
ФИЛОСОФИЯ

О.Ф. Русакова*

ИСТОРИОСОФИЯ: ТОЛКОВАНИЯ ПРЕДМЕТА И ТИПОЛОГИЯ

Впервые термин «историсофия» был введен в научный оборот А. Чешковским в его докторской диссертации «Пролегомена к историсофии», опубликованной в Берлине в 1838 г. Под историсофией Чешковский подразумевал гегелевскую концепцию мировой истории.

Во второй половине XIX в. понятие «историсофия» стало ассоциироваться с идущей от Гегеля традицией рассмотрения истории с онтологических, объективно-рационалистических, детерминистских и прогрессистских позиций. Данная традиция получила название классической философии истории. В конце XIX – начале XX в. гегелевский классический тип философии истории стал предметом критики со стороны неокантианства, позитивизма, «философии жизни». Значительную роль в критике гегелевской историсофии сыграла так называемая критическая философия истории, идейными лидерами которой были Г. Зиммель, Г. Риккерт, В. Дильтей. Критическая философия истории отстаивала новый тип философии истории, свободной от онтологизма и априорных метафизических абстракций, от претензий на постижение объективных смыслов исторического бытия. «Современная философия истории, — пояснял позднее позицию данного направления ее исследователь и приверженец Р. Арон, — начинается с отказа от гегельянства. Идеал уже не в том, чтобы с ходу определить смысл становления человечества, и философ больше не считает себя хранителем секретов провидения. Подобно тому как «Критика чистого разума» не позволяла духу приблизиться к истине интеллигибельного мира, критическая философия истории отказывается от того, чтобы познать конечный смысл эволюции. Анализ исторического познания относится к истории так, как кантовская критика относится к догматической метафизике»¹.

*Русакова Ольга Фредовна — заведующая отделом философии ИФиП УрО РАН, доктор политических наук, профессор.

¹ Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. М.; СПб., 2000. С.11.

Критическая философия истории стремилась представить классическую историософию в качестве субструктуры новой неклассической философии истории, где ведущая роль отводилась новой дисциплине — исторической эпистемологии, предметом изучения которой является ценностно-центрированная логика и методология исторического познания. Так, согласно Риккерт, в рамках философии истории начала XX в. существуют три дисциплины: 1) философия всемирной истории; 2) учение о принципах, законах и смысле исторической жизни; 3) учение о методе и логике исторического исследования (историческая эпистемология). Первые две дисциплины, считал Риккерт, не могут приступить к решению своих проблем без предварительного исследования логики исторического мышления: «...Между различными видами философии истории, которые сначала казались нам совершенно самостоятельными науками, имеющими каждая свой особый круг проблем, обнаруживается известная связь: логика истории является исходным пунктом и основой всех философско-исторических исследований вообще»¹.

Под влиянием критической философии истории усилился процесс размежевания исторической эпистемологии и историософии в классическом гегелевском варианте. Определенному переосмыслению подверглось и понятие историософии. Особенно большую роль в разработке как понятия, так и нового типа историософского творчества сыграла русская философия истории рубежа XIX–XX вв. Широкому применению термина «историософия» для обозначения определенного вида философии истории мы обязаны прежде всего таким русским мыслителям, как Н.И. Кареев, Н.А. Бердяев, В.В. Зеньковский.

В работах Кареева историософия трактуется как учение об общих принципах реконструкции целостного исторического процесса. Историософия, по словам Кареева, есть номология истории, учение об ее общих принципах и законах. В структуру историософского знания он включал также деонтологию (учение об идеалах) и социальную психологию.

В отличие от классической гегелевской схемы объективной детерминации исторического процесса Кареев формулирует деонтологическую теорию исторического процесса, которую и обозначает термином «историософия». Общественные идеалы, лежащие в основе исторического развития, рассматриваются им как имма-

¹ Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998. С.179.

нентные социальной жизни общества духовные феномены субъективного происхождения.

Историософия как деонтологическая концепция истории, по Карееву, предполагает органическое включение в свое предметное поле антропологического принципа постижения истории, ибо только человеческие существа способны создавать себе идеалы и стремиться к их осуществлению. «Историософия, — отмечал Кареев, — естественно становится на антропологическую точку зрения, ибо и на самом деле человек — центр мира истории, через которого и для которого происходит все совершающееся в истории»¹.

Важнейшей проблемой историософии Кареев считал понимание исторического прогресса. Историософия, по его мнению, должна отвечать на вопрос: как прилагать идею прогресса к рассмотрению действительной истории. Данный вопрос, по словам Кареева, составляет «душу» новой историософии².

Прогресс трактуется Кареевым как мера для оценки хода истории с точки зрения идеалов будущего: «Основной вопрос: куда идет человечество с самого начала исторической жизни — переводится при этом на другой: осуществляет ли история наш идеал?». Наши требования к будущему — вот что, по Карееву, выступает критерием историософского отбора прогрессивного исторического материала: «важны именно явления, которые способствуют осуществлению того, что составляет наш идеал. При этом историософ не ограничивается изучением общей судьбы исторического процесса, а показывает, какую цену он покупался. И какие плоды успел уже дать для труждающихся и обремененных исторической жизнью»³.

Историософ, занимающийся проблемой исторического прогресса с позиций деонтологии и антропоцентризма, считал Кареев, не должен быть ни оптимистом вроде Гегеля, ни пессимистом вроде Шопенгауэра, а тем и другим понемножку: «если факт прогресса радует его сердце, то исследование того, какой ценой покупался прогресс и как мало до сих пор человек воспользовался его плодами, — значительно должно понизить его тон. История не яркий летний день, но и не пасмурные осенние сумерки, не торжествен-

¹ Кареев Н.И. *Философия, история и теория прогресса* // Очерк русской философии истории: Антология. М., 1996. С.228.

² Там же. С.229.

³ Кареев Н.И. *Основные вопросы философии истории. Критика историософических идей и опыт научной теории исторического прогресса* // Гобозов И.А. *Введение в философию истории*. М., 1993. С.266.

ный марш победителей, но и не надгробное рыдание зауспокойной панихиды: историк должен по возможности с объективной точностью воспроизвести ее светлые и мрачные стороны, мужественную энергию и бесконечную тоску ее звуков, ибо такова вся жизнь человечества»¹.

