

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Толкачев П.А., Давтян Ц.А. — Герменевтика истории Рикера: две техники интерпретации прошлого. //

Философская мысль. – 2019. – № 6. – С. 39 - 55. DOI: 10.25136/2409-8728.2019.6.30134 URL:

https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=30134

Герменевтика истории Рикера: две техники интерпретации прошлого.

Толкачев Петр Андреевич

аспирант, кафедра социальной философии и философии истории, Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова

119991, Россия, г. Москва, ул. Ленинские Горы, 1

✉ peter.tolkachev@gmail.com



Давтян Цолак Агасович

аспирант, кафедра истории зарубежной философии, ФГБОУ ВО «Российский государственный гуманитарный университет» (РГГУ)

125993, Россия, г. Москва, Мусковская площадь, 6

✉ colak.davtjan.0@gmail.com



[Статья из рубрики "История идей и учений"](#)

Аннотация.

Обращаясь к двум ключевым для герменевтики Рикера техникам интерпретации, философской и исторической, в настоящей работе автор пытается заново переосмыслить проблематику обособленности / смежности философии и исторической дисциплины, принимая при этом во внимание те методологические изменения, которые определили формирование исторического знания во второй половине двадцатого столетия. Автор полагает, что наметившаяся в современной исторической дисциплине тенденция постоянной методологической ревизии коммуникативных систем позволяет по-новому охарактеризовать критическое отношение герменевтики к унифицированным технологиям потребления «прошлого». Методология исследования заключается в общем историко-философском анализе различных подходов исторических дисциплин к понятию философии истории, также как в применении междисциплинарного подхода к определению значения герменевтики в гуманитарных науках. В ходе исследования раскрывается значение герменевтики в переориентации исторической дисциплины с традиционного русла в сторону коммуникативной теории, предпочитающей скорее метафорическую форму диалога с прошлым, нежели его одностороннего исследования. На основании критики историцистских и эсхатологических подходов к истории, показывается как в отношении к данному вопросу формируется этическая позиция Рикера. В связи с этим дается анализ понятия "хорошая субъективность".

Ключевые слова: интерпретация, герменевтика, история, историческое знание, Рикер, эсхатология, интенция, философия, этика, коммуникация

DOI:

10.25136/2409-8728.2019.6.30134

Дата направления в редакцию:

23-07-2019

Дата рецензирования:

24-07-2019

Дата публикации:

30-07-2019

Статья обращается к современным постановкам вопроса об историческом знании, структурах его восприятия и производства, как в области исторической дисциплины, так и в рамках герменевтического метода, предложенного философией истории. Вместе с тем, дается критика методологической абстрактности некоторых историцистских парадигм. Используя технику герменевтической коммуникации, предложенной Полем Рикером, мы попытаемся раскрыть основные возможности непонимания и зачастую ложного принятия исторического знания, также как попытаемся понять, что П. Рикер подразумевает под выражением «ложно понятой объективности» в отношении к прошлому. На фоне прояснения критической позиции автора к историцистским подходам историографии, делается попытка раскрыть позитивную роль герменевтической интерпретации в формировании того, что мы можем назвать «хорошей субъективностью» (потребителя истории). Значение тезиса «хорошей субъективности» раскроется в дальнейшем, при анализе своеобразной «этической» точки зрения Поля Рикера в отношении к феномену истории.^[1]

Статья ограничивается перечислением лишь некоторых, самых важных исторических парадигм второй половины XX-го столетия, которые вбирают в себя ранее указанную технику герменевтической коммуникации, в целях не только целостного, но также вариативного моделирования того или иного предмета исторического исследования. В ходе работы выясняется, что коммуникативная часть в конструировании исторического сознания общества, как и исторической науки в целом, является одним из необходимых условий решения этического вопроса, который П. Рикер связывает с чувством ответственности за историю.

В работе подробно описаны положения двух основных типов герменевтической интерпретации: философской и исторической. Философская интерпретация, по сути, превращает историю прошлого в историю идей, представляет собой попытку непосредственного общения с идеями, с уникальностями (представленными в корпусе истории философии). Историческая герменевтика представлена в рамках исторической дисциплины и отмечена стремлением раскрыть основания преемственности между обществами современными и прошлыми, при раскрытии историком общности социальных и культурных практик, и ориентируется на понятие типичности. Именно в выявлении некоторых общностей, типичностей, как мы увидим, П. Рикер полагает, что историк предоставляет читателю понимание «человечности» истории; и наоборот, в очерчивании уникальности мысли в области истории философии - достигается этот «самостоятельный»

диалог^[2] между читателем и философом, когда историческая детерминированность философской мысли намеренно опускается (философия как история идей Скиннера и Покока^[3]).

В отличие от философской герменевтики, модель которой может быть наглядно представлена в совместном проекте Скиннера, Покока и Рорти, мы полагаем, что применение герменевтического метода в рамках исторической дисциплины, ведет к появлению разнообразных методологических подходов к пониманию прошлого. Один из центральных тезисов настоящей работы утверждает, что хорошая история (историческая герменевтика) - есть история общества, история человечности, - в которой П. Рикер призывает нас не бояться «типичности», поскольку в разных культурных практиках осмысления мира, мы всегда можем увидеть что-то похожее на нас и наше время. Задача историка заключается, таким образом, в умении раскрыть для читателя эту «опосредованность» истории того или иного общества, посредством проецирования более или менее универсальной характеристики общественных связей; например посредством демонстрации того, что символические ритуалы диких племен не носят в себе странную логику иррационального, и не статичны, а обладают вполне гибкой логикой социального воспроизводства, что делает их понятными и доступными для современного европейского, ориентированного на рациональную парадигму мышления (так, например, представлял себе задачу историка Пьер Бурдьё в своей книге «Практический смысл»^[4]). Аналогично обстоит дело и в случае истории средневекового общества: вертикальную иерархию сословий, которую историческая наука увидела в историографии исследуемой эпохи, не следует представлять как единственный тип социального и политического существования средневекового общества, представленного через эту трехчленную структуру церковной объяснительной модели (*laboratores, oratores, bellatores*) - что, к примеру, как раз можно подметить в истории классового детерминизма К. Маркса или идеологического детерминизма Ж. Дюби и А. Гуревича.^[5] В противовес вертикальной модели понимания средневекового общества стали появляться исследования, раскрывающие горизонтальные связи общества (О. Эксле), которые обеспечивают идеологическую линию подчинения низших сословий высшим благодаря положительной интерпретации этой структуры в пользу как раз подчиненных сословий. Подобный подход позволяет современной медиевистике вырвать историю этих обществ из статического господства некоторой политической (Ж. Дюби) или классовой (К. Маркс) интерпретации в сторону более комплексного исследования значения социальных связей (горизонтальные связи по О. Эксле), ранее пренебрегаемых исторической наукой. Говоря языком П. Рикера — это означает понять внутреннее мышление исследуемого общества, которое ранее понималось исключительно как подавленное, и в силу этого как несамостоятельное. Рассмотренный здесь пример средневекового общества, который также подробно будет описан в дальнейшем, на данном этапе призван подчеркнуть комплексный подход исторической герменевтики именно как попытки создать равные возможности диалога для всех агентов исторического процесса, так сказать, выслушать все точки зрения, а не только ориентироваться на легитимную в рамках рассматриваемой эпохи объяснительную модель.

