

Самылов Олег Валерьевич

ПРИНЦИП ИСТОРИЗМА В ИСТОРИОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ Ф. ГЕЛЬДЕРЛИНА И Ф. ШЛЕГЕЛЯ

Цель статьи - выявить философские и мировоззренческие положения немецкого романтизма, послужившие основой формирования принципа историзма. Анализируются представления видных деятелей немецкого романтизма - Фр. Гельдерлина и Фр. Шлегеля - о проблеме исторического развития и возможности достижения социальной гармонии. Автор статьи показывает, что в историософии немецких романтиков обеспечивается переход от теологического понимания исторического как "теофании Христа" к его интерпретации как "теофании истории", что приводит к постепенному пониманию глубинного единства истории и смысла исторических эпох.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2012/4-1/45.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2012. № 4 (18): в 2-х ч. Ч. I. С. 169-173. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2012/4-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

УДК 1(091)

Цель статьи – выявить философские и мировоззренческие положения немецкого романтизма, послужившие основой формирования принципа историзма. Анализируются представления видных деятелей немецкого романтизма – Фр. Гёльдерлина и Фр. Шлегеля – о проблеме исторического развития и возможности достижения социальной гармонии. Автор статьи показывает, что в историософии немецких романтиков обеспечивается переход от теологического понимания исторического как «теофании Христа» к его интерпретации как «теофании истории», что приводит к постепенному пониманию глубинного единства истории и смысла исторических эпох.

Ключевые слова и фразы: романтизм; история; искусство; теофания; историзм; социальная гармония.

Олег Валерьевич Самылов, к. филос. н., доцент

Кафедра истории и политологии

Санкт-Петербургский государственный университет сервиса и экономики

os@rusk.ru

ПРИНЦИП ИСТОРИЗМА В ИСТОРИСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ Ф. ГЁЛЬДЕРЛИНА И Ф. ШЛЕГЕЛЯ[©]

Впервые термин «историческое», уже своей внешней формой свидетельствующий об отношении разума к сущности истории (поскольку термины «логическое», «прекрасное», «нравственное» и т.д. указывают на некие универсальные стороны соответствующего ряда феноменов, на их повторяющиеся и закономерные характеристики), появляется в немецкой классической философии. И в соответствии с господствовавшей в этой последней спекулятивной традицией мысли развитая форма любого предмета предполагает ее конкретность, то есть различие существенных моментов внутри себя. Л. Фон Ренте-Финк показал, что само понятие «историчность» впервые проявляется у Шлейермахера и Гегеля и далее в истории философии (Дильтей, Йорк, Хайдеггер) приобретает несколько различные семантические коннотации [9]. Поэтому неслучайно в немецком языке возникают два термина – *Historie* и *Geschichte*, которые на русский язык одинаково переводятся как «история».

Гегель был, таким образом, первым, кто наполнил это различие смыслом и сообщил ему концептуальное содержание. *Historie* – это история, понятая как непосредственная данность, как нечто простое, полностью раскрывающее себя на уровне явлений и поэтому доступное описанию. Между явлениями *Historie* можно установить определенную взаимосвязь, но понять смысл невозможно. Подобный подход, в рамках которого возможно установить лишь поверхностные связи между отдельными историческими феноменами, Гегель называл «лишь-историческим» (*nur-historischen, bloss-historischen*). Даже если речь идет об истории философии, то понимание последней как *Historie* приводит лишь к картине сменяющихся друг друга мнений, связанных главным образом хронологически, то есть принадлежащих определенной эпохе или определенному народу. Но такой подход совершенно бесплоден. «Если бы история философии представляла собою лишь галерею мнений, хотя бы и о боге, о сущности естественных и духовных вещей, то она была бы излишней и изрядно скучной наукой, сколько бы ни указывали на пользу, извлекаемую из таких движений мысли и учения. Что может быть бесполезнее ознакомления с рядом лишь голых мнений! Что может быть более безразличным? Стоит только бегло заглянуть в произведения, представляющие собою историю философии в том смысле, что они излагают и трактуют философские идеи на манер мнений, – стоит только, говорим мы, заглянуть в эти произведения, чтобы убедиться, как все это скучно и неинтересно» [2, с. 78].

