

и аспектах социума. С другой стороны, несмотря на то, что представляется возможным выявить модус рекурсивности риска, его повторяемости, нельзя не учитывать проблемный характер ревизии понятия риск в виду превалирования фонового допущения о явном поглощении идеологией безопасности и защиты любых проявлений рискогенности объективной реальности. Ключевая интеллектуальная интенция общих наработок по теме риска заключается в том, что социальное доверие можно определить как ресурс безопасности и самосохранения социальной системы, следовательно, его укрепление должно быть заложено в основание стратегий устойчивого развития общества.

Список использованных источников

1. Франко «Бифо» Берарди: «Депрессия – самая прогрессирующая болезнь столетия» [Электронный ресурс]. – 2021. – Режим доступа: <http://www.colta.ru/articles/society/12939>. – Дата доступа: 10.02.2021.
2. Салецл, Р. Тирания выбора / Р. Салецл. – М.: Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2014. – 160 с.
3. Rosa, Eu. Metatheoretical Foundations for Post-Normal Risk / Eu. Rosa // Journal of Risk Research, 1998. – № 1(1). – Р. 15–44.
4. Яскевич, Я. С. Рискогенное общество в контексте глобальных геополитических стратегий / Я.С. Яскевич // Век глобализации. – 2014. – № 2. – С. 65–77.
5. Урри, Дж. Как выглядит будущее? / Дж. Урри; пер. с англ. А. Матвеевко. – М.: Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2018. – 320 с.
6. Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек; пер. с нем. В. Седельника, Н. Федоровой. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 383 с.
7. Луман, Н. Понятие риска / Н. Луман; пер. А. Ф. Филиппова // THESIS. – 1994. – № 5. – С. 135–160.
8. Гидденс, Э. Судьба, риск и безопасность / Э. Гидденс // THESIS. – 1994. – № 5. – С. 107–134.
9. Бадью, А. Век / А. Бадью. – М.: Логос, 2016. – 224 с.

(Дата подачи: 25.02.2021 г.)

И. Н. Сидоренко

Белорусский государственный университет, Минск

I. N. Sidorenko

Belarusian State University, Minsk

УДК 1(091)

ЗАРОЖДЕНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕИ ИСТОРИЧНОСТИ В КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

BIRTH AND EVOLUTION OF THE IDEA OF HISTORICITY IN CLASSICAL PHILOSOPHY

В статье осуществлена историко-философская реконструкция генезиса идеи историчности в классической философии, в процессе которой были выделены три основных этапа ее эволюции, тематизации и преобразования в философское понятие. Идея историчности высвечивает многие грани проблемного поля как философии, так и современ-

ных гуманитарных наук в целом, доказывая, несмотря на провозглашенный конец истории, возможность их существования как человекообразных, учитывающих не только уникальность исторических и научных фактов, но и неповторимость человеческой личности, бытийных основ существования человека. В этой связи актуальным становится как реконструкция генезиса идеи историчности, так и обоснование ее методологической значимости как для историко-философского знания, так и для гуманитарного знания в целом.

Ключевые слова: историчность; история; время; существование человека; идея; понятие; классическая философия.

The article is devoted to historical and philosophical reconstruction of the genesis of the idea of historicity in classical philosophy, in the process of which three main stages of its evolution, thematization and transformation into a philosophical concept were identified. The idea of historicity highlights many facets of the problem field, both philosophy and modern humanities in general, proving, despite the proclaimed end of history, the possibility of their existence as human-sized, taking into account not only the uniqueness of historical and scientific facts, but also the uniqueness of the human personality, existential foundations of human existence. In this regard, both the reconstruction of the genesis of the idea of historicity and the substantiation of its methodological significance both for historical and philosophical knowledge and for humanitarian knowledge in general are becoming relevant.

Keywords: historicity; history; time; human existence; idea; concept; classical philosophy.

Анализ состояния, основных тенденций и перспектив развития современно-го гуманитарного знания показывает, что идея историчности является одной из значимых идей философии и культуры конца XX – начала XXI в. В силу этого, целесообразно рассмотреть предысторию развития этой идеи, связанную с решением вопроса: как следует мыслить взаимоотношение «истории» и «времени» и как это связано с человеком.

