

РОЖДЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ ИЗ ДУХА ФИЛОСОФИИ: ИСТОРИЗМ И АНТИ-ИСТОРИЗМ МОДЕРНА*

А.В. ДБЯКОВ

Историческая наука — парадоксальная область научной практики, которая одновременно легитимирует наличное состояние знания человечества о себе, и подрывает его, непрестанно заявляя о его историческом, а стало быть, обусловленном характере. Эта амбивалентность — следствие двойного происхождения исторической дисциплины, родившейся, с одной стороны, из философского духа Просвещения, сосредоточенного на идее собственной современности, отличной от прошлого и представляющей собой пространство разворачивания современности как проекта, а с другой — из назидательного чтения, в своей дидактичности стремившегося вписать индивида в традицию. Проследив генеалогию истории, мы сможем объяснить эту ее кажущуюся парадоксальность и понять ее роль в конституировании западных обществ.

Историческая наука, какой мы ее знаем сегодня, родилась довольно поздно. Родилась она в тот момент, когда государство стало испытывать потребность в легитимации своей политики, которая исходила бы из его, государства, современности. В истоке исторической науки лежал парадокс: имея своим предметом прошлое, она была призвана легитимировать настоящее, от прошлого не зависящее. Таким образом, эта дисциплина с самого начала была не чем иным как идеологией, построенной на фундаменте философии Просвещения. А эта последняя в свою очередь была всецело политической.

Онтология осталась в XVII в., теперь на повестке дня была политическая этика. Природный порядок и порядок политический оказались не просто неразрывно связаны, но слились в некое единство, так что разделить их по сей день не представляется возможным. «Политика — вот величайшая из всех наук», — воскликнул Вовенарг, выражая убеждение своего времени. Он подразумевал под этим, что политики лучше разбираются в людях, нежели философы, так что «именно политики — настоящие философы»¹ и, подобно великим философам, каждый из них имеет собственную разработанную систему взглядов. Все мироздание подчиняется законам, которые, как считали в ту эпоху, действуют повсеместно. Ведь «все, что существует, имеет свои законы: они есть и у божества, и у мира материального, и у существ сверхчеловеческого разума, и у животных, и у человека»². Познать эти

* Работа подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Философская историография во французской философии второй половины XX века», грант № 15-33-01013.

законы и в соответствии с ними разумно (ибо раз это законы, они, несомненно, носят разумный характер) выстроить собственную жизнь — вот первейшая задача, которую ставят перед собой философы этого столетия. Так начался непрерывный рост, неостановимая экспансия разума. Как удачно выразился П. Шоню, «Европа эпохи Просвещения вовлекла нас в самое опасное из приключений, она приговорила нас к непрерывному росту»³.

Однако сперва нужно было отделаться от всего, что могло сдерживать движение вперед, и обрести импульс в самом этом движении. Куда это «вперед», тоже еще нужно было выяснить, хотя в прошлом столетии это уже стало проясняться. Освободиться нужно было в двух отношениях. Во-первых, в горизонтальном: избавиться от средневековых догм и по большей части пустого теоретизирования, опирающегося не на опыт, а на авторитетные тексты. Во-вторых, в вертикальном: если в XVII в. возникли системы мысли, независимые от социально-экономических реалий своего времени, и таким образом надстройка оторвалась от базиса, значительно опередив его, то теперь нужно было новое мышление, систематическое, но не замыкающееся в системы, которое заново установило бы связь между мыслью и материальной цивилизацией, причем таким образом, чтобы первая вела за собой вторую. (Противоречие здесь лишь кажущееся: все дело в том, что считать лошастью, а что — телегой.)