Кареев предлагает собственную интерпретацию соотношения предметов историософии, философии истории и историки (исторической эпистемологии). Философия истории, по его мнению, занимается поиском смыслов исторических явлений, судом над ними. Другое ее наименование — философская феноменология. Философия истории, по Карееву, включает историологию — учение о законах исторического процесса — и историку — учение о методах исторического исследования. По отношению к обеим отраслям философии истории историософия выступает в роли определенной метаконцепции, целостного мировидения, поскольку в деонтологическом и антропологическом подходах к историческому процессу осуществляется, согласно Карееву, синтез научно-объективного рассмотрения исторического процесса (метод номологических наук) и ценностного подхода (метод идиографических наук). «Другими словами, — пишет он, — историософия есть разрешение таких вопросов историки, философии и номологических наук, без которых немислимо самое занятие философией истории. Особенно в наше время чувствуется необходимость в подобной дисциплине, когда история колеблется между самым грубым эмпиризмом и самыми произвольными субъективными толкованиями, когда в философских воззрениях господствует полнейшая анархия, а в истории — несистематическое философствование...»²

Если суммировать основные выводы Кареева относительно содержания историософии как метаконцепции или парадигмального ядра философии истории, то предмет историософии может быть представлен в виде совокупности следующих составных частей:

- историческая номология (учение о закономерностях социально-исторического развития);
- деонтология (учение об общественных идеалах);
- антропологический подход к осмыслению исторических процессов и явлений;
- применение методов социологии и психологии для конструирования имманентного хода исторического процесса;

¹ Кареев Н.И. Основные вопросы философии истории. С.269.

² Там же. С.263.

– использование формулы прогресса как методологического инструмента оценки исторических явлений и процессов с позиций идеалов будущего, как «мерки», в соответствии с которой выявляются смыслы исторического бытия.

Кареевская трактовка предмета историсофии не получила дальнейшего развития в российской философии истории начала XX в. Иная судьба ожидала ту версию историсофии, которую предложили Бердяев и Зеньковский.

Для Бердяева историсофия — это особая мыслительная традиция, особый подход к осмыслению истории, связанный с постановкой определенных вопросов. Для русских философов такими вопросами являются следующие: «...Что замыслил Творец о России, что есть Россия и какова ее судьба... Может ли Россия пойти своим особым путем, не повторяя всех этапов европейской истории?» Весь XIX и XX вв., по словам Бердяева, протекали в России в спорах о том, каковы ее исторические пути, могут ли они быть просто воспроизведением путей Западной Европы. Именно в этом направлении работала историсофическая русская мысль¹.

Место России в мире, ее самобытность и историческая судьба — вот суть историсофской проблематики, с которой, как утверждает Бердяев, началось пробуждение оригинальной русской философии. Первый этап в разработке данной историсофской тематики Бердяев связывает со спором славянофилов и западников, второй — с творчеством Н.Я. Данилевского. В книге Данилевского «Россия и Европа» историсофия пополняется естественно-исторической монадологией, но в ущерб славянофильскому универсалистскому подходу. «Н. Данилевский, — писал Бердяев, — естественник, реалист и эмпирик. Он обосновывает свои идеи о России натуралистически. У него исчезает универсализм славянофилов. Он делит человечество на замкнутые культурно-исторические типы, человечество не имеет у него единой судьбы. Речь идет не столько о миссии России в мире, сколько об образовании из России особенного культурно-исторического типа. Нет общечеловеческой цивилизации, нет общечеловеческой истории. Возможен только более богатый культурно-исторический тип, совмещающий в себе больше черт, а таким Данилевский признает тип славяно-русский»².

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С.71.

² Там же. С.99.

Важнейшим методологическим достижением историософии Данилевского Бердяев считал полицентризм в понимании культурно-исторического развития человечества, а основным недостатком — непризнание целостности и единства мировой истории: «Данилевский совершенно прав, когда он говорит, что так называемая европейская культура не есть единственная возможная культура, что возможны другие типы культуры. Но он неверно понимает отношение родового и видового... Универсально-общечеловеческое находится в индивидуально-национальном, которое делается значительным именно своим оригинальным достижением этого универсально-общечеловеческого»¹.

Кульминационным моментом в развитии историософии Бердяев считал творчество В.С. Соловьева и прежде всего — его учение о всеединстве и богочеловечестве. «Как у русского философа, тема историософическая была для Вл. Соловьева центральной, вся его философия, в известном смысле, есть философия истории; учение о путях человечества к богочеловечеству, к всеединству, к Царству Божьему. Его теократия есть историософическое построение», — отмечал Бердяев². Особенностью историософии Соловьева Бердяев считал включение в схему мировой истории образа Софии как мировой души, а также эсхатологизм пессимистического толка.

Эсхатологическим пессимизмом, отмечал Бердяев, пронизана также и вся историософская схема К.Н. Леонтьева. Апокалиптические мотивы историософии Леонтьева оказались пророческими для России, поскольку сбылись, как считает Бердяев, в период революционных потрясений, постигших Россию в начале XX в.³

Историософской тематикой, по мнению Бердяева, пронизана вся идеология русских народников, социалистов и марксистов. Объяснялось это тем, что вся русская революционная интеллигенция была постоянно озабочена судьбой России и русского народа, ее переполняла мессианская вера в особое, всемирно-освободительное предназначение России: «Мессианская идея марксизма, связанная с миссией пролетариата, соединялась и отождествлялась с русской мессианской идеей. В русской коммунистической революции господствовал не эмпирический пролетариат, а идея пролетариата, миф о пролетариате. Но коммунистическая революция,

¹ Бердяев Н.А. Указ. соч. С.100.

² Там же. С.195.

³ См.: Там же. С.225.

которая и была настоящей революцией, была мессианизмом универсальным, она хотела принести всему миру благо и освобождение от угнетения»¹. Правда, в итоге мессионизм революционеров обернулся новым угнетением народа, но это, по словам Бердяева, было обусловлено изначальной ложностью коммунистической идеологии, установки которой «приводят к процессу дегуманизации, к отрицанию ценности всякого человека, к сужению человеческого сознания...»².

Свое собственное философско-историческое творчество Бердяев рассматривал в контексте российской историсофской традиции и не возражал против звания историсофа. В своем итоговом труде под названием «Самосознание» он писал: «Я всегда имел особый интерес к проблемам философии истории. Меня даже часто называли историсофом. И этим я в традиции русской мысли, которая всегда была историсофической»³.