В основе анализа предыстории становления и развития идеи историчности лежит проблема соотношения «времени» и «истории». Поэтому, прежде всего, обратимся к проблеме различения терминов «историзм» и «историчность». Историзм – это принцип подхода к предмету исследования как изменяющемуся во времени, развивающемуся. В качестве обозначения универсального метода «наук о духе» введен в употребление В. Дильтеем в конце XIX в. Термин «историчность» впервые употребил Г. Гегель в лекционном курсе по истории философии 1817 г., раскрыв два его значения: как поверхностный слой исторической реальности и как сущностно-историческое, обнаруживающее единство с логическим, Богом-Логосом. Благодаря этому различению, уже в философии жизни, в неокантианстве Баденской школы (В. Дильтей, Г. Риккерт, В. Виндельбанд) под историчностью будут подразумевать исторический способ бытия человеческого духа. Это, в свою очередь, позволит представителям немецкого экзистенциализма (К. Ясперс, М. Хайдеггер) определить историчность как сложную структурную форму человеческого бытия на почве временности, которую нельзя отождествлять с историей как объективной и протекающей во времени взаимосвязью событий. В отличие от историзма, историчность раскрывает существование конкретного человека, который определен в своем внутреннем бытии тем, что он обладает историей. Исходя из этого, экзистенциализмом будет предпринята весьма успешная попытка создания концепции «исторической дополненности»: человек не познает смысл истории, но конструирует его, достраивая тем самым процесс истории [1].

Раскрывая эволюцию идеи историчности, правомерно начать с античной философии в связи с постановкой проблемы связи времени и вечности и проблемы бессмертия. Так, в диалоге «Тимей» Платон рассматривал проблему времени в контексте своей космогонии [2, с. 37–38]. Истинным бытием, вечностью, обладает, по Платону, идеальный и умопостигаемый прообраз мира, неизменный в своем совершенстве. Видимому миру дано лишь «движущееся подобие вечности», повторение «по законам чисел». Это повторение и есть время, подобие вечности, ее подвижный образ. Таким образом, время не может ни существовать, ни быть постигаемым без связи с вечностью. Только в вечности, в бессмертии души можно сохранить свою индивидуальность. В видимом мире время нельзя помыслить индивидуально, т. е. исторично, но в идеальном мире вечность выступает гарантом самоидентичности человека. Что касается истории, то она оказывается вечным круговоротом, в котором человек фатально предопределен как космосом, так и богами. Таким образом, идея историчности выражает стремление человека сохранить свою индивидуальность в вечном повторении прошлого в будущем, вырваться из круга циклического времени.

Обратимся теперь к Аристотелю, рассматривавшему проблему времени, главным образом, в своей «Физике», где она оказалась связанной с величиной, движением и его измерением. Время понимается Аристотелем как измерение последовательности процессов и состояний, следующих одно за другим, что приводит к актуализации движения, которое по своей природе пространственно; тем самым мир рассматривается в аспекте не времени, а пространства. В отличие от Платона, Аристотель нигде не сопоставлял время с вечностью. Аристотель все сущее делил на то, что существует всегда и на то, что существует временно. Вечные существа – это вечный двигатель, небесные сферы, человеческий ум, который в отличие от души не подвержен времени, а значит, тождествен себе. Началом самоидентичности в самом времени является момент «теперь», неделимый и выступающий в качестве границы, дающей определенность времени. «Необходимо, чтобы “теперь”, взятое не по отношению к другому, а само по себе, первично, было неделимым, и это свойство было присуще ему во всякое время. Ведь оно представляет собой какой-то крайний предел прошедшего, за которым нет ещё будущего, и обратно, предел будущего, за которым нет уже прошедшего» [3, с. 63]. Таким образом, «теперь» выступает началом и концом самого времени, которое, в свою очередь, является бесконечным в прошлое и будущее. Следовательно, время предстает у Аристотеля как не имеющее начала и конца, а мир как вечный. Поэтому историчность человеческого существования может быть раскрыта через момент «теперь», выступающий не только началом самоидентичности в самом времени, но и основой самоидентичности человека. Отметим, что, следуя его выводам, немецкий философ М. Хайдеггер, концептуализируя идею историчности, не признал исходной предпосылки Аристотеля. Для М. Хайдеггера время не есть сущее потому, что отношение бытия и Dasein может быть понято лишь временным образом: Dasein не есть сначала, а затем только обладает временем; оно уже существует временем.