Помимо содержательного противопоставления подходов исторической и философской герменевтик, представленных в исторической дисциплине и философии соответственно, в рамках настоящего исследования формируется еще одна оппозиция, представленная на более абстрактном, обобщенном уровне: оппозиция коммуникативной герменевтики (объединяющей в себе два вышеназванных подхода к прошлому) в виде истории

историзма и эсхатологической истории, в виде историцизма, в котором герменевтика также как и этическая постановка вопроса, как будет показано в дальнейшем, отсутствует напрочь. В заключении приводится негативное (апофатическое) определение исторической объективности как коррелята этической субъективности (ответственности за историю).

Кризис историцистского подхода^[6] в методологии исторических дисциплин.

Допустим, что понимание исторического знания, как и его воспроизводство, зависит от степени развития в обществе политического чувства, чувства того, насколько носитель определенной социально-культурной общности готов сознательно позиционировать свое собственное представление, свою собственную картину мира в соотношении с таковым общества или государства. Если мы хотим определить значение исторического события, мы должны располагать в том числе целокупным представлением самого общества, также как мы хотим располагать и порой даже располагаем сознательно артикулированной позицией отдельной личности в отношении к рассматриваемому событию. Оказывается, что даже не располагая письменным свидетельством подобного отношения, его вполне возможно воспроизвести, реконструировать.^[7] Подобным замечанием, именно этой обращенностью более или менее современной исторической методологии к дроблению истории, к ее все большей конкретизации, и конкретизации не столько фактов, сколько попыток их восприятия современниками (ср. истории повседневностей, истории ментальностей, и т.д.), мы пытаемся выделить ту проблемную область, столкнувшись с которой историческая дисциплина стала обращать все больше внимания на философию истории, т. е. философскую часть исторической дисциплины.

Соответственно, историчность, если она должна постоянно находится в состоянии имманентности к исследуемой среде, т.е. следовать за обществом, и только так выводить общественные и исторические законы, а не подгонять существующие явления под заранее выкроенные лекала, - не следует определять под влиянием изначально присущих историческому исследованию идеологических или политических инструментов. Помимо рассмотрения идеологического политического содержания рассматриваемой эпохи, задача историка (наблюдателя) - также раскрыть внутренние структуры того механизма, посредством которого носители определенной культурной идентичности интегрируют это политическое содержание в собственную картину мира. Что делает современного историка также и социологом и антропологом исследуемой эпохи. Так мы считаем, что история постепенно движется в сторону конструирования различных «современностей», просто располагающихся в различных временных промежутках.

Научные методологии исторического знания, именно по мере фиксации этих различных «современностей», пытаются преодолеть архаичную закостенелость истории как истории прошлого. Поэтому для сегодняшней исторической дисциплины представляется важным, говоря марксистским языком, не только учет идеологической надстройки, но также структур притяжения и объяснения данной метафизической картины со стороны исследуемого общества – чего в действительности до 60-х г., до победоносного шествия школы анналов, социологии знания и истории понятий, не имело места.

Открытие истории ментальностей (методологическая позиция Люсьена Февра и Марка Блока) указывает на то, что в любом обществе, в любой исторической эпохе, огромное влияние на конструирование целостной картины мира у исследуемого общества, имеет не столько принятие сословных или классовых делений за единственные критерии историзма, сколько общее представление, которое складывается у самого общества в

отношении к этим делениям.^[8] И только намного позже, уже в 80-х гг., О. Эксле подметит более глубинную структуру этого соотношения, а именно вертикальным связям историографии рассматриваемой эпохи, он противопоставит горизонтальные связи, и не только в аспекте рафинированного знания этого общества о себе самом, его менталитета, но и в отношении того социального, культурного, символического арсенала, который позволяет низшему сословию вполне органично решать социальные и экономические проблемы своего времени (свою историю он сам называет как социальную историю проблем [см. об этом подробнее О. Эксле, 2004, с. 84-110]).

Ориентирование историком своего исследовательского приоритета лишь в рамках вертикали идеологической модели средневекового сословного деления, как то представлено, например, в работах Ж. Дюби и А. Гуревича, на которые в критическом ключе ссылается О. Эксле [О. Эксле, 2007, с. 26, 29], может привести к сильно искажающим историческое прошлое интерпретациям. Это ранжирование, говоря языком постмодерна, означаемого истории (предположение некоего реально существующего детерминанта истории)^[9] только по вертикали социальных страт, заключает структуры общественных отношений в некий тип идеологического господства, манипуляции, якобы направленной на массовое смирение политического чувства у простых обывателей; иными словами, историческая картина, которой придерживается общество, в руках исследователей может выглядеть как простое одурачивание, говоря научным языком, как сокрытие действительной детерминанты, каковым по их представлению является совокупность идеологических оснований (Ж. Дюби и А. Гуревич) или экономических отношений (К. Маркс). Таким образом первые объясняли статику средневекового общества исходя из принципа ее идеологической косности, К. Маркс же, понимал саму идеологию как завесу классового господства и, соответственно, подчинения низших сословий высшим.

С учетом же горизонтальных связей, как блестяще было продемонстрировано в работе «Действительность и Знание» О. Эксле, в которой автор раскрывает социальное, историческое, политическое значение полу-городских, полу-аграрных сообществ (*conjuratio*) [О. Эксле, 2007, с. 97], выясняется, что средневековое общество не было статичным, пассивно терпящим инвективу власти, и, что самое главное, инвектива власти, как и сословные преимущества, осознавались не как нечто экстраординарное, а были вполне согласованы с представлениями этого общества (как крестьянского, так и высших сословий). Необходимо с большей тщательностью относиться к нормативной сетке взаимоотношений - говоря иначе, к горизонтальному срезу, как к необходимому объекту не только социологического, но теперь уже и исторического исследования.