Как историсоф Бердяев внес значительный вклад в разработку ключевых историсофских проблем. Его историсофия принципиально антропологична и эсхатологична. Центральное место в ней занимает вопрос о трагической диалектике свободного человеческого духа. Постоянной темой историсофских размышлений Бердяева была тема судьбы России. С нею связана разработка учения о русской идее как продолжение историсофских поисков славянофилов и Вл. Соловьева, о дуализме души русского народа, о катастрофических расколах в русской истории, об истоках и смысле русской революции, о российских корнях большевизма и путях его преодоления. Работы Бердяева, такие как «Душа России», «Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности», «Смысл истории: Опыт философии человеческой судьбы», «Философия неравенства: Письма к недругам по социальной философии», «Новое Средневековье: Размышление о судьбе России и Европы», «Судьба человека в современном мире: К пониманию нашей эпохи», «Истоки и смысл русского коммунизма», «Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX и нач. XX в.» и др., представляют собой подлинную энциклопедию историсофской проблематики, разрабатываемой русской философско-исторической мыслью в XIX и первой половине XX в.

¹ Бердяев Н.А. Русская идея... С.263–264.

² Там же. С.264–265.

³ Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М., 1990. С.286.

Вслед за Бердяевым к термину «историософия» как к маркеру своеобразия русской философской мысли прибегал Зеньковский. Во введении к своей работе «История русской философии» он отмечал: «Русская мысль сплошь историософична, она постоянно обращена к вопросам о «смысле» истории, конце истории и т.п. Эсхатологические концепции XVI в. перекликаются с утопиями XIX в., с историософическими размышлениями самых различных мыслителей. Это исключительное, можно сказать, чрезмерное внимание к философии истории, конечно, не случайно и, очевидно, коренится в тех духовных установках, которые исходят от русского прошлого, от общенациональных особенностей «русской души»¹.

Историософичность русской философии Зеньковский объяснял особым увлечением русских мыслителей поиском идеала целостности как в теории, так и в общественной жизни. Целостнообразующим началом в философских и социальных теориях выступал человек как носитель определенных ценностей, как субъективный фактор исторического творчески-преобразовательного процесса. В целостном и антропологическом подходе к проблемам соединения философии и социально-исторической практики, по мнению Зеньковского, состоит своеобразие русской философии как историософского образа мысли. «Русские философы, — отмечал он, — за редкими исключениями ищут именно целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений человеческого духа. Именно в историческом бытии — более, чем при изучении природы или в чистых понятиях отвлеченной мысли, — лозунг «целостности» неустраним и нужен. Антропоцентричность русской философии постоянно устремляет ее к раскрытию данной и заданной нам целостности»².

По Бердяеву и Зеньковскому, историософия выступает таким видом философской рефлексии над историей, для которого характерно заострение внимания на проблемах соотношения общеуниверсального и индивидуально-национального в истории, на вопросах своеобразия национально-исторической судьбы (страны, народа), на поисках смысла в истории, на конструировании целостной модели исторического процесса, на построении эсхатологических образов будущего. При этом раскрывается озабоченность русской

¹ Зеньковский В.В. История русской философии // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С.385.

² Там же. С.386.

историсофии историческими судьбами России, ее историческим предназначением, характером взаимоотношений с Западом и Востоком как цивилизационно-культурными ориентирами. Особо подчеркивается антропоцентрический характер русской историсофии, ее духовно-религиозная содержательность и пафосность.

Предложенная Бердяевым и Зеньковским трактовка историсофии оказалась весьма популярной у современных российских философов, продолживших традицию обращения к вышеобозначенной тематике и делающих центральным предметом своего исследования вопросы цивилизационной идентификации России, ее будущей исторической судьбы. Особенно большое внимание стало уделяться парадигмальным основам русской историсофии. В числе ведущих парадигм, ставших предметом специального анализа, — «русская идея» и оппозиция «Россия – Запад»¹. Значительно был пополнен также список отечественных историсоффов. В особое течение была выделена историсофия евразийства², представленная работами Л.П. Карсавина, Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого и других мыслителей данного направления. С историсофскими построениями евразийцев связывается наступление нового этапа в разработке историсофской проблематики в целом и таких конкретных проблем, как отношение России с Западом и Востоком, своеобразии российского исторического пути (концепция «Третьего пути»), посткоммунистическое и геополитическое будущее России. Особое внимание в со-

¹ См.: Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. 1992. № 1; Карсав Л.В. Русская идея (символика и смысл) // Вопросы философии. 1992. № 8; Русская идея. М., 1992; Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994; Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Парадигма русской философии истории // Очерк русской философии истории. Антология. М., 1996; Копалов В.И. Русская философия истории как современная проблема // Русская национальная идея: духовное наследие и современность. Екатеринбург, 1997 и др.

² См.: Люкс Л. Россия между Западом и Востоком. М., 1993; Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. М., 1993; Мир России – Евразия: Антология. М., 1995; Русакова О.Ф. Большевизм в зеркале евразийской историсофии // Судьба России: Исторический опыт XX столетия: Доклады Третьей Всероссийской конференции (Екатеринбург. 22–23 мая 1998 г.). Екатеринбург, 1998; Пащенко В.Я. Идеология евразийства. М., 2000 и др.

временных исследованиях евразийства уделяется парадигме «Евразия», обозначающей месторазвитие российской цивилизации и особый тип культурно-исторического синтеза. Термин «Евразия» становится крайне популярным не только в философских, но и широких общественных кругах. Он часто применяется для обозначения новой модели социального общежития и мироустройства.

В работах, посвященных основным составляющим евразийской историософской концепции России и мира, подчеркнута выделяются следующие ключевые идеи:

- утверждение особых путей развития России как Евразии;
- идея идеократии как новой государственности евразийского типа;
- идея симфонической личности как модели целостного мира в разнообразии взаимосвязанных культур;
- идея утраты европейской цивилизацией лидирующих позиций в мире и наступления эпохи перехода формационной инициативы к евразийской культуре и к России как Центру евразийской цивилизации¹.

Историософия евразийства вносила много нового в парадигмально-концептуальный арсенал русской историософской традиции, вызвала многочисленные дискуссии в отечественной и зарубежной печати. Столь большой интерес к евразийским историософским конструктам был в значительной степени обусловлен общей социально-практической направленностью евразийской доктрины, тесной связью между ее историософскими построениями и идейно-политическими установками. Евразийская историософия вобрала в себя чрезвычайно привлекательную для русской интеллигенции мировоззренческую установку на превращение передовой теории в политическую практику. В определенном смысле евразийская историософия предлагала серьезную альтернативу марксистской коммунистической доктрины, которая была скомпрометирована социальной практикой большевизма. Она также обладала привлекательностью оптимистической эсхатологии и естественнонаучной аргументиро-

¹ См.: Философия истории : Учеб. пособие / Под ред. проф. А.С. Панарина. М., 1999. С.324–327; *Омельченко Н.А.* В поисках России: общественно-политическая мысль русского зарубежья о революции 1917 г., большевизме и будущих судьбах российской государственности: (Историко-политический анализ). СПб., 1996. С.139–174; *Дугин А.* Послесловие. Евразийский триумф // *Савицкий П.Н.* Континент Евразия. М., 1997 и др.