Э. Кассирер в своей «Философии Просвещения» заявил о необходимости поставить этот конкретный историко-философский феномен в связь с философией истории, ибо Просвещение как философское движение «не остается чем-то законченным в себе самом, а указывает вовне — как в направлении вперед, так и в направлении назад, — за свои пределы. Оно, это движение, образует только один акт и особую фазу единого духовного события, в ходе которого современная философская мысль достигла достоверности в отношении себя самой — своего специфического самоощущения и самосознания»⁴. Действительно, западноевропейская философия XVIII столетия и Просвещение как его центральное явление было событием уникальным для всей западной культуры, когда она, эта западная культура, поставила перед собой вопрос о своей собственной современности, задалась, наконец, вопросом о том, что она собой представляет. И вместе с тем, оно имело универсально-историческое значение, потому что вся последующая европейская мысль так или иначе по сей день соотносит себя с этой точкой и ретроспективно приводит к ней все предшествующие интеллектуальные события в своей истории. Более того, только здесь и появляется в первый и, быть может, в последний раз возможность говорить об истории западной мысли изнутри самой этой истории.

История как занимательное чтение была популярна со времен Античности, и этот жанр в Западной Европе всегда был в почете.

Конечно, в Средние века читали преимущественно древних авторов, а в том, что касается более близкого к читателю времени, довольствовались хрониками. Но, хотя на полках у образованных людей преобладали сочинения древних авторов, появлялись и позднейшие сочинения. Исторические сочинения мыслились как собрания сведений, призванных развлекать и наставлять читателя. Сама же событийная история представлялась писателям неким единообразным пространством: линейная картина истории предполагала хронологическое изложение событий от сотворения мира до времени, в которое живет сам писатель.

Новое время, чувствовавшее свою отличность от прежних эпох, испытывало потребность провести хронологический рубеж, отделяющий «новое» от «старого». Сделать это можно было лишь произведя ревизию истории и выделив в ней периоды. Одним из первых французских писателей, предпринявших такую попытку, был иезуит Филипп Лаббе (1607 – 1667), который разделил всемирную историю на три эпохи: *Mundi, Romae* и *Christi*. Его немецкий собрат по ордену Кристоф Келлер (1637 – 1707) предложил выражение «Средние века», которое даже вынес в заглавие своего сочинения «*Historia medii vi*». Это выражение было принято филологами, которые таким образом стали обозначать период упадка латыни (*media latinitas*), начавшийся со времени Антонинов. Впоследствии это название было перенесено на политическую историю. Столь пристальное внимание к латыни объясняется не чисто научным интересом, а насущными потребностями эпохи: рождающаяся историческая наука имела своими целью и горизонтом «государственные интересы». Читая грандиозный трактат Монтескье, можно увидеть эту конъюнктуру⁵.

История нужна для того, чтобы не путать прошлое с настоящим. А это, в свою очередь, нужно для того, чтобы блюсти государственные интересы, устранив заблуждения в отношении происхождения и сущности законов, систем налогообложения, политических институтов и т.п. Таким образом, история больше не назидательное чтение, теперь это политическая наука, приобретающая государственное значение и сама его ясно сознающая. Историю больше не пишут для чтения на досуге, отныне ее место в кабинетах министров и государей. Монтескье не случайно цитирует рассказ Платона из «Тимея»: кто не помнит своей истории, подобен ребенку. Лишь зная свою историю, можно действовать и мыслить как зрелый муж, не переиначивая на свой лад время минувшее, а понимая собственную современность и управляя ею в соответствии с интересами государства.

Философия Нового времени родилась анти-историчной. Она стремилась отыскать надежное основание для всякого знания, независимое ни от времени, ни от места, и утверждала существование вечных истин, дожидающихся своего открытия, но неизменных от века. Не-

зависимо от того, усматривали ли такое основание в *ratio* или в опыте, *a priori* предполагалось, что и сама истина, и познающий ее человек (по крайней мере в том, что касается его способностей) представляют собой вневременные константы. Ф. Мейнеке называл такой подход генерализирующим, и нам ничто не мешает принять этот термин.

Итак, генерализирующий подход заключается в постулировании неизменности человеческого разума, познающего мир. «Вера в стабильность человеческой природы, и прежде всего разума человека сформировалась в особенности под воздействием естественно-правового мышления, господствовавшего со времен античности. Утверждалось, что выводы разума могут, конечно, быть затемнены страстями и невежеством, но, когда разум освобождается от этих замутнений, он во все времена говорит одно и то же, он способен обнаруживать вневременные истины, имеющие абсолютную силу, соответствующие разуму, который господствует во всей Вселенной»⁶. И наивный реализм, и изощренный рационализм сходятся в своем представлении о том, что мир определенным образом устроен от века и может быть постигнут во всякое время — если, конечно, хватит на то человеческих способностей. Новое время возвело это представление в закон. Во всех смыслах: Монтескье гениально выразил убеждение своей эпохи в том, что в мире действуют универсальные законы, не зависящие от человека, но поддающиеся человеческому постижению.