Именно по причине столь архаичного метода, рассмотрение исторической действительности в хронологических рамках, начиная от раннего средневековья вплоть до произошедших в Новое Время буржуазных изменений, долгое время представляло средневековое общество как преимущественно статичное. Историки, предполагающие в средневековом обществе наличие сугубо вертикального спина, в виде теологической схемы «*laboratores, bellatores, oratores*» (первое целостное исследование подобной классификации встречается в работе Жоржа Дюби «Трехчастная модель, или представления средневекового общества о себе самом», где данная структура и определяется автором как идеологическое «иго» [Ж. Дюби, 2000, с. 15]) считали, соответственно, что основные изменения могут произойти лишь в этом направлении, до тех пор, пока при наступлении Нового Времени, европейское общество не станет реализовывать свои экономические возможности, и соответственно, закономерно уничтожать сословную иерархию.^[10]

Теперь структуры понимания исторических картин изменились: горизонтальные связи в античном и средневековом обществах стали учитываться как полноценные компоненты динамического становления. Именно отслеживание уже не совсем разрыва, а в некотором смысле даже продолжения, связывающего две эти эпохи, делает практически невозможным строгое проецирование некоего формирующего идентичность рубежа между поздним средневековьем и ранним Новым временем. Мы наблюдаем за тем, как трактовка исторических эпох становится комплексной, а искусственные границы, соответственно, более расплывчатыми (вплоть до их полного исчезновения). Таким образом, речь идет о всесторонней герменевтике как инструменте исторического познания, а не односторонней структуре подчинения и господства, на поверку чему ранее прочитывались тексты прошлого.

Это новшество исторического знания, укрепившее свои позиции во второй половине XX в., стало магистральным для исторической науки, и со временем позволило историкам совершенствовать свои инструментариумы в заданном направлении. Поль Рикер в своей книге «История и Истина» [П. Рикер, 2002], говоря о философии истории, понимает под ней совокупность представлений, актуальных для гуманитарной науки своего времени, и в частности имеет в виду ту историческую методологию, которая стала возможной, не в последнюю очередь, благодаря философии истории. Определяя философию, таким образом, как помощницу в становлении исторического метода, впоследствии П. Рикер пытается говорить и о самой философии языком истории.

Если говорить об основных тезисах настоящей работы, то нужно подчеркнуть, что история философии и философия истории представляют два направления герменевтической мысли - как в установлении критики историцизма, так и в понимании диапазона человеческого восприятия исторического знания вообще. Первый случай решается в пользу устранения историцистских, утопических моделей общества, что сближает позиции истории философии (философии самой) и философии истории (исторической науки). Эту критику нужно понимать, как критику от лица герменевтики того исторического представления, в котором отсутствует всякая техника интерпретации, и об этом мы поговорим чуть позднее. Второй случай раскрывает смысл различия, противоположность двух этих тенденций, базовых техник интерпретации - философской и исторической.

Еще один важный аспект, который является ключевым для философии истории П. Рикера, - это возможность постановки этического вопроса в моменте схождения истории и истины, что недвусмысленно намекает на вовлеченность данного спора в сугубо философское поле. Речь идет об интерпретации прошлого, как исторического и философского критерия. Качество интерпретируемого содержания накладывается непосредственно на этическую пропозицию субъекта, воспринимающего это содержание. Однако действительно ли его восприятие является восприятием в смысле пассивного переноса, или же здесь подразумевается форма коммуникации? На этот вопрос мы попытаемся ответить в следующем пункте, где в противовес эсхатологической форме историцизма увидим, что этическое решение субъекта зависит от широты диапазона отношения к историческому прошлому (что в дальнейшем и окажется исходной точкой интерпретации), от стремления наложить «чуждое» прошлое на столь неопределенное настоящее, от диалога, или вернее желания этого диалога, в котором бы отсутствовала уверенность в предрешированности исхода.

Критика эсхатологии и торжество интерпретации.

История может зачастую восприниматься с точки зрения истории будущего, с

инкорпорированной в эту схему эсхатологией, и в ней может исчезнуть привлекательный для П. Рикера образ прошлого, как некоего материала, который должен все время подвергаться вариативной и уж точно не однозначной интерпретации в настоящем. Авторский подход к этому удивительному прошлому заключается в изначальной постановке того, что он называет расширением субъективности. Тем самым он ставит интерпретацию во главу угла, так как считает, что невозможно видеть различие (а расширение субъективности именно его и предполагает), если речь идет о случившемся прошлом как о мертвом факте, ведь историческое «наблюдение ни в коей мере не означает регистрации грубого факта» [П. Рикер, 2002, с. 37]. В последнем случае интерпретация прошлого как раз смещается его выяснением, «выкапыванием», и мы словно возвращаемся к столетнему тезису Леопольда Ранке - показать историю такой, какой она была («wie es eigentlich gewesen»).

Понимая расширение субъективности как встречу субъекта с историей, предоставленной ему в качестве материала для чтения, мы начинаем видеть в герменевтике, следуя за мыслью П. Рикера, инструмент этического обогащения. Подобное сопоставление в своей общей схематизации говорит нам о коммуникации: акт рефлексорного восприятия определенного образа, импульс к эйдетическому прочтению истории оказывается результатом единственно допустимого в феноменологической герменевтике П. Рикера понимания, что с прошлым можно иметь только диалог. Почему это замечание так важно в связи с ранее выдвинутой критикой историцистского подхода? Потому что в последнем случае - заочное использование идеологического или классового критерия объяснения исторического знания заранее исключает возможность диалога. В коммуникации, как правило, не подразумевается готовая программа, заранее допускаемый исход, к которому должен прийти диалог между настоящим и прошлым, в противном случае она заключала бы в себе технику осмысления прошлого под одним углом (соответственно убирается изначальная онтология различия, а значит и возможность дальнейшего диалога). Этика, несмотря на ее центральное положение в данной работе, полностью перекладывает свою ответственность на герменевтику, от которой теперь зависят как техники интерпретации прошлого, так и производство этого прошлого в настоящем (этика). Совершенно справедливо, что интерпретация отсутствует в ситуации, когда историк стремится к конструированию некой модели объяснения общества, главным положительным критерием которой оказывается согласованность системы исключительно на макроуровне. Как следствие, мы имеем дело с вытягиванием исторического прошлого за уши, с его подгонкой под единую гребенку и т. д.

Сейчас критика подобной исторической манипуляции действительностью основательно поставлена в произведениях Р. Козеллека, О. Эксле, Ф. Анкерсмита и других историков, которых мы, вместе с П. Рикером, готовы объединить под эгидой «философии истории» (исторической герменевтики). Острые их критики направлены против тех типов историографического описания, которые преднамеренно стараются занять нишу идеологии. Эту идеологичность невозможно преодолеть, если сам историк верит в безошибочность своей исторической матрицы, так как считает, что благодаря ей можно найти равнозначное, унифицированное объяснение процессам как современного общества, так и будущего (см.: критику марксизма Р. Козеллеком [Р. Козеллек, 2010, с. 24]).

