности? Каковы, наконец, те возможные различия между историчностью жизни и историчностью сознания, которые возникают в случае трансцендентально-герменевтической тематизации историчности?

Оттолкнёмся от общеизвестного. Историкам хорошо ведома историчность, означающая соответствие некоторого случившегося события единому ритму собирающей особым образом все события истории; тогда происходящее за пределами этого ритма историческим не является. Естественно, что такое понимание подразумевает, что сама по себе история – дело очевидное, вопрос лишь в особенностях исторической интерпретации. Такое мнение, безусловно, хорошо работает, когда идёт речь об историчности битвы при Ватерлоо или неисторичности вашей вчерашней поездки за город. Но уже попытка протестантских теологов XIX века применить его при обсуждении историчности Иисуса Христа оказалась, как ни странно, провальной, ибо стало ясно, что это Событие не просто *очередное* в ряду прочих, но само обосновывает всякую возможность истории (или невозможность, если интерпретируется как мифологичное). Более того, такое Событие способно вызвать к жизни и особое историческое время, отличное от линейного физического, по образу которого и понималась история традиционной историографией. Лучшей иллюстрацией к этому могут послужить рассуждения П. Тиллиха о *κρίσις* – моменте скачкообразного, динамически неустойчивого темпорального сдвига, «прогнозирующего» историю и вплотную приближающего отдалённейшее будущее. Подобные выводы, конечно, фундированы прежде всего известной методологией *Geisteswissenschaften* (наук о духе), требующей особого, «понимающего» подхода к событиям именно человеческой истории, но также указывают и на основополагающую роль истории в самоопределении человеческого духа. Иными словами, если истории и может быть поручена формирующая культуру функция, то это возможно только в случае полагания некоторого, трансцендентального в гносеологическом и тотального в онтологическом смысле, поля, которое, будучи историчностью *in se*, обосновывало бы своеобразие и уникальность любых исторических феноменов и их существенных взаимосвязей<sup>12</sup>.

## 1. 1. 2. Дильтей: жизнь как универсальная историчность

Это полагание, однако, само по себе ещё не свободно от обвинений в спиритуалистическом или догматическом идеализме; необходимо надлежащим образом очистить его, осуществить в некотором роде «критику исторического разума». За это начинание и взялся В. Дильтей, намереваясь придать историческому эмпиризму и релятивизму характер научной строгости и общезначимости, снабдив далеко идущие интуиции немецких романтиков (Шлегель, Шлейермахер, Гумбольдт) методологическим скелетом герменевтики и живой плотью «исторического мира». Причём последний надлежало не просто *построить* или сконструировать, как иногда переводят дильтеевское *Aufbau*, но *собрать*, свести в стройную и гармоничную композицию. Поэтому Дильтею интересуют прежде всего «живая жизнь истории»: в многочисленности и разнообразии духовных культур человечества видит он следствие «универсальной историчности жизни», чья полная тематизация невозможна в силу её тотальности. Какую бы строгую позицию ни занял исследователь, сколь бы объективной и беспристраст-

<sup>12</sup> «Известное выражение Г.-Г. Гадамера о том, что фундаментальный характер историчности не зависит от обстоятельства, что человеческое существо имеет историю, но что, скорее, вся история целиком покоится на изначальной темпоральности и историчности человеческого бытия» [Михайлов, 30], будет для нас лейтмотивом всего исследования.

ной ни казалась ему его научная теория, никому не дано избежать генерального требования «чтобы тот, кто исследует историю, был тем же самым человеком, кто осуществляет эту историю» [Сундуков. Дильтей и проблема тематизации историчности, с. 74]. «Жизнь выступает как Абсолют, как всё в себе содержащее и незавершённое целое, в котором только и могут обнаруживаться данности и формироваться смыслы – в том числе, суждения и понятия логики, а также представления о природе, о Боге и т. д.» [Калиниченко. Проблема исторической рациональности и своеобразии Дильтея, с. 141]. Отсюда выходит осознанная программа историка – быть одновременно и автором и героем своего исследования, т.е. писать *авто-био-графшо*.