ванностью (особенности континента «Евразия» выводились на основании географических, этнологических, экономических, культурологических и др. исследований), что и привело к широкому употреблению формулы «евразийский соблазн».

Росту популярности евразийской историсофии в российской общественной среде способствовала научно-теоретическая деятельность Л.Н. Гумилева, чья концепция этногенеза во многом базировалась на парадигмах евразийской историсофии. Себя же Гумилев не без гордости называл «последним евразийцем»¹.

Гумилев обогатил историсофский дискурс понятием пассионарности. По Гумилеву, пассионарные толчки определяют исторические ритмы Евразии, доминацию тех или иных сил в разные периоды истории, формирование новой геополитической и суперэтнической общности — Евразии. Общеметодологическим принципом евразийской историсофии, подчеркивал Гумилев, выступает этнокультурный полицентризм. «...Общечеловеческая культура, одинаковая для всех народов, невозможна, поскольку все этносы имеют разный вмещающий ландшафт и различное прошлое, формирующее настоящее как во времени, так и в пространстве. Культура каждого этноса своеобразна, и именно эта мозаичность человечества как вида придает ему пластичность, благодаря которой вид *Homo sapiens* выжил на планете Земля»².

На основе концепции пассионарности и этногенеза Гумилев разработал собственную версию исторического процесса, судьбы и места России в полифонии других культурных миров.

В его этноцентрированной историсофии были выделены две основные исторические закономерности, две культурно-политические доминанты: мимесис (стремление к подражанию соседям) и стремление к оригинальности на основе приспособления к вмещающему ландшафту — евтурофилии (любви к Родине). Последняя обусловлена общностью исторической судьбы как объединительного принципа различных этносов в единый суперэтнос. В ходе образования суперэтносов формируется еще одна закономерность, препятствующая возникновению гиперэтноса, т.е. слиянию европейского, евразийского и других суперэтносов в единую этнокультурную систему с единой шкалой ценностей. «...До тех пор,

¹ См.: Заметки последнего евразийца (Предисловие Л.Н. Гумилева к сочинениям Н.С. Трубецкого) // *Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: Эпохи и цивилизации.* М., 1993. С.33.

² *Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: Эпохи и цивилизации.* С.39.

пока сохраняются разности уровней пассионарного напряжения в уже имеющихся суперэтнотах, пока существуют различные ландшафты Земли, требующие специфического приспособления в каждом отдельном случае, — такое слияние мало вероятно и торжество общечеловеческих ценностей, к счастью, будет лишь очередной утопией. Но даже если представить себе гипотетическое слияние человечества в один гиперэтнос как свершившийся факт, то и тогда восторжествуют отнюдь не «общечеловеческие ценности», а этническая доминанта какого-то конкретного суперэтнота»¹.

Благодаря евразийцам и Гумилеву произошло существенное обогащение предмета и методологии историософии. В круг историософской проблематики были включены вопросы геополитики, этногенеза, системного подхода к изучению культурно-исторических миров, учение о равновесных системах и пассионарных источниках исторической динамики. Можно утверждать, что с евразийства начался качественно новый этап в становлении историософии как особого вида гуманитарного творчества. Традиционные для русской историософии темы исторической судьбы России, ее места в мировом историческом процессе получили новую интерпретацию посредством выработки новых базовых категорий, парадигм, способов освоения достижений различных наук. Многие положения евразийской историософии послужили исходными моментами для конструирования оригинальных моделей исторического процесса — биоэнергетических, ноосферных, геополитических и др. На основе евразийской историософии стали выстраиваться новые версии посткоммунистического будущего России, получившие название неоевразийства².

Одновременно с концептуально-методологическим обогащением историософии в общественной мысли России шла работа над осмыслением предметного размежевания историософии с другими областями философско-исторического знания. При этом для обоснования специфики историософского подхода к осмыслению исторического процесса приводились примеры из истории российской философско-исторической мысли, в которой существовали такие философские размышления об истории, которые не укладывались в

¹ Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: Эпохи и цивилизации. С.181–182.

² См.: Пастухов В.Б. Будущее России вырастает из прошлого. Посткоммунизм как логическая фаза развития евразийской цивилизации // ПОЛИС. 1992. № 5–6; Евразийский взгляд. Основные принципы доктринальной евразийской платформы. М., 2002 и др.

традицию, о которой писали Бердяев, Зеньковский и их последователи. Так, например, в работе А.В. Малинова «Философия истории в России» выделяются две линии в русской философско-исторической мысли или два способа понимания истории — историософский и теоретико-методологический. Основные отличия данных подходов к истории автор видит в следующем: «Историософский подход хронологически является более ранним. Он сформировался в русском средневековье под влиянием христианской концепции мировой истории. Поэтому в качестве основной его черты можно назвать признание религии (прежде всего христианства) главной движущей силой исторического процесса. К другим его отличительным чертам принадлежит деление народов на исторические и неисторические, допущение целесообразности и определенной направленности самого исторического процесса и, соответственно, возможность его завершения (эсхатология), критика понятия «исторический факт». Исторической фактичности историософский подход противопоставляет событийность исторического процесса, наличия в нем смысла. Вопрос о цели и смысле истории — один из признаков историософии. Смысл реализован в истории, он может быть известен (историк, по мнению, например, П.Я. Чаадаева, должен быть пророком) или исчерпан (отсюда возможность эсхатологической перспективы). История с историософской точки зрения рассматривается как телеологическая структура, а субъекты исторического процесса понимаются по аналогии с живыми организмами. История, согласно историософской установке, развивается закономерно, но эта закономерность часто принимает вид провиденциализма. Ход истории однозначно предрешен, ее смысл и цель заранее определены. Но эта определенность задается извне, история монологична... Историософский взгляд выносит смысл за пределы исторических событий, однако эта «глубина» истории не обязательно должна быть иррациональной и алогичной»¹.