В этом же ключе П. Рикер, обсуждая проблему политического отчуждения личности и государства, отмечает принципиальное отличие между исторической логикой марксизма, преимущественно игнорирующей верование социальной группы как завесы, за которой якобы скрывается истинная реальность (действительность экономических отношений), и

моделью гегелевского понимания, которая в этом смысле оказывается более интерпретативной, чем модель К. Маркса. Для Г. Гегеля государство оказывается не фикцией права, а действительностью представления, идеей. Для К. Маркса же вся эта идея является иллюзией, маскирующей базовое противоречие, поэтому при решении какой-либо исторической проблемы для него, лишь в последнюю очередь, оказывается приемлемым обращение к представлениям самого общества. Считаемся ли мы с идеологией или нет, зависит от того, используем ли мы герменевтику или просто кладем в основание исторического процесса базовую константу в виде политического или классового противоречия. Если история — это совокупность идей, то близкой к нашему времени оказывается точка зрения Г. Гегеля, где на идеологию, идею, раскрытую в общественном бытовании исторического прошлого, при конструировании общего понимания действительности соответствующей эпохи, можно ответить разнообразными интерпретационными стратегиями. Именно в подобном ключе, как мы полагаем, современная историческая дисциплина стремится представить целостную картину общественного сознания.

К. Маркс, напротив, выбирает тот вариант моделирования действительности, который заочно отбрасывает аутентичное понимание самих носителей, клеймя его как ложное в силу того, что оно подвергнуто влиянию со стороны идеологии господствующего класса. Для К. Маркса «государство не является подлинным миром человека» и, хоть самому человеку и свойственно думать иначе, «оно - другой мир, ирреальный мир; оно способно разрешать противоречия лишь на уровне фиктивного права» [П. Рикер, 2002, с. 301]. Историческая матрица К. Маркса, воссоздающая ограниченную, но универсальную для всех времен и народов схему объяснения исторической действительности, является в метафизическом плане, как считает П. Рикер, эсхатологическим потомком платоновского «заблуждающегося сознания». Именно поэтому сознание, окутанное идеологией (которую, в противовес К. Марксу, так высоко ценил Г. Гегель), нуждается, согласно К. Марксу, в спасении. Подобное кажется марксизму осуществимым только на твердой почве решения социально-экономических противоречий: «К сожалению, К. Маркс не осознавал автономного характера этого противоречия; он просто считал его надстроечным явлением, то есть он рассматривал данное противоречие в плане надстройки, как результат внутренних противоречий капиталистического общества, в конечном счете классового противостояния; и тогда получается, что государство есть лишь инструмент насилия в руках господствующего класса» [Там же, с. 302].

Современные историки, О. Эксле и Ф. Анкерсмит, ни в коей мере не будут пытаться спасти субъекта исторической действительности от пут его «заблуждающегося сознания»; напротив, задействовав все герменевтические ресурсы, скорее постараются понять это сознание, и представить его в более ясном для нас, читателей, свете. Универсальный историцизм и эсхатология марксистской истории превращают политику в мешающее обстоятельство, в инструмент манипуляции, и, тем самым, как бы отменяют потребность разобраться в ней. Вот что П. Рикер называет ложно понятой объективностью, - когда приписывают истинную объективность истории или социального события основаниям гомогенного поля, экономическим формациям или идеологической картине мира. И исходя из изменений происходящих внутри последних, - пытаются также объяснить изменения внутри социального поля, и, тем самым, создают квазиобъективное историческое понимание рассматриваемой эпохи.

Устраняя из исторического прошлого идеологический пласт, свидетельствующий об аутентичном восприятии общества своей действительности, наряду с присущим этому обществу особым пониманием, антиципацией того, что в каждую историческую эпоху

неизменно именуется современностью, мы рискуем закончить диалог с прошлым и вновь вернуться к тривиальным попыткам откапывания истории в качестве реликвий, а не живых текстов. Подобная ремарка подтверждает вышеизложенный тезис об отсутствии техники интерпретации в историцистских подходах, сфокусированных скорее на обосновании некоторой программы, что, как показал политический опыт марксизма в двадцатом столетии, ведет к проецированию стандартного вектора развития для всего общества.

Философия истории на стыке гуманитарных дисциплин.

Прежде чем перейти к следующему тезису, следует предоставить предварительное замечание выражению «философия истории». Помимо того, что в данной работе мы используем выражение философия истории как эквивалент исторической дисциплины нашей относительной современности, это выражение не константно, то есть не требует у историков подтверждения в их работах философской части истории, как некой четко фиксированной методологии. Это выражение, если рассматривать его в дисциплинарной парадигме, изначально полностью входило в область интересов исторической науки, но важно также учитывать степень проявления этого интереса. Теперь методология все настойчивее озадачивается вопросом: что именно изучает история; и если на этот вопрос классик исторической науки Леопольд Ранке отвечал: «прошлое как оно есть», то современный историк будет проблематизировать качества существования этого прошлого. Что касается границ исторических методологий, столь изменившихся за последнее полстолетие, то в качестве некоего итога можно отметить следующее: рассуждаем ли мы об отношении общества к своим мета-нарративам и исторически устанавливаем, как этот социум понимает сам себя (метод социологии знания: П. Бергер, Т. Лукман^[11]), или же, исходя из социо-культурных, неконтролируемых самим социумом форм его жизнедеятельности как на микро, так и на макро-уровнях, мы пытаемся сконструировать глубинный менталитет его поведения (школа Анналов), или в рамках историографии, в однотипной манере объясняющей прошлое, мы считываем имплицитные проблемы современного автору общества (О. Эксле и отчасти Х. Уайт^[12]) – во всех этих случаях можно полноценно говорить о философии истории. О ней здесь можно говорить постольку, поскольку в постановке этих вопросов содержится четкое понимание того, что, с одной стороны есть некоторая «зафиксированная» среда (функция историка сделать ее таковой: определить границы исследования, выделить объект и предмет исследования и т. д.), а с другой – имманентное самой этой среде продолжение (сознательные попытки выхода за поставленную черту детерминированности, наблюдаемые у общества в разнообразных формах практикуемой им культуры, воспроизводства социального значения и т. д.), преднамеренное игнорирование или специальное затушевывание которого, – порочит историка как исследователя. Так мы объясняем, каким образом историческая дисциплина второй половины XX-го столетия, находясь под сильным влиянием герменевтики, вдруг осознала ничтожность постулирования единого закона для исторического процесса (критика историцизма) в той же степени, в которой для нее стала ложной классическая для XIX-го века формулировка истории в рамках *Ding an sich*.