Понятие субъекта, сконструированное Декартом, отражает не индивидуальный опыт существования человека во всем его многообразии, а некую абстракцию познавательных способностей. Такой субъект, в действительности никогда не живший на свете, надолго стал генерализированной моделью человека, придав этому последнему устойчивость и незыблемость. Впоследствии, по крайней мере в XVII — XIX вв., убеждение в неизменном характере природы лишь окрепло. Дело, по-видимому, в том, что «новая» французская философия, появившаяся в XVII в., была преимущественно и по существу механистической. А механицизм, основывающийся на строгом детерминизме и представлении о неизменности действующих в мире законов — анти-историчен. В самом деле, как могло бы механистическое мышление допустить мысль о том, что те или иные законы действуют по-разному в зависимости от времени и места? Чтобы преодолеть этот схематизм в мышлении, нужен был психологизм, а этот последний стал возможен благодаря британскому сенсуализму. Таким образом, избавление от механицизма приходит из Англии, хотя основания для историзма были заложены именно французскими философами, уже в XVIII столетии.

Ф. Мейнеке в своем «Возникновении историзма» настаивает на том, что все началось с Вольтера, причем ближайшим побудительным мотивом для философа стало желание маркизы де Шатле прочесть

книгу об истории со времен Карла Великого, наподобие той, что написал Боссюэ. Вольтер исполнил ее желание, написав ряд очерков под общим названием «Опыт о всеобщей истории и о нравах и духе народов». «Вольтер, — говорит Ф. Мейнеке, — хотел читать историю глазами философа, хотел предложить читателю “философию истории”»⁷. Справедливости ради, надо заметить, что Вольтер разделял укоренившееся представление об истории как о собрании поучительных сведений; правда, он постарался, чтобы эти поучительные сведения составляли основное содержание его текста. Так родился историзм, сводящий историю к некому общему смыслу и направлению, усматривающий в жизни человечества некое сущностное содержание и отбрасывающий мириады мелочей как лишние смысла, а потому недостойные фиксации. Пару веков спустя французские историки и философы будут ожесточенно бороться с такой историей, но в век Просвещения она представлялась несравненным средством избавиться от анекдотической истории, записывающей на свои страницы без разбора все, что удалось узнать о том или ином предмете.

Итак, в XVIII столетии прошлое было сопряжено с настоящим во имя построения будущего. Просвещение нуждалось не только в генеалогии, но и в осмыслении собственного статуса в качестве современности. При этом оно не могло удовлетвориться историей битв, оно нуждалось в истории, обнаруживающей осмысленность и закономерность. Благодаря такой истории можно было не просто основательно утвердиться в своей собственной эпохе, но уверенно проектировать будущее, которое отныне становилось предсказуемым и поддающимся переделке в соответствии с разумными соображениями. Впрочем, столь ясная программа сложилась далеко не сразу. Сперва нужно было преодолеть механицизм, доставшийся Просвещению в наследство от прошлого столетия, а преодолеть его было непросто, ибо сами философы Просвещения тоже были механицистами.

Впрочем, у механицизма было несомненное достоинство, позволившее ему, по выражению Ф. Мейнеке, выполнить первую грубую работу по преобразованию исторического мира. Ведь механицизм — значит универсализм. Механицизм по необходимости охватывает все времена и географические регионы, утверждая строгий детерминизм, действующий всегда и повсеместно. В этом отношении он, конечно же, анти-историчен, однако тем самым он разрушал средневековые границы между разными мирами — христианским и нехристианским — и между разными временами — до пришествия Спасителя и после. Секуляризация истории делала эту историю универсальной и снимала преграды для критического мышления. Теперь можно было осмыслить как историю греков и варваров, так и историю Иисуса и апостолов, ставя всех персонажей мировой истории на один уровень. По этому пути и двинулся Вольтер, который, не будучи строгим си-

стематиком, не пытался выстроить целостную картину исторического мира, и, тем не менее, ясно видел его осмысленность.