Теоретико-методологический подход предполагает иное понимание истории. Согласно ему «история представляет собой единый процесс, ход истории универсален для всех народов. Однако история как процесс отделяется от истории как формы знания. Исторический процесс осознается как совокупность фактов, значение которых устанавливается уже историей как научной дисциплиной. Значение факту приписывается и зависит от позиции интерпретации... Отсюда вариативность и фальсифицируемость истории, ее

¹ Малинов А.В. Философия истории в России. С.7–8.

зависимость от позиции субъекта. Субъективный момент, придающий значение исторической фактичности, проявляется и на уровне исторического процесса как действующая в истории личность, обладающая разумом и волей и осознанно выбирающая свои действия, и на уровне формирования знания, где он воспринимается как деятельность ученого-историка». Центральными проблемами для данного подхода выступают вопросы субъективной составляющей истории, детерминации исторического процесса, исторической причинности, закономерности, бытования истории в качестве формы знания, «а также историческая критика и интерпретация. Поэтому в рамках такого понимания истории разрабатываются преимущественно вопросы теории, методологии и эпистемологии истории»¹.

К историософской линии в российской философии истории Малинов относит философию истории П.Я. Чаадаева, славянофилов, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, Л.П. Карсавина, а также культурфилософию истории Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева. Теоретико-методологическое направление, по его мнению, представлено в философско-исторических концепциях русских просветителей (В.Н. Татищев, И.Н. Болтин, М.М. Щербатов, С.Е. Десницкий, Г.Н. Теплов, Н.М. Карамзин), либеральных историков, правоведов и публицистов (Н.А. Полевой, Т.Н. Грановский, П.Н. Кудрявцев, К.Д. Кавелин), а также — в философии истории Н.А. Кареева и А.С. Лаппо-Данилевского.

Нетрудно заметить, что предложенная Малиновым схема дифференциации историософского и теоретико-методологического направлений в рамках философии истории опирается на концепцию Бердяева-Зеньковского о существовании особой традиции осмысления истории в русской философии, обозначаемой термином «историософия». Данной традиции, как справедливо замечает Малинов, в определенной мере противостоит другая традиция — сциентистская по своему духу, ориентированная на новейшие достижения исторической науки.

Через историческую науку теоретико-методологическая линия выходит на онтологическую и эпистемологическую проблематику исторического и философско-исторического исследований.

Историософский же подход, по Малинову, развивается в русле религиозных, политических, нравственных, эстетических представлений об историческом процессе.

¹ Малинов А.В. Философия истории в России. С.8–9.

Помимо историософского и теоретико-методологического направлений в российской философии истории Малинов считает возможным особо выделить еще одно, третье направление, сосредоточенное на изучении человечества в целом и называемое всеобщей историей. «Всеобщая история, — отмечает он, — обращается к новому субъекту исторического процесса — человечеству, — требующему за невозможностью эмпирического определения теоретического и философского обоснования. Всеобщая история, таким образом, становится одним из видов философии истории»¹.

В современной литературе в последние годы нередко термин «историсофия» употребляется как синоним философии истории без какого-либо разграничения их предметных областей. Такой подход встречается в работах Л.И. Новиковой, И.Н. Сиземской, А.С. Панарина, И.А. Василенко, В.И. Копалова, В.Э. Лебедева, К.М. Кантора и др. При этом за основу берутся различные версии историософии и философии истории. Новикова, Сиземская и Копалов отталкиваются от схемы Бердяева-Зеньковского, а Панарин и Василенко — от схемы Риккерта, которая, как известно, стремилась к поглощению историософии историко-эпистемологической проблематикой. В этой связи обращение ряда авторов к риккертовской трактовке философии истории в целях обоснования определенной структуры предмета историософии и отождествления в итоге всей философии истории как области гуманитарного творчества с историософией выглядит весьма парадоксально. Тем не менее именно риккертовская модель философии истории стала отправной точкой разворачивания современной программы историософских стратегий и анализа различных концепций исторического процесса в работах указанных нами авторов. Ведущая роль в разработке с отмеченных позиций проблемы предмета историософии принадлежит Панарину. Рассмотрим подробнее его трактовку историософии.

Взяв за основу трехсоставную дисциплинарную схему философии истории Риккерта, Панарин выделяет три основные стратегии историософского знания: 1) обобщение исторического процесса, сведение отдельных «историй» в единую всемирную историю; 2) отыскание смысла истории; 3) разработка методологии исторического познания².

На базе названных стратегий Панарин формулирует собственное определение историософии как философии истории: «Фи-

¹ Малинов А.В. Философия истории в России. С.11.

² См.: Введение // Философия истории: Учеб. пособие. С.15.

лософия истории отвечает на вопрос об объективных закономерностях и духовно-нравственном смысле исторического процесса, о путях реализации человеческих сущностных сил в истории, о возможностях обретения общечеловеческого единства»¹.

Большое внимание в учебнике по философии истории, редактируемом Панариным, уделяется рассмотрению современных методологических проблем историософского знания, среди которых следующие: переход к нелинейному моделированию исторических процессов и вероятностному проектированию будущего; разработка сценариев эффективного и ответственного влияния человека на ход мировой истории; разработка учения о формационной стратегической инициативе, «которая бы указала и перспективу восставления общечеловеческого единства, и перспективу нового качественного сдвига» (имеется в виду задача установления нового мирового порядка с новыми геополитическими центрами); формулировка новой парадигмы исторического видения мира с акцентом не на внешние гарантии поступательного исторического развития (научно-технический и экономический прогресс), «а на внутренние гарантии духовно-этического плана».

Общий вывод автора относительно главных вопросов и задач историософии/философии истории таков: «Современная философия истории — это не столько учение о безличных механизмах мировой эволюции (прогресса), сколько набор программ или максимумов, выполняющих нормативную роль. Они отличаются от прежних непреложных закономерностей тем, что их можно физически нарушать. Но чем больше таких нарушений, тем трагичнее и затратнее становится мировая история и выше вероятность коллективного срыва в бездну...»².

Согласно Панарину, тематический фокус современной историософии перемещается в сторону изучения социально-проективной деятельности, исторических инициатив, рисков и исторической ответственности. Такая трактовка предмета историософии полемически противопоставляется распространенному в западной философии истории объективистскому подходу к историческому процессу, абстрагирующемуся от духовно-нравственных принципов его осмысления. «Давно уже на Западе ощущается декадентская склонность передоверить историческую ответственность безликим механизмам технико-экономического прогресса, сняв ее с

¹ См.: Введение // Философия истории. С. 8.

² Там же. С. 22.