Целесообразно упомянуть и Платина с его критикой аристотелевского понятия времени как «числа движения». Критика Платина сводится к следующему: так как ни движение, ни число не являются временем, то возникает вопрос, что же такое время; а так как время бесконечно, как же тогда связать время с числом.

Время, по Плотину, будет, даже если не будет души, его измеряющей, иначе можно будет подумать, что время возникает из души. Историю появления времени он представил так: душа (имеется в виду душа мира, космоса) в подражание единому создала чувственный мир, а в подражание вечности создала ее подвижный образ – время. «Время есть жизнь души в некотором движении, а именно в переходе из одного состояния в другое» [4, с. 11]. Душе мира причастна любая отдельная душа. Время присутствует везде так же, как и душа присутствует во всем мире. Отсюда правомерно сделать следующий вывод: несмотря на то, что время, укорененное в душе, не теряет своего космического характера и связи с вечностью, в философии Плотина намечен поворот к проблематике субъективного времени, т. е. появились предпосылки к переходу к собственно проблеме историчности существования человека.

Отметим, что античные концепции времени оказали большое влияние на многих философов XIX–XX вв., а именно: В. Дильтея, М. Хайдеггера, К. Ясперса, Х.-Г. Гадамера и других, разрабатывавших концепцию исторического времени как фундамента новой онтологии.

Стремление христианства постигнуть природу индивидуальной человеческой души, ее связь с Богом, привело к новой трактовке времени и истории. От древнегреческого ветхозаветное мировосприятие отличается характером переживания времени: мир воспринимается не столько как «космос», сколько как «олам», что в переводе с древнееврейского означает век как свершение событий, история [5, с. 129]. Время воспринимается как история, нарратив, в рамках которого речь идет о событиях (от сотворения мира, грехопадения... до спасения в Боге). Если Плотин рассматривал время как жизнь души, а душа предстает у него в качестве мировой субстанции, то в христианскую эпоху все внимание обращается на индивидуальную душу, вознесенную над всем космическим бытием и связанную с Богом. Личный Бог предполагает личное же к Нему отношение.

Впервые анализ времени в связи с индивидуальной душой был представлен в философии Аврелия Августина (Августина Блаженного). Августин также рассматривал время, сопоставляя его с вечностью. Подлинным началом времени является вечность, т. е. Бог, само же время – это начало мира изменчивого и становящегося. Время, с одной стороны, противоположно вечности, так как оно непрерывное изменение, а вечность неизменна; с другой стороны, время причастно вечности, так как время содержит в себе момент настоящего, которое представляет собой «окно в вечность». Августин отметил парадоксальность и непостижимость настоящего. Время иллюзорно и поэтому оно не может быть сравнимо с вечностью. Протяженность времени – следствие растяжения души. Схожую мысль высказывал и Плотин, однако он имел в виду душу мира. Августин, в отличие от древнегреческих философов, выбравших в качестве постоянной меры сравнения движение небосвода, рассматривал иное движение, невидимое, но данное слуху: звучание голоса. Августин отмечал, что человек измеряет время только пока оно проходит: не будущее, которого еще не существует, не прошлое, которого больше не существует, не настоящее, не имеющее протяженности, но – время, которое проходит. Вот три его примера, раскрывающие эту прерывность, разрыв тройственного настоящего: о звуке, который звучит, о звуке, который только что отзвучал, и о двух звуках, которые звучат один за другим. Вместе с тем, измерения – это не сам голос, не звучание слога,

а что-то, «что прочно закрепилось в памяти» [6, с. 175]. Таким образом, память выступает той способностью души, в которой происходит измерение времени.

Августин искал меру времени и способ его измерения в индивидуальной душе. В «Исповеди» показано тройственное настоящее как растяжение и растяжение как растяжение тройственного настоящего. Именно на эти идеи в дальнейшем и обратят свое внимание Э. Гуссерль и М. Хайдеггер. В душе соединяются в нечто непрерывное различные измерения времени, поэтому она выступает условием существования самого времени. Так, пассивность впечатления сопоставляется с активностью духа, стремящегося в противоположных направлениях – к ожиданию, памяти, вниманию. Следовательно, конкретный человек погружается в поток времени, более того, он сам и есть этот поток. Раз внимание, ожидание и память, по Августину, это действия души, то настоящее, прошедшее и будущее, будучи иллюзорными, получают реальность существования в виде этих действий души. Именно в душе, в качестве впечатлений, ожидание и память обретают протяженность. Однако впечатление существует в душе до тех пор, пока она действует, т. е. ожидает, внимает и вспоминает. Как справедливо отмечает российский философ П. П. Гайденок: «Связав время с индивидуальной человеческой душой и ее памятью, Августин положил начало новому пониманию жизни мира – его жизни как истории, имеющей свое начало, свои фазы протекания и свой конец» [5, с. 135]. На примере звучания песни раскрывается у него все царство события, истории, нарратива [6, с. 177]. Итак, именно в философии Августина начинает оформляться отношение ко времени и к истории как субъективным проявлениям души конкретного человека. На основании выше сказанного, этот момент правомерно считать поворотным в развитии истории философии, так как здесь впервые можно говорить об историчности человеческой души.