Исповедуя механицистский подход к истории, Вольтер разделял общее убеждение в постоянстве природы мира и человека. Однако при этом он не сомневался в том, что человеческие способности могут совершенствоваться. Он не соглашался с заявлением Руссо о превосходстве «неиспорченного» дикаря над человеком цивилизации, несущим на себе отпечаток всевозможных пороков. Человек может выйти из первобытного состояния, возвысившись над ним, и это несомненное достижение. Но он может также пасть, перестав быть цивилизованным, и это уже не развитие, но деградация. Таким образом, хотя человеческая природа всегда и везде остается неизменной, в интеллектуальном, социальном, техническом или политическом отношении человек может развиваться. А значит, представление о неизменности человека вскоре может быть отброшено, и Вольтер уже вплотную подошел к этому моменту. Он занялся пересмотром истории, которая до сих пор была лишь занимательным чтением, пусть в чем-то и поучительным для юношества. Ф. Мейнеке даже назвал Вольтера «историческим банкиром Просвещения, который... взвешивал в его интересах массив всемирной истории»⁸. Однако из этого взвешивания нужно было сделать практические выводы, так, чтобы история стала работать на новую парадигму. Для этого нужна была предметность, которой не всегда доставало Вольтеру, но которая была у Монтескье.

«Я установил общие начала и увидел, что частные случаи как бы сами собою подчиняются им, что история каждого народа вытекает из них как следствие и всякий частный закон связан с другим законом и зависит от другого, более общего закона», — писал Монтескье в предисловии к своему грандиозному труду «О духе законов»⁹. Такой детерминизм станет основанием для всей философии истории, которая как раз и рождается благодаря французскому Просвещению. Конечно, Монтескье придерживается механицистских представлений, постулирующих неизменность действующих в мире законов. И вместе с тем, следуя своим механицистским представлениям, он закладывает основы для климатического детерминизма в истории цивилизаций. Климатический детерминизм означает, конечно же, натурализм: природа является высшим законом, а у Монтескье она принимает форму *droit naturel*. Другими словами, природа объявляется пространством действия неотменимых закономерностей, которым волей-неволей должен подчиняться и человек. Философии Просвещения пришлось лавировать между рационализмом, доставшимся ей в наследство от XVII в., и натурализмом, вносившим в механицистское мышление некоторый иррационализм. У Монтескье присутствует и то, и другое. Он сохранил детерминизм, причем в самой строгой форме, только

теперь это был уже натуралистический детерминизм. Он обнаружил, например, что форма государственного правления напрямую зависит от климатических условий и от размеров государства. При этом он, конечно же, был далек от позднейшего представления о поступательном развитии государственных образований.

Рождающийся в пространстве французского Просвещения историзм должен был выполнить две задачи: во-первых, обозначить особый характер современности, отличной от всех прежних эпох, а во-вторых, связать современность со Средневековьем и Античностью, придав истории континуальность. Такая диалектическая программа не позволяла удовлетворяться историей как назидательным чтением или как собиранием древностей. Ведь речь шла не о частном интересе эрудита или философа, а о государственной политике. История становилась орудием политического правления, а философ вновь принимал на себя роль советника государя.

П. Шоню предложил считать началом классической Европы «неустойчивое и противоречивое плато мировой конъюнктуры между циклическими кризисами 1620 и 1640 годов»¹⁰. Принимая этот взгляд на историю новой Европы, мы принимаем идею Ф. Броделя об «этажах» истории. Другими словами, историческое развитие должно представлять нам не в виде спирали, а в виде лестницы, всякая ступень которой представляет собой более или менее однородное состояние, растянутое в хронологическом направлении.