человека как «слабого звена». По-видимому, именно проигравшим технико-экономическое соревнование с Западом предстоит вернуть человеку статус главного звена, а духовным факторам — главного источника продуктивных исторических новаций»¹.

Не углубляясь в идеологическую подоплеку вышеобозначенной позиции Панарина, выделим предложенные им главные проблемно-тематические составляющие предмета историософии. Таковыми являются: проблемы, связанные с изучением объективных механизмов исторического развития; вопросы реализации в истории креативной сущности человека; процесса и духовно-социальных практик, инициатив, определяющих выбор того или иного пути проблемы нравственной ответственности и гуманитарной цены за осуществленные исторические преобразования; разработка сценариев и прогнозов будущего исторического развития.

Другая версия предметного содержания историософии предлагается Лебедевым в работе «Философия истории и метаистории». Автор следующим образом определяет круг основных историософских вопросов: это вопросы «об онтологическом статусе истории («что» истории), о механизмах ее функционирования («как» истории), о ее направлении («куда» истории), о ее единстве и множественности («сколько» истории), о ее пространственно-временной определенности («где» и «когда» истории). Все многообразие этих вопросов, звучащих в контексте философской рефлексии относительно исторического процесса, сходится как в фокусе в постановке проблемы о смысле и цели истории»².

Парадигмальная основа историософии («историософема»), согласно Лебедеву, претерпевала определенные изменения в зависимости от мировоззренческой доминанты той или иной исторической эпохи. В античности господствовала историософема социально-исторической цикличности, в средневековье торжествовала историософема провиденциализма, в Новое время — историософема общественного прогресса, «в эпоху постмодерна доминантой общественного сознания служит постклассическая наука, признающая сосуществование рациональных и иррациональных форм духовного опыта, в результате чего сложился историософский алгоритм диверсивности, основанный на корреляции константных, традиционных схем (циклизм, провиденциализм,

¹ См.: Введение // Философия истории: Учеб. пособие. С.18.

² Лебедев В.Э. Философия истории и метаистории. Екатеринбург, 1997. С.5.

прогресс) с нетрадиционными (психоаналитическими, структуралистскими, антропологическими) схемами осмысления социально-исторической реальности»¹.

Таким образом, Лебедев фокусирует внимание на существовании различных исторических типов историософии, способов философского осмысления исторического бытия. Возникновение современного, постмодернистского историософского дискурса он связывает с интеллектуальным восстанием против рационально-прогрессистских общеисторических теорий Нового времени с их ориентацией на целостное, гомогенное видение мира. «Ориентация на целостное, завершенное видение мира (глобальные объяснительные схемы), — отмечает Лебедев, — приводила к потере человека как индивида и личности. Смысл всемирной истории оказывался не для него и не о нем»². Возвращению человека в историю общественная мысль обязана историософским идеям феноменологической философии Э. Гуссерля, «философии жизни» Ф. Ницше и В. Дильтея, экзистенциализму К. Ясперса и М. Хайдеггера, философской герменевтике Х.Г. Гадамера. Согласно новой историософской парадигме человек, включенный в поток событий истории, не может постичь ее объективно-смысловое содержание. Вместо глобального смысла истории признавался плюрализм ее смысловых интерпретаций³.

В недавно опубликованной книге К.М. Кантора «Двойная спираль истории: Историософия проективизма» историософия рассматривается как учение об онтологических основаниях духовно-преобразовательных проектов социокультурного развития человечества. По Кантору, предметное поле историософии включает проблемы исторического разворачивания объективного Духа и его субъективные выражения в глобальной проективной деятельности людей. «Предмет историософа, — поясняет Кантор, — единая история всех стран, народов и государств, всех эпох — в духовной сфере. Субстанциональное в этом предмете — Абсолютный Дух, сущностью которого является свобода». Историософ в отличие от историка-профессионала, занимающегося реконструкцией исторических событий сообразно собственным представлениям или субъективному духу, имеет дело с объективным духом истории. Историки могут обойтись без философии истории и пре-

¹ *Лебедев В.Э.* Философия истории и метаистории. С.5–6.

² Там же. С.141.

³ См.: Там же. С.142–143.

зирать историософов за поверхностные знания «фактологии». Выяснение вопросов о том, что есть сама история, в чем ее смысл, каковы ее начало и ее цель, — это, отмечает Кантор, и есть компетенция историософов¹.

Современные постмодернистские философско-исторические теории Кантор рассматривает как уничтожение основного предметного ядра историософии, т.е. концепта объективного Абсолютного Духа, позволяющего представить всю историю человечества в виде единого целостного процесса — процесса обретения свободы.

Постмодернисты, по словам Кантора, филологизировали историософию, превратив парадигматику истории в парадигматику литературных жанров. После Гегеля только основоположники историософского коммунизма осуществили прорыв к идее универсально-исторического развития. Материалистическое понимание истории — не альтернатива историософской традиции духовно-субстанционального рассмотрения исторического процесса, «не отступление от монотеизма, но напротив, прорыв в ту обширнейшую область духовного творчества человека, куда вульгарные идеалисты не допускали идеального»². Историософия в канторовском понимании изучает историко-парадигмальную практику, т.е. историко-преобразовательную деятельность людей как интериоризованного в духовную жизнь субъектов истории объективного духа свободы. Данный подход является, по существу, определенным синтезом гегелевской классической философии истории и русской традиции историософствования, о которой говорили Бердяев, Зеньковский и их последователи.

Новым моментом в трактовке историософии Кантором является введение в ее категориальный аппарат понятия «парадигмальный проект Истории», обозначающего духовную основу глобальной историко-преобразовательной деятельности, и понятия «социокультурный паттерн», обозначающего устойчивость и обособленность различных социокультурных систем, характеризующих культуры племен, этносов, наций, народов, союзов народов, взаимодействующих в глобальных агломерациях. Без вмешательства инновационной историко-парадигмальной практики социокультурные паттерны могли бы остановиться в своем развитии. Без вмешательства Парадигмы Истории невозможен

¹ См.: *Кантор К.М. Двойная спираль истории: Историософия проективизма. Т.1: Общие проблемы.* М., 2002. С.15–16.

² Там же С.17.