Чтобы преодолеть этот уровень мнений и приблизиться к истории как науке, необходимо саму историю понимать как *Geschichte*. Именно от понятия *Geschichte* производится и само понятие «историчность» (*Geschichtlichkeit*). То есть именно в понятии *Geschichte*, посредством этого понятия историческое сознание впервые приходит к самовыражению, впервые получает свою адекватную форму. Сам термин *Geschichte* играет немаловажную роль в так называемой исторической теологии XVIII века, где он характеризует теофанию Христа, противопоставляемую *bloss-historischen* – «всего лишь историческому». Но в этой теологической традиции слово *Geschichte*, именно в силу противопоставления «всего лишь историческому», еще не употребляется в смысле «истории». В немецком Просвещении и романтизме сближение *Historie* и *Geschichte* означает одновременно и возвышение исторического до уровня *Geschichte* («теофании истории»), и «понижение» теофании до эмпирического уровня *Historie*. В философии Гегеля, таким образом, дотоле чисто теологическое понятие *Geschichte* обретает уже свою философскую форму как история саморазвития разума. Отметим лишь, что событийная объективность *Historie* выступает как абстрактная односторонность *Geschichte*, а религиозная этимология этого последнего термина в полной мере соответствует учению Гегеля о тождестве субъекта и субстанции.

Но если Гегель был первым, кто сообщил различию *Historie* и *Geschichte* концептуальный смысл, то в рамках самой немецкой философской традиции он был далеко не первым, кто это различие обнаружил. Первое отступление от теологического использования *Geschichte* мы обнаруживаем в монументальном труде И. Г. Гердера *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) [3]. Это своеобразный опыт всеобщей истории культуры, попытка дать целостную картину культурного развития человечества,

находящего свое выражение в религии, поэзии, искусстве, науке и т.д. Но построение системы оказывается далеко не единственным способом формирования философии истории как особой области знаний и становления лежащего в основе этой области принципа историзма. Понимание истории как *Geschichte*, отталкивающееся от предшествующей теологической традиции истолкования теофании Христа, находит свое закономерное продолжение в историософии немецкого романтизма, в попытках осмысления «теофании истории».

Ограничимся наиболее репрезентативными в этом отношении фигурами – Ф. Гёльдерлином и Ф. Шлегелем. Разумеется, у них мы не найдем систематически разработанной философии истории. Однако, например, в философско-поэтическом творчестве Ф. Гёльдерлина не только намечена, но и в известной мере последовательно развита довольно разнообразная социально-историческая проблематика. Значительное место в ней отводится идее идеального общественного устройства. Этот идеал отчетливо вырисовывается уже в первых поэтических творениях Гёльдерлина, в его «Тюбингенских гимнах». Их пафос насыщен восторженным восприятием Французской революции. Эти гимны посвящены свободе, человечеству, красоте, любви, гению отваги, богу юности. В них воспевается новое общество, провозгласившее лозунги свободы, равенства и братства. Но Гёльдерлин не просто воспроизводит эти лозунги, но и развивает их содержание, связывая их с конкретными признаками грядущего идеального строя. В этом идеальном строе устранены такие черты современной поэту Германии, как общественное неравенство, бедность, нищета, политическое угнетение. Но все это для Гёльдерлина лишь следствие устранения главного неравенства – неравенства между человеком и Богом. В будущем божественное будет возвращено человеку, и человек обретет свою былую «божественную» сущность. Пока же:

*...лучшим
Тьма застлала глаза.
Многое человек может.
Камень, огонь и воду
Он покорил искусством своим.
Меча не боится, Возвышенный,
Но Божественным
Сокрушен, Сильный [5, с. 52].*