Историческая спираль — не более чем образ, принятый диалектикой более позднего времени ради удобства проецирования собственных теорий на исторический процесс, понимаемый сугубо телеологически. В реальности история движется неравномерно, с остановками и отступлениями. Кроме того, в разных краях и на разных общественных уровнях история может двигаться с разной скоростью. Громкие революции в общественном сознании, грохот рушащихся тысячелетних доктрин, страсти, кипящие на парижских улицах, могут быть совершенно не слышны в деревушках, спрятавшихся в складках Пиренеев или уместившихся на кромке океанского прибора. Столетия Ренессанса и Просвещения обошли стороной античный уклад селений Лангедока. А то, что их жители не занимались ни философией, ни математикой, не устраняет их из истории.

Подход Ф. Броделя и П. Шоню представляется нам более оправданным, позволяя разглядеть в истории не движение к заданным целям, а ряд устойчивых состояний, на протяжении существования которых в интеллектуальной истории Запада можно проследить функционирование тех или иных форм дискурса или развитие тех или иных доктрин. История не обязана следовать заданным схемам, а существование единого смысла и направления человеческой истории так и остается спорным вопросом, вернее, результатом теоретических

предпочтений. Всякая уверенность в знании смысла истории может быть лишь заблуждением или политической уловкой. Для исследователя это не годится.

Мы начали с констатации парадоксальности исторической науки, одновременно легитимирующей настоящий момент как универсальное начало, от которого отныне будет отсчитываться историческое время, и вместе с тем делающей все возможное для подрыва его универсального значения. Столь же парадоксальной оказывается позиция исследователя, который претендует на то, чтобы занять некую привилегированную позицию, точку, из которой можно обозревать всю историю идей. Сам он должен быть изъят из обозреваемого исторического процесса; более того, ему необходим некий метанарратив, охватывающий изучаемые дискурсы и в теоретическом отношении превосходящий их. Парадокс заключается в том, что существование этой привилегированной точки постулируется Просвещением как начальный момент истории, из которой эта точка оказывается изъятной. Всемирно-историческое значение Просвещения в том и заключалось, что теперь мы соотносим с ним всякий свой жест. Поставить себя вне этой истории — значит отказаться от Просвещения, избрав своим девизом тезис Б. Латура «Нового времени не было». Но при этом мы совершенно утратим возможность что-либо сказать не только о Просвещении, но и о современности как таковой. Тем самым исчезнет возможность исторической науки, а историописание вернется к тому, чем оно некогда было — к назидательному чтению. А значит, нам придется принять не только то, что Новое время все-таки было, но и то, что в определенном смысле оно все еще есть как единственно возможная современность.

Исторический опыт последнего столетия научил нас не полагаться на историческое самосознание, на ту «духовную субстанцию», которая постоянно присутствует в истории и движет ее. Проще говоря, мы уже не верим в разумность и целесообразность истории, как и в то, что человечество, хотя бы в лице лучших своих представителей — философов — может мыслить и действовать как всецело разумное. Марксизм ли тому виной или что другое, только идея поступательного движения человеческого духа к высшей точке самосознания оказалась изрядно дискредитирована, как и сама идея исторического прогресса. Вольно было Гегелю говорить о значимости характера и страстей отдельной личности в мировой истории, ведь он имел перед своим мысленным взором Фридриха Великого и Наполеона. XX же столетие познакомилось с такими всемирно-историческими личностями, чьи страсти и характер стоили жизни миллионам людей, так что теперь принять гегелевский тезис можно разве что в негативном смысле, как констатацию ужаса и бессмыслицы всемирной истории. Возможно, именно поэтому гегельянские истории философии теперь не в моде.

А может быть, и потому, что нам все труднее становится верить не только в возможность постижения смысла мировой истории, но и в самое существование этого смысла. Пресловутый постмодерн все расставил по местам, отведя гегельянству роль одного из множества метанарративов, а нам оставив ницшеанский релятивизм.