Говоря другими словами, мы заранее указываем на особую роль интерпретации в основании обоих членов этой пары: философии истории (исторической герменевтики) и истории философии (философской герменевтики). Как бы историческая дисциплина (философия истории) не следовала задаче выявления структур общества, ей, явно или косвенно, всегда будет сопутствовать интерпретация, которая будет постоянно требовать изменения форм и очертаний раз установленной историком картины. Прежде чем

перейти к описанию конкретных интерпретационных моделей философской и исторической интенций, следует пояснить на конкретном примере, каким образом в исторической дисциплине удалось добиться первенства интерпретации (философии истории) над хронометрическим типом нанизывания фактов или их грубым обобщением.

Европейская традиция интерпретации исторических текстов, в которых обычно видели ключ к пониманию той или иной эпохи, часто использовала понятие лексикометрии [R. Reichardt, 1998, p. 8-28]. Его функционал заключается в считывании среднестатистической базы терминов и выражений определенной эпохи на основании анализа классических текстов историографии и публицистики. С начала 60-х гг. он стал восприниматься не как ключевой, а как вспомогательный инструмент, который должен находиться в ситуации перманентного требования своего самоопределения, что очередной раз доказывает принципиальность нахождения понятия над используемым в тексте словом или группой часто встречаемых терминов.

Приоритет какого-либо понятия, открытого историком, над непосредственно встречающимся в корпусе словом или термином означает бесспорную принципиальность интерпретации над голым фактом, констатацией этого факта [О. Эксле, 2007, с. 23]. Историк приходится работать над установлением качественной природы понятия, которое, в каждом конкретном случае упоминания предполагает свое собственное понимание: «такое воссоздание предполагает, что документ подвергается вопрошанию, его заставляют говорить» [П. Рикер, 2002, с. 37]. И говорить возможно то, что в самом документе прямо не встречается, а только подразумевается в сумме используемых в нем выражений и понятий. Историк нужно самому проделать этот творческий путь обнаружения понятия, в точности описывающего возможный круг импликаций исторической и политической значимости данного документа, а через него и самой эпохи.

В одном случае, в случае истории (философии истории) происходит раскрытие сути эпохи, то, что П. Рикер именует ее сознанием, а в другом (в философии, представленной как история философии) — исследование различных возможностей существования самой идеи в настоящем; происходит отслеживание той имманентности сообщения, которую философия утверждает в разных своих тематических ответвлениях. Если в первом случае, сомнению подвергается не необходимость лексикометрии, а лишь возможность злоупотребления ею, то во втором - этот метод попросту не учитывается.

Два типа интерпретации исторического знания.

Поль Рикер в первой части своей работы «История и Истина» представляет две разновидности интерпретации: интерпретацию в рамках исторического знания (историческая герменевтика - философия истории - история) и интерпретацию философскую (философская герменевтика - история философии - философия). Последней, и мы в этом пока с ним согласимся, оказывается не чуждой функция истории: ведь философия движется, обращаясь к прошлому [Там же, с. 47]. Однако как не раз уже высказывалось, философия истории как метод должен быть изъят из арсенала того историка, который решил заняться историей философии.^[13] Выше мы показали, что философия истории, находясь в эпицентре внимания многих теоретиков исторического знания второй половины XX-го столетия, говорит от имени герменевтики, и сегодня практически невозможно представить себе историка эпохи постмодерна, не посвятившего добрую сотню страниц проблеме исторического знания, проблеме соотношения истории и истины. Таким образом, философия истории занимается концептуальными моментами, при постоянном обращении к которым, исследуемая

историком эпоха предстает перед нами с учетом как вертикальных связей, так и горизонтальных, при аккуратном соблюдении лексико-метрических данных и при тщательном подборе понятий. Философская часть этой истории стоит на точке зрения, что история пишется для нашей современности, и хороший исторический анализ - не есть попытка показать, какими «странными» были наши предки, а, напротив, сблизить их ментальность с нашей [R. Koselleck, 1983, p. 19]. Это то, что сопоставимо с этической направленностью философской герменевтики П. Рикера, – постулирование двух не исключających друг друга, хотя и различных, дополняющих друг друга способов восприятия истории: способность читателя схватывать сообщение вне зависимости от социально-исторических условий, позволивших ему родиться (философия), и способность к типологическому, обобщенному пониманию (история). Философия истории поставила наряду с принципами социологии знания вопрос о легитимности применения этого же метода к истории философии. Но именно на почве философии историческая интерпретация теряет свою силу, поскольку читатель имеет дело не с бесстрастной оценкой развернувшегося перед ним полотна исторической жизни, а с непосредственной идеацией некоторого индивидуально-проработанного смысла – что ведет к диалогу, к которому его призывает философ прошлого.

В силу того, что как тот, так и другой тип «расширения субъективности» предполагают в своей основе форму диалога, в одном случае пассивного (история), а в другом – активного (философия), мы можем более конкретно сформулировать причины, по которым П. Рикер выключает из данной схемы эсхатологию историцизма. Возвращаясь к предыдущему параграфу, мы замечаем, что надежда на определенный логический конец, это заочное радение историком за Теорию «всех времен и народов» уничтожает саму историческую суть надежды, которая по-настоящему раскрывается лишь в глубоком погружении в прошлое, в раскапывании и обнаружении различных ментальностей, что в итоге способствует правильному формированию «субъективности» как у автора, так и читателя. Этику, таким образом, он резюмирует как результат исторической коммуникации: «...ведь если бы история не переносила нас в чужие страны, то как могли бы мы с ее помощью обрести субъективность менее эгоистическую, более опосредованную, и в итоге более человеческую?» [П. Рикер, 2002, с. 48]. Основной упор здесь следует делать на синонимическом чередовании выражений «менее эгоистичный» и «опосредованный». В противоположность данному пониманию эсхатология рациональных этик всегда старается строить индивидуальность более «непосредственную» (по крайней мере такую, которая не опосредована историей, как бы отказываясь от истории), но при этом требующую в синхроническом срезе, как показала история XX-го века, массовости этих универсальных «непосредственностей» (вспомнить только строчку из интернационала, требующей сделать из прошлого чистую доску: «*Du passe faisons table rase*»), что де факто говорит о противоречии. Поэтому П. Рикер все время, казалось бы, готов нам напомнить, что «...то, что история хочет объяснить и понять, это люди», нежели коллективы или типы, которые скорее играют вспомогательную роль в рамках подобного исследования, нежели являются искомой целью [П. Рикер, 2002, с. 43]. Подобный концепт кардинально смещает акцент определения исторической истины с рациональной парадигмы объективистского трактования на герменевтическую интеракцию, диалог, который может иметь место между прошлым и будущим.