В XVII в. происходит переосмысление прежнего античного и средневекового понимания природы времени. Это связано с формированием экспериментально-математического естествознания, механики. Законы падения тел Галилея помогли установить связь между пространством и временем, что привело к новому истолкованию времени: геометрическому. Если в античности мир рассматривался в аспекте пространства, а не в аспекте времени, то в XVII в. само время рассматривается в аспекте пространства. Здесь речь идет о пространственности существования, топосе бытия, нежели о его временности, историчности, т. е. естественнонаучный способ рассмотрения времени повлиял и на его философское понимание. Вместе с тем, необходимо различать понимание времени философией и наукой. Российский исследователь Н. Н. Трубников аргументировано доказывал это в своем исследовании понятия времени, где он говорил об отличии естественнонаучного понятия времени как идеальной конструкции от реального времени, которое невозможно втиснуть в эту конструкцию, не искажая его [7, с. 231].

Один из наиболее ярких представителей философии Нового времени Р. Декарт понимал время как способ нашего мышления о вещах, но не как объективное определение их бытия: время не атрибутивно субстанции, ни духовной, ни телесной. От длительности Р. Декарт отличал время, данное только в нашем мышлении. Таким образом, время определялось как нечто, что не существует реально, а только в мышлении. Время предстало как отношение длительности к измеряющему субъекту. Поэтому время не стало главным определителем бытия человека, а человек – реальным творцом своей истории: части времени не

зависят друг от друга и потому нуждаются во внешней причине, которая бы их соединила, т. е. в вечности или в Боге. Человек отрывается от времени как от своей бытийной основы; он не вправе связать и свою жизнь в длительную историю: его настоящее конституируется Богом, прошлое стало чужим, а будущее станет чуждым, так как он его может предугадать, но не выбрать.

У Г. В. Лейбница время приобретает равнозначное с пространством определение, оно связано с движущейся реальностью. Отсюда время понимается как внутренняя характеристика движения, не имеющая отношения к его измерению, как особая форма связи вещей, раскрывающаяся в порядке и последовательности их бытия. Таким образом, пространство и время являются не характеристиками вещей, но собственными формами бытия реальности, всего того, что существует и движется, рождается в мире и умирает. Несмотря на то, что Г. В. Лейбниц возвращает время в мир человека и предоставляет свободу душе, не происходит связи человека и истории. Что же касается свободы, то она просто совпадает со спонтанностью монады, поэтому иллюзорна. Так, монадология предписывает воспринимать человеческие поступки как предусмотренные и предназначенные Богом события. Таким образом, в философии Нового времени историчность предстает как несамостоятельность человеческого существования: не человек выступает творцом своей истории, а Бог.

Развитие идеи предполагает оформление понятия, поэтому второй этап эволюции идеи историчности – это тематизация и введение термина «историчность» в философский язык. Именно Г. Ф. В. Гегель открыл для философии термин «историчность» (*Geschichtlichkeit*) и новые значения «исторического» и «истории». Г. Ф. Г. Гегель различал два значения исторического. К первому относится «только историческое», т. е. поверхностный слой исторической реальности, лишенной смысла, все временное, не представляющее значения для развития духа. Ко второму значению относится «историческое» как «*geschichtliche*», являющееся способом осуществления «логического». Таким образом, под историчностью понимается сущностно-историческое, обнаруживающее единство с «логическим». Такое единство раскрывается как история явления Бога-Логоса, который создал историю и сам же ее объяснил. Так, историческое впервые становится сущностным. Одновременно с этим происходит переосмысление «истории»: это уже не просто фиксация изменчивых фактов во времени, а утверждение необратимости исторического процесса, уникальности его состояний. Это можно проинтерпретировать на примере понимания. По мысли Г. Ф. Г. Гегеля, это усвоение собственной истории понимающим субъектом, а так как этот понимающий существует здесь и сейчас, то понимание начинается из точки настоящего, которая только сейчас и становится этим настоящим. Отсюда, понимание делает не только настоящее настоящим, но и действительность действительной, а значит разумной. Чтобы что-то понять, надо приложить усилие, совершить, по словам А. Кожева, «уход от себя», который приведет человека к себе. Поэтому понимание случается не просто во времени, «но в нем, в этом событии, случается само время... Событие понимания – это сбывание самого времени» [8, с. 763]. Вместе с тем, историчность предстает как обращенность ситуации в будущее, ее проективность. Следовательно, история как бы занимает место, принадлежащее ранее субстанции.