«В некоем отдаленном уголке вселенной, разлитой в блестках бесчисленных солнечных систем, была когда-то звезда, на которой умные животные изобрели познание. Это было самое высокомерное и лживое мгновение “мировой истории”», — писал Ницше в 1873 г.¹¹ Что познание было именно *изобретено*, а не является какой-то транс-исторической и чуть ли не надчеловеческой универсалией — вот в чем, на наш взгляд, ценность ницшевской мысли. Вполне может статься, что это лишь случайная находка философского крота, которому ничто не возбраняет копать в любых возможных направлениях. А потому следует отказаться от представления о ходе исторического процесса как о единственно возможном и потому ведущем к истине. Или наоборот: можно вообразить целый подземный лабиринт галерей, расходящихся и пересекающихся между собой совершенно случайно и без сколько-нибудь определенного плана. Это позволит нам расстаться с телеологической схемой исторического процесса. Но не убьет ли это историю как таковую? Другими словами, возможна ли такая история, что не признавала бы закономерности наступления тех или иных событий, определенной направленности трансформаций длительно существующих объектов и, самое главное, умпостигаемого смысла происходящего? Не окажется ли, что, отказавшись от телеологической истории, мы получим попросту хаос и бессмыслицу? Страшный сон, от которого никак не проснуться, как говорил учитель Ницше Шопенгуэр.

Ответ на этот вопрос зависит от того, что мы понимаем под историей. Если это модель для интерполяции прошлого в будущее, то от такой истории не только можно, но и нужно отказаться без всяких сожалений. Ведь такая модель позволяет увидеть как в прошлом, так и в будущем лишь себя саму. Здесь самое время вспомнить знаменитый спор Ж.-П. Сартра и М. Фуко: первый утверждал, что отказ от марксистской истории есть не только «последний заслон, который буржуазия воздвигает против Маркса», но и убийство истории как таковой; второй на это отвечал, что убил не историю, а всего лишь философский миф об истории¹². Конечно, сама по себе эта пикировка еще ничего не доказывает. Однако она позволяет увидеть, что служит ставкой в споре об историзме: речь идет о возможности принять объективную точку зрения, свободную от идеологической ангажированности. И самое любопытное в том, что претендовать на такую свободу могут даже авторы, признающие свою ангажированность (а это в равной степени относится как к Сартру, так и к Фуко).

Сегодня уже едва ли приходится, подобно К. Ясперсу, уповать на то, что «в галерее мировых ландшафтов усматривается объемлющее, которое в качестве мира есть само бытие»¹³. Мы оказались в точке, из которой это объемлющее не просматривается. Мы больше не видим единого, а только единичное, частное, сингулярное, причем в колоссальных количествах. На месте космоса воцарился хаос. Таково наше сегодняшнее мироощущение: мы видим себя затерявшимися в безбрежных просторах исторического пространства и времени.

Еще столетие назад Марсель Пруст описывал пробуждающееся сознание следующим образом: «Вокруг спящего человека протянута нить часов, чередой располагаются года и миры. Пробуждаясь, он инстинктивно сверяется с ними, мгновенно в них вычитывает, в каком месте земного шара он находится, сколько времени прошло до его пробуждения, однако ряды их могут смешаться, расстроиться»¹⁴. Именно это и произошло с нами: ряды времен и миров смешались, порвалась дней связующая нить, и теперь мы не знаем, куда нам рассыпаться. И вопрос, который мы ставим перед собой, заключается в том, как философам минувших веков удавалось пробуждаться в своем времени и что произошло с нашим. Таким образом, ситуация постмодерна имеет свои выгоды: это своего рода зазор между исторически существовавшими (а вернее сказать: существующими) дискурсами, и пребывание в этом зазоре позволяет увидеть, разглядеть их очертания, не навязывая им свою собственную форму.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Вовенарг Л.К., де.* Размышления и максимы. – Л.: Наука, 1988. С. 268.
- ² *Монтескьё Ш.Л.* О духе законов. – М.: Мысль, 1999. С. 11.
- ³ *Шоню П.* Цивилизация Просвещения. – М.: У-Фактория, АСТ, 2008. С. 11.
- ⁴ *Кассирер Э.* Философия Просвещения. – М.: РОССПЭН, 2004. С. 8.
- ⁵ *Монтескьё Ш.Л.* О духе законов. С. 517 – 518.
- ⁶ *Мейнеке Ф.* Возникновение историзма / пер. В.А. Брун-Цехового. – М.: РОССПЭН, 2004. С. 6.
- ⁷ Там же. С. 63.
- ⁸ Там же. С. 83.
- ⁹ *Монтескьё Ш.Л.* О духе законов. С. 7.
- ¹⁰ *Шоню П.* Цивилизация классической Европы. – М.: У-Фактория, 2005. С. 12.
- ¹¹ *Ницше Ф.* Об истине и лжи во вненравственном смысле // *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или Как философствовать молодом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле. – Мн.: Харвест, 2003. С. 356
- ¹² См.: *Foucault M.* Dits et écrits. IV vols. – Paris, 1994 – 2001. Vol. I. P. 666 – 667. О полемике Сартра и Фуко подробнее см.: *Дьяков А.В.* Мишель Фуко и его время. – СПб.: Алетейя, 2010. С. 172 – 174.
- ¹³ *Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение / пер. К.В. Лошевского. – СПб.: Наука, 2000. С. 183.
- ¹⁴ *Пруст М.* В поисках утраченного времени: По направлению к Свану / пер. Н.М. Любимова. – М.: Крус, 1992. С. 14.