Таким образом, эта оппозиция социологии знания (которая стала возможной благодаря философии истории) и истории идей (в том виде, в котором она определяется в корпусе работ под предводительством Скиннера и Рорти [R. Rorty, 1986, p. 17]) составляет, как мы смеем надеяться, две различные траектории обнаружения этического субъекта. В

методах, выработанных философией истории (история ментальностей, социология знания, история понятий), мы постигаем целостное сознание самой эпохи, однако диалог на равных может иметь место лишь при наличии интенции говорящего. Так и в истории философии, в его идеальной ипостаси, обязательно присутствует поэзис интерпретации, что делает выдающиеся произведения XX-го столетия, направленные преимущественно на интерпретацию текстов античности, Средних веков и Нового времени, историко-философскими работами. Этот диалог, возможный лишь в герменевтической традиции XX-го столетия, в отличие от представленного перед читателем определенного пласта *сознания* того или иного общества, преодолевает «бесстрастное» время и ставит взаимосвязь *двух самосознаний*. Философская интерпретация текста пытается сконструировать имманентность мысли самого автора, а не его эпохи, пытается интенсивнее воссоздать его самосознание, нацеленное, как отметил бы О. Мандельштам, не на современника, а на собеседника будущих эпох [О. Мандельштам, 2012, с. 5-10]. П. Рикер, в подтверждение этой изначально стройной контрверзы, которая, казалось бы, никогда не сможет найти примирение, отмечает: «...любое философское учение готово подчиниться типологии в той мере, в какой оно включает в себя момент анонимности» [П. Рикер, 2002, с. 64] и тем самым выключает самосознание говорящего (некоего философа античной эпохи, которого по новому, например, решил прочитать Хайдеггер) – именно в подобном метафорическом смысле истории философии противопоставляется «социология знания, стоящая спиной к имманентной истории идей...» [Там же, с. 76], т. е. и сама историческая дисциплина в том числе. И в философии истории, обогатившей методологию исторического знания, и в истории философии, которая в представлении П. Рикера целиком и полностью оказывается самой философией, герменевтика играет свою венценосную роль. В первом случае она отмечена исключительно своим макроуровнем, во втором – своим личностным, сугубо философским обращением не к эпохе, а лишь к тексту и мысли самого автора, этому сообщению, которое непреложно адресовано нам. Потому что то, что сознательно создает значение, само не должно пониматься просто как отображение ситуации, к которой его постоянно тяготит историческое исследование типа социологии знания; говоря иначе, не следует в истории философии, философии как таковой, высвечивать социальные детерминанты, сумевшие прямо или косвенно обеспечить гении Гегеля, Платона, Спинозы и т. д.. Таким образом, комментарий в истории философии вполне оправданно сменяется «поэтической» (творческой) критикой, которая в рамках исторической реконструкции оказывается не совсем приемлемой.

История идей и история общества^[14] — фигура, повторяющая и расширяющая смысл контрверзы между историей философии и философией истории. Именно таким образом этике, посыл которой был четко утвержден в начале данной работы, удастся найти это примирение различных форм исторического знания. Классификация подобного рода помогает увидеть, что «"Короткий" путь самопознания и "длинный" путь истории сознания совпадают друг с другом» [Там же, с. 49]. Первый тип есть функция истории философии (история идей), которая по пятам философа пытается выследить интенциональность мысли и тем самым не рождает ее из социальных условий, а заключает исключительно в лоне самой мысли, требующей от нас, как от своих интерпретаторов, лишь продолжения. Второй момент – это попытка всестороннего исследования общества через отображение различных мыслимых и немыслимых структур, этических ориентиров, кодов поведения.

Последний случай помогает увидеть частоту и повторяемость человеческого нрава — что-то вроде опусов П. Бурдьё о племенах Кабилии; это выдержанное поистине в духе комедийной драмы предприятие расширяет нашу субъективность, поскольку открывает в непонятных ритуалах понятную логику, повторяемость нрава, в том числе и нашего. В обоих случаях речь идет о культуре восприятия прошлого, которое мы непрестанно

наследуем – с одной стороны, как сделать Платона нашим современником (история идей), и с другой – как увидеть его включенность в историю его собственной эпохи, если угодно – подметить его «заурядность», опосредованность, через высвечивание различных детерминант, исторически обеспечивших его философское наследие как детище эпохи классической Греции (история общества). Таким образом, мы, вместе с П. Рикером, понимаем, насколько важно говорить о пути героического обретения самосознания (путь истории философии) и о воспитывающем в духе «комедии человечества» разворачивании мировой драмы, которым могут похвастаться лишь лучшие историки. Что же касается точки схождения двух этих метафизик, то наибольшее, что можно было бы сказать об этой целостности, нравственной удовлетворительности двух направлений обретения человеком «правильной субъективности», П. Рикер сказал в следующей сентенции: «мы подошли к конструированию исторической объективности как коррелята исторической субъективности» [Там же, с. 45].

Философ каждый раз пытается сообщить то, что, как ему кажется, неподвластно «чарам времени», социокультурным или иным факторам, однако, открывая его книгу, читатель порой не может остаться безучастным к самой его эпохе, которую он всегда, таким образом, посредством своей идеи, пытался преодолеть. Историк же со своим идеалом историчности будет пытаться любое встречаемое уникальное явление переводить на более или менее строгую форму социального языка; чем меньше строгость и фрактальность его теории, тем гибче, а значит и лучше будет получаться его исторический анализ.^[15] В случае же строгости и точности исторического подхода не надо забывать, к чему П. Рикер нас призывает быть бдительными – к историчности, которая, как позже отметит один из ведущих представителей микро-истории Рудольф Анкерсмит, обладает двойственной характеристикой [различие историзма и историцизма: Ф. Анкерсмит, 2014, с. 10-11, 47]. В то время как некоторые признают историю как историю проблем прошлого, которую нужно вечно воскрешать, и делать это каждый раз по-новому, историцизм всегда строит эсхатологию, а значит априори допускает в пласте исторического прошлого некую проблему *absolutis*. В рамках историцистского объяснения данная проблема предстает в виде некоего «первородного греха», и как правило через его осознание в настоящем, историцизм требует его освобождения (разрешения) в будущем. Это требование унификации политической и исторической действительности на основании некой единой парадигмы сумело превратить философские утопии XIX-го столетия в грозные идеологические силы. Историчность как «современность», вечно меняющаяся при взгляде, которым прошлое подвергается ревизии, и историчность как логический этап конструирования некой «желаемой» современности, с требованием дальнейшего шествия к прочерченному этой историографией будущему – совершенно разные вещи. Политизированность, а, по сути, настоящая аполитичность эсхатологии просто-напросто не учитывает различие техник интерпретации, как раз от которых и зависит качественная изменчивость обнаруживаемых в прошлом проблем, их варьируемое значение и те дальнейшие пути мысли, через которые они подводятся к вопросу об этическом субъекте, которым в равной степени озадачиваются читатели как философии, так и истории.