Итак, полное отсутствие позиции «внешнего наблюдателя» – первое следствие из принимаемой Дильтеем «универсальной историчности жизни». В его позднем труде «Построение <Aufbau> исторического мира в науках о духе» мы найдём и другие важные положения. Скажем, различие «между непосредственным переживанием (Erlebnis) и опосредованным жизненным опытом (Lebenserfahrung)» [Сундуков. Дильтей и проблема тематизации историчности, с. 73], который кристаллизуется в intersubъективных структурах (например, в языке) и позволяет осуществлять методологически строгий анализ «объективаций жизни» и поиск «идеальных единств» как носителей жизненного опыта. Или признание полной тождественности понимания и переживания жизни: в обоих случаях речь идёт об особом «духовно-историческом мире», благодаря которому изначально дана взаимосвязь жизни и сознания и, следовательно, «сама жизнь сориентирована на осознание себя» [Гадамер. Истина и метод, с. 285]. Этот «духовно-исторический мир» легитимирует изначально наличие смысла у жизни и истории, однако, как указывает Гадамер, такая тотальная понятность сводит историю и жизнь к истории и жизни духа, который призван «из самого себя произвести подлинное знание» [там же, с. 290]. Зачем же Дильтею потребовалось это теоретическое гегельянство? Иного пути, чтобы избежать обвинений в гносеологическом релятивизме и отсутствии объективного единства знания, Дильтей не увидел. Его гносеологическая позиция была наиболее уязвимым местом в его построениях, так как покоилась на традиционной картезианской индукции, позволяющей, как он полагал, достичь необходимой объективности исторического познания путём однозначной расшифровки мира как текста, который оказывался понятен, тем самым, именно как текст, а не как мир. Иначе говоря, «Дильтей мыслил исследование исторического прошлого как расшифровку» [там же, с. 292] некогда зашифрованного, а не как исторический опыт, создаваемый здесь и сейчас. Поэтому, по словам Гадамера, «теоретико-познавательное картезианство, к которому тяготел Дильтей, оказалось сильнее, в результате историчность исторического опыта не стала определяющим принципом в его учении» [там же].

На то, что дильтеевская трактовка историчности целиком герменевтична, обращал внимание уже в «Бытии и времени» М. Хайдеггер. Анализируя переписку Дильтея с графом Йорком, он указывает, что их «общий интерес: понять историчность» [Хайдеггер. Бытие и время, с. 398] вёл и к общей цели: «довести „жизнь“ до философской понятности и обеспечить этому пониманию герменевтический фундамент из „самой жизни“» [там же, с. 398]. Но если, как мы уже выяснили, говоря об историчности, Дильтей подразумевал жизненность как всеобщий контекст разнообразных «культурных систем» в их живой взаимосвязи и непрекращающемся наполнении всё новыми и новыми смыслообразующими переживаниями, что, в свою очередь, вело к своеобразной абсолютизации объективного смысла, то для графа Йорка была важна прежде всего «внутренняя историчность самосознания» [там же, с. 401], в которой открывается «полнота моей, исторически определённой самости» [там же]. Хайдеггер не случайно обильно, на пяти страницах, цитирует мысли Йорка, ибо интуиции последнего, можно сказать, предвосхитили, а то и подготовили возможность иной, чем у Дильтея, тематизации историчности; тематизации, не только оказавшейся уместной в трансцендентальной философии, но и существенно изменившей генеральную её ориентацию. И если у Дильтея универсальной историчностью обладала сама жизнь, тотальная и не устранимая из любого полагания или тол-

кования, то в трансцендентализме эти функции берёт на себя сознание, чья историчность становится одной из его чистых, эйдетических возможностей.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.