REFERENCES

- Cassirer E. *The Philosophy of the Enlightenment*. Moscow, ROSSPEN [Russian Political Encyclopedia], 2004 (trans. in Russian).
- Chaunu P. *La Civilisation de l'Europe des Lumières*. Moscow, U-Factoria, AST, 2008 (trans. in Russian).
- Chaunu P. *La Civilisation de l'Europe classique*. Moscow, U-Factoria, 2005 (trans. in Russian).
- Diakov A.V. *Michel Foucault and his time*. Saint Petersburg, Aleteia, 2010 (in Russian).
- Foucault M. *Dits et ecrits*. IV vols. – Paris, 1994 – 2001. Vol. I.
- Jaspers K. *World History of Philosophy. Introduction* (trans. by K.V. Loshchevsky). Saint Petersburg, Nauka [Science], 2000.
- Meinecke F. *The emergence of historicism* (trans. by V.A. Brun-Tsekhovoy). Moscow, ROSSPEN [Russian Political Encyclopedia], 2004.
- Montesquieu Ch.L. *The Spirit of the Laws*. Moscow, Misl [Thought], 1999 (trans. in Russian).
- Nietzsche F. On Truth and Lies in a Nonmoral Sense. *Nietzsche F. On the Use and Abuse of History for Life. The Dawn of Day. Twilight of the idols, or how to philosophize with a hammer. On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*. Minsk, Harvest, 2003 (trans. in Russian).
- Proust M. *In Search of Lost Time: Swann's Way* (trans. by N.M. Liubimov). Moscow, Krus, 1992.
- Vauvenargues L.C. *Reflections and Maxims*. Leningrad, Nauka [Science], 1988 (trans. in Russian). 440 p.

Аннотация

Рождение истории как научной дисциплины сопряжено с парадоксом: история, с одной стороны, позволяет заявить о собственной современности, а с другой, подрывает легитимацию этой современности, утверждая ее исторически обусловленный характер. Эта двойственность истории является результатом ее происхождения из двух источников – идеологии Просвещения и дидактической традиции историописания. В статье предлагается опыт генеалогии исторической дисциплины и анализ основных проблемных моментов в ее основаниях. Это позволяет автору сделать ряд заключений относительно актуального состояния и перспектив истории как строгой науки.

Ключевые слова: история, современность, Просвещение, идеология, генеалогия, закон.

Summary

The Birth of the History as a science discipline was attended with some paradox: the History, from the one hand, allows to declare our modernity, and on the other hand it discredits the legitimization of this modernity by the assertion of its historically determining character. This ambiguity of the History is the result of its origin from two sources – the Enlightenment ideology and the didactic tradition of historical writing. The article proposes the essay of the genealogy of historical science and the analysis of the main problematic moments in its bases. All this permits to author to make series of conclusions about the actual state and the perspectives of the History as a strict science.

Keywords: history, modernity, Enlightenment, ideology, genealogy, law.