был бы и материально-технический прогресс, и любое проявление стремления к личной духовно-творческой свободе. Общий же вывод относительно содержания новой историософии XXI в., идею которой Кантор развивает в своей работе, сводится к следующей мысли: в историософии XIX в. господствующей была парадигма единого пути движения всех народов к Цели Истории; в историософии XX в. доминировала парадигма отсутствия единого исторического пути у различных народов, поскольку у каждого культурно-исторического типа своя особая судьба; в XXI в. ведущей окажется синтетическая историософская парадигма, рассматривающая мир как единую социокультурную историческую систему, в которой каждый культурно-исторический тип будет выполнять свою особую функцию в общем движении к финалу Истории. Отметим, что данный вывод, в общем-то, не нов для российской историософской мысли. В нем явно просматривается идея симфонической личности как метафоры будущего мироустройства, предложенная евразийцами, в частности Карсавиным.

Мы рассмотрели пока только те версии предмета историософии, в которых присутствует сам термин «историософия». На самом деле представлений о предмете историософии великое множество, учитывая, что многие авторы не видят разницы между историософией и философией истории. Мы же присоединяемся к тем, кто считает историософию особой областью философско-исторического знания и творчества. Представители данной позиции обычно различают внутри философии истории две исследовательские сферы: 1) сфера эпистемологических изысканий, связанная с теоретической рефлексией относительно логики и методологии концептуального осмысления истории; 2) сфера исторической онтологии, сконцентрированная на вопросах объективного хода и развития исторического процесса, его теоретического моделирования.

Данное разграничение двух сфер в предметной области философии истории мы встречаем у таких исследователей, как А.И. Ракитов, Ю.А. Кимелев, Ю.В. Перов¹. В их понимании историософия (другие ее названия — «субстанциональная философия истории», «метафизика истории») включает в свое предметное поле особый круг проблем, связанных с анализом объективного исторического процес-

¹ См. более подробно об их позиции в нашей книге: *Русакова О.Ф.* Философия и методология истории в XX веке: школы, проблемы, идеи. Екатеринбург, 2000. С.21–29.

са. Вот как описывает диспозицию двух различных областей философии истории Кимелев: «Первая осуществляет философскую тематизацию, философское исследование и осмысление исторического процесса как определенной бытийной сферы, объективной данности, как одного из важнейших, если не важнейшего, контекста существования человека. Такую философию истории, наиболее ярко и полно воплощенную в классических образцах, имевшую явное преобладание в истории существования этой философской дисциплины, принято называть материальной, или субстанциональной философией истории. Это название призвано отделить первую разновидность философии истории от второй, связанной с рефлексией относительно природы исторического познания, особенно теоретических способов постижения истории, и соответственно обозначаемой как формальная или рефлексивная»¹.

Историософия или субстанциональная философия истории, считают сторонники данного подхода, стремится к решению следующих философско-теоретических задач: концептуализация первоисточков и фундаментальных структур исторической жизни, процессуальное членение исторической жизни на эпохи, этапы и стадии, выявление общих «фигур» протекания истории (линейные, циклические, спиралевидные конфигурации), рассмотрение истории с позиций ее смыслового и телеологического содержания, замыслов и промыслов, судьбы и конструктивных возможностей человека, реализации его сущностных сил. В предмет историософии входят также вопросы о соотношении общечеловеческой истории и истории локальных миров или культурно-исторических типов, о глобальном миропорядке.

Суть проблемного ядра историософии наиболее лаконично, на наш взгляд, сформулировал Ракитов: предметом историософского знания являются закономерности, тенденции, общие схемы и структуры исторической реальности². Суть объекта историософии — исторической реальности как бытия и процесса — наиболее четко раскрыл Перов: историческое бытие — не контейнер для «наполнения» его историческими событиями, а определенный способ существования в истории, который реализуется в исто-

¹ Кимелев Ю.А. Философия истории: Системно-исторический очерк // Философия истории: Антология: Пособие для студентов гуманитарных вузов. М., 1994. С.5.

² См.: Ракитов А.И. Историческое познание: Системно-гносеологический подход. М., 1982. С.145.

рическом процессе как самовоспроизводстве общественной жизни в ее вещных и личных компонентах.

Обобщая разнообразные толкования историософии, мы в итоге приходим к выводу, что существует определенный круг вопросов, который образует относительно постоянную устойчивую область теоретических интересов историософии. Именно этот круг очерчивает предметное поле историософии. Данное поле в свою очередь можно структурировать, сгруппировав входящие в него вопросы по заданным в них ракурсам осмысления исторического бытия и исторического процесса. Предлагаем следующую структурную композицию предметно-проблемного поля историософии:

1. Проблемы историософствера (субстанционального начала, исходной «матрицы» истории) — что является «запускным механизмом» мирового исторического процесса, источником исторической динамики; каковы движущие силы («пружины») исторического процесса; что определяет исторический путь и историческую судьбу того или иного народа и человечества в целом?

2. Проблемы исторической процессуальности — какова конфигурация исторического процесса, каковы его векторные «фигуры»; как взаимосвязаны упорядоченность и хаотичность в историческом процессе, необходимость и случайность; существует ли логика в истории, каковы ее тренды и закономерности?

3. Проблемы дискретности исторического бытия — каковы единицы субъектной структуры исторического бытия; каковы социокультурные паттерны исторической жизни; как взаимосвязаны между собой локальные исторические миры, каково их место в глобальном мире; каковы темпоральные измерения исторического бытия, каковы критерии стадийности и эпохальности исторического процесса?

4. Проблемы преобразовательной социально-практической деятельности и исторической креативности — каков диапазон исторической свободы и исторического выбора; проблемы исторической ответственности, исторических рисков, ресурсов и цены исторических преобразований; какова роль субъективного фактора в истории?

5. Проблемы вероятностной реконструкции прошлого и сценарного проектирования будущего — вопрос о существовании альтернативных вариантов свершившегося; о сосуществовании в современности прошлого (архаики) и будущего (постмодернити), вопросы о возможных вариантах будущего общественного разви-

тия, степени их реальности и необходимых усилиях для приближения желаемого будущего.

6. Проблемы исторической семиологии — вопрос о существовании объективного смысла в истории; проблемы кросскультурной исторической коммуникации.

Обращение к отмеченным проблемам историсофии каждый раз связано с выбором того или иного способа моделирования исторического процесса, с парадигмальными предпочтениями исследователя. В свою очередь выбор парадигм зависит от характерного для эпохи и для ментальности конкретного автора типа рационального мышления. Принято выделять классический, неклассический и постнеклассический типы рациональности, которые определяют тот или иной способ философствования и построения моделей исторического процесса¹.