Таким образом, истину истории, в отличие от ее этики,^[16] П. Рикер определяет негативно (апофатически): как при восприятии истории, так и в попытке ее схватывания самим историком, она не должна подвергаться чарам ложно понятой объективности, в которой типологии и структуры отношений общества лишь вяло пытаются маскировать наличие субъективного фактора, и заставляют самого историка игнорировать человеческие ценности [П. Рикер, 2002, с. 57]. Стремление к исторической истине должно сохранять в себе тревогу как интенсивный показатель внутреннего колебания

между, с одной стороны, желанием схватить рациональную структуру, целостный непрерывный смысл, поддерживающий общественную картину мира и, с другой - личностным сочувствием к тому неизбежному моменту, который заключен в постоянном требовании историка обнаружить структуру любой ценой^[17] (как структуру вообще, которую философ в отношении к своей эпохе всегда пытается побороть, сознательно поставить себя над ней, и которую также преодолевает само общество, но уже скрытым, менее сознательно артикулированным образом, в своих картинах мира, своим воспроизводством социальных и культурных норм). Что же касается философского провиденциализма как желания обрести тотальность истины,^[18] в которой человечество окончательно смогло бы подвергнуть свою историчность снятию, и что в действительности, как мы знаем, является лишь регулятивной идеей *philosophia perennis*, то о нем отчетливее всего свидетельствуют все эти «самосознания», оттиснутые на страницах истории философии.

^[1] См.: «Таким образом, речь идет о вовлеченной субъективности, вовлеченной благодаря ожидаемой объективности. Следовательно, мы предполагаем, что существует хорошая и плохая субъективность, и мы ждем, что историк, занимаясь своим ремеслом, отделит хорошую субъективность от плохой» [П. Рикер, 2002, с. 35-36].

^[2] Как будет подробно объяснено ниже, в третьем пункте данной работы, а именно, если мы хотим понять мысль Платона, то философская интерпретация требует устранения метода социологии знания, раскрывающего культурную общность философии Платона со своей эпохой; в этом смысле нам не нужны те социальные и политические основания, которые сделали отчасти возможным его мысль, поскольку сам он имманентен по отношению к своей философии и считает ее детищем истины, и ждет от нас схватывания этой истины в той же направленности нашего внимания на уникальность сообщаемого, а не на поиск типичного: подробнее о двустороннем отношении социологии знания к понятию научной истины [см. Д. Блур, 2002].

^[3] В введении к своему коллективному проекту, который они озаглавили как интеллектуальная история Европы, Скиннер и Покок излагают, что данный метод призван перенести всех выдающихся мыслителей в единое поле диалога и спора, вне зависимости от тех социальных и общественных условий, которые породили в некотором смысле каждую из их философских идей и предпочтений. Они отмечают, что, отказывая им в этом диалоге, предполагать, что подобная выхваченная из времени и общественных условий постановка прямой связи между их философскими идеями заранее обречена на неудачу, - означает не верить в интеллектуальный прогресс: «It should put Cicero, Marsilius of Padua, and Bentham in a position to engage in debate. To give up on such hopes, to believe that overlap will fail at crucial points and that 'incommensurability' in some sense strong enough to frustrate conversation will occur, is to give up the idea of intellectual progress» [R. Rorty, 1986, p. 3].

^[4] В данной своей работе, П. Бурдьё, ставя задачей исследование социокультурного значения ритуала кабийских племен, выступает против этноцентричности как основной характеристики к тому времени существовавшей исторической науки. Последняя приводила исследование ритуалов племен к типу некоторой совокупности необъяснимых, но принимаемых данных, констант первого порядка, которые тем самым якобы составляют лишь ступень в эволюции человеческого общества. Что, подспудно порождало эту разновидность пренебрежительного, снобистского, национализма метрополии в отношении к «примитивным» культурам зависимых от нее стран: «Эта

последняя заключалась в том, чтобы без какого-либо на то основания, кроме неопределенного фрезеровского эволюционизма, хорошо подходящего для оправдания колониального порядка, показывать практики, обреченные восприниматься как ничем не обоснованные» [П. Бурдьё, 2001, с. 10].

[5] В своей критике средневековой культуры А. Гуревич пишет, что статика является основной чертой средневекового сознания [см.: А. Я. Гуревич, 1984, с. 309].

[6] Впервые о кризисе этого явления в гуманитарных науках, в истории философии заявил Карл Поппер в своей книге «Нищета Историцизма» [К. Поппер, 1993]. В очень общих чертах, в данной своей известной работе, Поппер развивает теорию, что именно благодаря объективистским подходам, использующим спекулятивные структуры, перенятые у естественных наук и применимые к историческому полю, в работах Маркса, Гегеля, Тойнби и Шпенглера, удалось создать это ложное понимание истории как некоего процесса, который можно объяснить исходя из той или иной парадигмы ее осуществления. Это общее критическое замечание найдет свою дальнейшую конкретизацию применительно к герменевтической критике историцистского подхода, которое мы находим в философии П. Рикера.

[7] В данной работе речь идет лишь о существующем представлении общества о событии, о его принимаемой в качестве таковой реальности. Подобное отношение очевидно может быть представлено в общих терминологических рамках социологии знания или истории ментальностей: «Таким образом, социологический интерес к проблемам «реальности» и «знания» объясняется прежде всего фактом их социальной относительности. То, что «реально» для тибетского монаха, не может быть «реальным» для американского бизнесмена» [П. Бергер, 1995, с. 12].

[8] Подобное отношение для Марка Блока выразилось в его формуле, ставшей характерной для всего направления истории ментальностей, формуле, утверждающей человеческие институты как реальности скорее психологического порядка, «классы и сословия суть представления, которые мы имеем о них» [M. Bloch, 1933, p. 286, 355].

[9] В литературе постмодерна мы видим попытки преодолеть функцию трансцендентального означаемого языка как фундаментального принципа акта референции языкового значения (ср. Р. Барт, Ж. Деррида). Аналогичную попытку можно представить и в философии истории, в которой утверждается догматичность предположения некоего денотата, означаемого исторического процесса (как это можно видеть в критических работах Л. Альтюссера [Л. Альтюссер, 2006]), которая может быть представлена как в виде архаической истории Ранке или, что ближе к пониманию «ложно понятой объективности» П. Рикера, детерминанта экономических отношений К. Маркса, который считал, что именно на последних, как на своих основаниях, покоится тело истории.