Г. В. Ф. Гегель утверждал приоритет бесконечного духа перед конечным человеческим разумом. На вопрос о том, как бесконечный дух связан с конечным,

немецкий философ дал такой ответ: не дух проявляет себя в конечном, а наоборот, конечность проявляется внутри духа. Поэтому необходимо, чтобы историческое содержание стало для духа духовным, т. е. чтобы история предстала как самораскрытие духа во времени, по аналогии с тем, как природа выступает как раскрытие духа во времени и пространстве. На стадии внутреннего самосознания, стадии Христа, дух делает себя предметом представления и «все историческое находит здесь себе место»; но, с другой стороны, необходимо и преодолеть точку зрения исторического Христа. «Задерживаться в этой исторической мертвенной дали равнозначно отвержению духа» [9, с. 126–127]. Из приведенного примера видно, что, придавая идее историчности большую значимость, Г. В. Ф. Гегель все же встает на сторону вневременной сущности самораскрытия духа, пытаясь найти связь между движением духа и историей. Такой парадокс французский философ А. Кожев объяснил, исходя из того, что у Г. В. Ф. Гегеля логическое и реальное предстают как тождественные: мысль существует и действительна лишь тогда, когда «она себя находит» [10, с. 9].

Таким образом, в процессе своего возникновения и эволюции идея историчности прошла ряд этапов: 1) это становление историчности как идеи в античной философии, где она неявно присутствует на стыке решения таких проблем, как связь времени и вечности, жизни и смерти; 2) рассмотрение в христианской философии историчности человеческой души; 3) идея историчности тематизируется в философии в Г. В. Ф. Гегеля. Благодаря этому, в неклассической философии стало возможным рассмотрение истории сквозь призму неповторимости и индивидуальности исторических событий.

Список использованных источников

1. *Сидоренко, И. Н.* Идея историчности в философии немецкого экзистенциализма / И. Н. Сидоренко. – Минск: РИВШ, 2007. – 124 с.
2. *Платон.* Диалоги: собр. соч. в 4 т. / Платон. – М.: Мысль, 1994. – Т. 3. – 656 с.
3. *Аристотель.* Физика. Сочинения: в 4 т. / Аристотель. – М.: Мысль, 1976. – Т. 2. – 687 с.
4. *Плотин.* Эннеады / Плотин. – Киев: ЦИМИ – ПРЕСС, 1995. – 392 с.
5. *Гайденко, П. П.* Время и вечность: парадоксы континуума / П. П. Гайденко // Вопросы философии. – 2000. – № 6. – С. 110–136.
6. *Аврелий, Августин.* Исповедь / Августин Аврелий // Августин Аврелий. Исповедь; Абеляр П. История моих бедствий; пер. с латин. – М.: Республика, 1992. – 335 с.
7. *Трубников, Н. Н.* Время человеческого бытия / Н. Н. Трубников. – М.: Наука, 1987. – 255 с.
8. *Погоняйло, А. Г.* В дополнение к переводу / А. Г. Погоняйло // Введение в чтение Гегеля / пер. с фр. А. Кожев, А. Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2003. – 792 с.
9. *Гегель, Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 1. / Г. В. Ф. Гегель; вступ. ст. К. А. Сергеева, Ю. В. Перова. – СПб.: Наука, 1993. – 349 с.
10. *Кожев, А.* Идея смерти в философии Гегеля / А. Кожев. – М.: «Логос», «Прогресс-Традиция», 1998. – 208 с.

(Дата подачи: 23.02 2021 г.)