На наш взгляд, триадная типология рациональности слишком обща и схематична для характеристики основных групп парадигмальных комплексов, на основе которых выстраиваются современные историсофские модели исторического процесса. Дело в том, что в историсофии XX и начала XXI в. можно встретить такие способы моделирования исторического бытия, которые, вобрав в себя неклассическую и постклассическую парагматику, в конечном итоге как бы совершают обратное движение в направлении классических типов историсофствования, в частности, возвращаясь к гегельянству и марксизму. В этой связи нам представляется целесообразным помимо уже названных трех типов моделирования исторического процесса выделить еще один — четвертый тип историсофствования — неоклассический. Рассмотрим теперь более подробно парадигмальную основу названных типов моделирования исторического процесса.

Классический тип моделирования исторического бытия характеризуется следующими основными чертами: 1) монизм;

¹ Подробная характеристика парадигмальных предпочтений, типичных для классических, неклассических и постнеклассических моделей исторического процесса, дается в работе: Дуки О.Г. «Эпистемологический анализ теорий и концепций исторического процесса с позиций вероятностно-смыслового подхода (на примерах современной российской историографии). Омск, 2001. Триадная типология рациональности применяется также Е.Г. Сергейчиком при анализе философско-исторических концепций (см.: Сергейчик Е.Г. Философия истории. СПб., 2002).

2) логоцентризм; 3) линейно-циклический детерминизм; 4) прогрессизм; 5) телеологизм.

Монистическая картина мира в классических историософских моделях предполагает существование некоего первоначала, двигателя, некой первоосновы исторического развития. Обычно в роли двигателя выступают силы следующего характера: трансцендентные (Абсолютный Дух, Разум, Свобода, Воля и т.п.); космогенные силы (космическая энергия, космический разум, пассионарный толчок и т.п.); социогенные силы (общественное производство, технический рост; социальная борьба или солидарность и т.п.); антропогенные силы (человеческий разум, психика, человеческие потребности и т.п.); культурогенные силы (социальная креативность, традиции и нравы, верования и т.п.).

Монизм в классическом моделировании реализуется через логоцентризм, под которым подразумевается подчинение теоретической схемы какому-то одному базовому принципу. Логоцентризм связан с установлением универсальных законов мирового исторического процесса, с выведением главного, определяющего вектора развития глобального мира. При этом векторность рассматривается как движение из прошлого в настоящее и из настоящего — в будущее с прогрессивным содержательным наполнением. Будущее мыслится как более полная реализация базовых, исходных принципов исторического процесса по сравнению с уровнем их реализации в настоящем и прошлом. Мир истории, таким образом, представляется логически упорядоченным, рационально устроенным и прогрессивно развивающимся. Случайности, вносящие определенную хаотичность и деструктивность в логически стройную картину мира, рассматриваются как досадные исключения из правил, которые не нарушают общего ритма и траектории мирового исторического процесса.

Для неклассических способов моделирования глобального мира характерен отказ от монизма. Образ мира в неклассических моделях плюралистичен, мозаичен. Происходит также отказ от выведения универсальных исторических закономерностей. Сам термин «закономерность» подвергается эпистемологическому сомнению, заменяется понятиями «регулярность» и «каузальность». Акцентируется вероятностный подход. Широко используются термины «тенденция», «альтернатива», «тренд». Основными единицами квантификации исторического бытия выступают монадоподобные образования, называемые цивилизациями или культурно-историческими типами.

Следует заметить, что цивилизационный подход применяется и в классических историософских моделях. Однако его парадигмальный смысл в классических и неклассических моделях различен. В классических схемах цивилизация рассматривается как сумма технологий общественного обустройства, которая прогрессивно возрастает по мере эстафетной передачи общественно-технологических новаций от одного поколения к другому (под технологиями могут подразумеваться и интеллектуально-духовные образования). В неклассических моделях под цивилизацией подразумевается прежде всего локальный культурный мир, предполагающий существование иных равноценных с исторической точки зрения культурных миров, репрезентирующих множественное разнообразие способов обустройства общественной жизни. Классические образцы цивилизации акцентируют внимание на стадийном характере исторического процесса, неклассические же — на поливариантности, альтернативности. Для первых важен момент цивилизационной преемственности, для вторых — цивилизационной дискретности, исторического полиморфизма.

Во второй половине XX в. происходит конвергенция классических и неклассических историософских типов моделирования истории глобального мира. Возникают неоклассические гипотезы о гиперцивилизации или универсальной цивилизации как будущем человечества. Универсалистский подход дополняется плюралистическим, полицивилизационным. Появляются синтетические модели исторического процесса по типу миросистемного подхода И. Валлерстайна, в основе которых — иерархический образ цивилизационной структуры глобального мира, где одни цивилизации выполняют функцию лидеров, носителей универсальных закономерностей исторического развития, а другие — либо стремятся догнать ушедшего вперед лидера, либо «откатываются» на обочину магистрального исторического развития.

В рамках неоклассического моделирования глобального мира появились также новые телеологические версии исторического процесса — концепция «конца истории» Ф. Фукуямы, теория монополярного мира З. Бжезинского и др.

Появление неоклассических историософских моделей глобального мира происходит на фоне дальнейшего развития и распространения неклассических способов моделирования исторического процесса. Важным методологическим событием в неклассическом моделировании стало соединение вероятностного подхода с синергетическим подходом или с теорией хаоса (другое на-

звание — нелинейная динамика). В итоге в современной историософии появилась особая группа социосинергетических моделей истории. Среди их разработчиков необходимо выделить отечественных исследователей в области историософской глобалистики, таких как А.П. Назаретян, В.П. Бранский, С.Г. Гамаюнов, И.В. Бестужев-Лада¹.

Наши рассуждения по поводу основных толкований и типов историософствования, конечно же, не бесспорны. В наши намерения не входило дать полный обзор и подробный анализ разнообразных трактовок предмета историософии и особенностей историософских практик. Нами руководила довольно скромная надежда, что представленный текст будет способствовать лучшему методологическому пониманию особенностей предметной области того, что называют историософией.

¹ См.: *Назаретян А.П.* Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры. Синергетика исторического процесса. М., 1996; *Назаретян А.П.* Синергетика в гуманитарном знании: предварительные итоги // *Общественные науки и современность.* 1997. № 2.; *Бранский В.П.* Социальная синергетика как постмодернистская философия истории // *Общественные науки и современность.* 1999. № 6; *Гамаюнов С.Г.* От истории синергетики к синергетике истории // *Общественные науки и современность.* 1999. № 2; *Бестужев-Лада И.В.* Ретроальтернативистика в философии истории // *Вопросы философии.* 1997. № 8.