[10] Во введении, при определении исследовательского поля своей работы, одну из своих главных задач Ж. Дюби полагает демистификацию идеологии трехчастной модели, и задается вопросом касательно своей собственной современности: «Не поработила ли нас самих эта идеология, которую я отваживаюсь демистифицировать» [Ж. Дюби, 2000, с. 18]. Символическая картина мира в представлении О. Эксле, у Ж. Дюби представлена в виде идеологии, с негативным, политическим окрасом.

[11] Как отмечают сами авторы, замена истории ментальности на социологию знания, в

историческом плане предполагает включение в объем понятия «знание» как обыденных представлений, так и научных; предполагается равно строгим исследовательским отношением к ним, как представлениям реальных отношений, реально-существующих феноменов культуры: на один уровень ставятся, как когнитивные интерпретации самого общества, ее нормативных представлений, так и само нормативное осуществление «обыденного» знания без официальной (сословной, церковной) легитимации [П. Бергер, 1995, с. 12].

[12] В своем обширном труде «Метаистория» Хейден Уайт пытался выделить, посредством указания на стилистическую принадлежность исторического сочинения к поэтическому жанру, историческое значение эпохи, в которую писал тот или иной историк: «Вот почему я охарактеризовал свой проект как попытку концептуализировать скорее "поэтику" историографии, нежели "философию" истории» [Х. Уайт, 2002, с. 12].

[13] Идею жесткого разграничения этих двух подходов П. Рикер укажет в своей следующей работе «Память, история, забвение». М., 2004. [П. Рикер, 2004, с. 467-468].

[14] Под историей идей следует понимать саму философию, которая неизбежно обходится для П. Рикера понятием истории; под философией истории, следует понимать современную не догматически ориентированную историю как дисциплину, понимающую прошлое не как раскапывание, а воспроизводство и т. д., где отсутствует та самая позиция «трансцендентального наблюдателя, пытающегося установить объективность процесса на основании некоторого детерминанта (означаемое истории) в виде экономических формаций (К. Маркс) или политических идеологий (Ж. Дюби).

[15] Выделяя эту разношерстность, качественную разноликость исторического материала, который пытается определить историк, и указывая на неоднородность исторического поля как основную причину, по которой объективность истории вообще предстает неразрешимой проблемой, П. Рикер пишет следующее: «Но это упорядочение всегда будет оставаться непрочным, поскольку целостная композиция не вполне однородных причинных зависимостей, установленных в ходе анализа и конституированных им, ставит проблему, которая едва ли получит решение. Как бы то ни было, в причинности необходимо внедрить психологические мотивы, непременно несущие на себе следы обыденной психологии» [П. Рикер, 2002, с. 41]. И вот эти следы, свидетельствующие об обыденной психологии, составляют этот «субъективистский зазор», который позволяет П. Рикеру говорить об интерпретативном разнообразии наследуемого прошлого.

[16] П. Рикер дает еще одно рефлексивное решение классического противопоставления истории и истины, смещая вопрос с объективно-научного поля в сторону этического рассмотрения, где, как мне кажется, имеет место рефлексия субъекта над самим собой, стоящего перед лицом истории: «а ответственность философской рефлексии послужит, вероятно, различению хорошей и плохой объективности истории; ведь именно рефлексия постоянно убеждает нас в том, что объект истории — это сам человеческий субъект» [П. Рикер, с. 57].

[17] Об этом яснее всего говорит дилемма историка, представленная Хейденном Уайтом в предисловии к книге Р. Козеллека: «historical studies remained caught on the horns of a dilemma: in order to become a science, they had to have a theory; but an interest in theory appeared to foreclose that interest in particular facts about the past on which historical studies was focused» [R. Koselleck, 2002, p. 10-11].

[18] П. Рикер пишет: «Целостный исторический факт, «интегральное прошлое» — это, собственно говоря, и есть Идея в кантовском ее понимании, никогда не достигаемый предел обобщающей деятельности, все расширяющейся и усложняющейся. Понятие «интегральное прошлое» является регулятивной идеей этой деятельности» [П. Рикёр, 2002, с. 39].

Библиография

1. Альтюссер Л. За Маркса. М., 2006. 390 с.
2. Анкерсмит Ф. Эстетическая политика. М., 2014. 428 с.
3. Бадью А. Делез. Шум бытия. М., 2004. 185 с.
4. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности., 1995. 322 с.
5. Блур Д. Сильная программа в социологии знания //Логос., 2002. Т. 5. – №. 6. С. 162-185.
6. Бурдье П. Практический смысл. СПб., 2001. 562 с.
7. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. 349 с.
8. Дюби. Ж. Трехчастная модель, или представления средневекового общества о себе самом. М., 2000. 316 с.
9. Козеллек Р. К вопросу о темпоральных структурах в историческом развитии понятий // История понятий, история дискурса, история метафор. М., 2010. С. 21–33.
10. Мандельштам О. О собеседнике. // Мандельштам О. Нашедший подкову. СПб., 2012. С. 5–10.
11. Поппер К. Нищета историцизма. М., 1993. 185 с.
12. Рикер П. История и Истина. СПб., 2002. 399 с.
13. Рикер П. Память, история, забвение. М, 2004. 725 с.
14. Эксле Г. О. Действительность и Знание. М., 2007. 357 с.
15. Эксле Г. О. Историческая наука в постоянно-но изменяющемся мире / / Диалог со временем: альманах интеллектуальной истории / Ред. Л.П. Репина. М., 2004. № 11. С. 84-110.
16. Bloch M. Liberte et servitude personnelles au Moyen Age, particulièrement en France: contribution a une etude des classes (1933) / / Idem. Melanges historiques. Paris, 1983. Vol. 1. P. 286-355 (P. 355).
17. Koselleck R. Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassung Geschichtsschreibung Gegenstand und Begriffe der Verfassungs Geschichtsschreibung. Berlin, 1983. S. 7-21.
18. Koselleck R., Presner T. S. The practice of conceptual history: Timing history, spacing concepts. – Stanford University Press, 2002. 384 p.
19. Philosophy in History: essays on the historiography of philosophy. Edited by Richard Rorty, J.B. Schneewind, Quentin Skinner. Cambridge, 1986. 405 p.
20. Reichardt R. Historische Semantik zwischen Lexikometrie und New Cultural History // Aufklärung und Historische Semantik. Interdisziplinäre Beiträge zur westeuropäischen Kulturgeschichte / Hg. von R. Reichardt. Berlin, 1998. S. 7-28.