Поскольку в грядущем идеальном общественном устройстве на первый план выходит равенство человеческого и божественного, то, с одной стороны, в поле внимания Гёльдерлина закономерно попадают вопросы нравственного самосовершенствования человека, а с другой – проблемы философии истории, возможность осмысления исторического как такового. В романе «Гиперион» идеальное общественное устройство получает именование «священной теократии Красоты» [Там же, с. 368]. Бог, Красота и природа выступают у Гёльдерлина как понятия синонимы, и если природа божественна и прекрасна, то прекрасным и божественным должен быть и человек, вернувшийся к природе. Искусство и религия находят свой критерий в отношении к красоте, сама же религия для Гёльдерлина и есть любовь к красоте. «И без такой любви к красоте, без такой религии каждое государство будет голым скелетом, лишенным жизни и духа, а всякая мысль и дело – деревом без вершины, колонной, с которой сбита капитель» [Там же, с. 354].

Вместе с тем эта «священная теократия Красоты», предполагающая завершение трагических скитаний человека и его возвращение на родину, возвращение к природе, содержит в себе очевидное противоречие. С одной стороны, это идеал «чистой простоты», с другой – идеал «совершенного образования». Состояние «чистой простоты» – это начальная ступень развития человеческого общества, на которой потребности человека согласуются с его природой, с его силами и возможностями. В состоянии «совершенного образования» человек, обладающий «бесконечно возросшими и разнообразными потребностями», находит их удовлетворение посредством «организации, которую мы в состоянии себе дать» [Там же]. Таким образом, возникает трехчленная схема исторического существования человека, где первой ступенью является состояние близости к природе, при котором человек не имел еще потребностей, которые сама природа не удовлетворяла бы. Затем следует состояние, при котором изначальное равновесие человека и природы нарушается, человек оказывается оторванным от природы, а его культура, называемая поэтом «образованием», природе противопоставляется. Третье состояние предполагает восстановление утраченной гармонии. Главным средством такого восстановления является внутреннее самосовершенствование человека, благодаря чему «совершенное образование» и «чистая простота» совпадают друг с другом.

Причем, как убежден Гёльдерлин, третье состояние достижимо как каждым человеком в отдельности, так и обществом в целом. Любой человек может путем нравственного самосовершенствования вернуться к детской гармонии своей души. Идеал человеческого совершенства, таким образом, – это и идеал, к которому в равной мере движется и каждый человек в отдельности, и все люди, вместе взятые. Это идеал исторического движения человечества, и иным он быть не может.

Вместе с тем прошлое у Гёльдерлина уже содержит в себе зародыш будущего.

*Но боязливый надо, как-никак
Наружу выглянуть и, умирая,
Назад туда в круговорот стихий,
И, будто выкупавшись, освежиться
Для новой юности [4, с. 85].*

Поэтому вовсе не случайно у Гёльдерлина складывается отношение к античности как к первой вершине, достигнутой человечеством посредством развития культуры («образования»).

Однако если античность отождествляется с состоянием изначального рая, то что же вынуждает человека покинуть это райское состояние? Историческая концепция Гёльдерлина основана на противопоставлении олимпийского спокойствия богов и человеческой смятенности, тревожности. Казалось бы, стремление к совершенству, естественное для любого человека, должно решать это противоречие в пользу богов, однако ход истории решает его в пользу человека. На первый взгляд, ситуация предельно ясна – боги блаженны, бессмертны, они не знают тревоги; люди испытывают страдания, они смертны, исполнены тревоги, знают лишь труд и поражения. Однако сам ход человеческой истории свидетельствует: у богов есть причина завидовать людям: именно потому, что боги блаженны, бессмертны, не знают тревоги, им недоступна непреклонность борьбы с роком, которая способна превратить смерть и поражение человека в его победу. Только человек знает: «там, где опасность, вырастает и спасительное», богам же эта истина неведома. В этой связи историческая концепция Гёльдерлина с самого начала основывается на противопоставленности богов и людей. Но если есть дихотомия богов и людей, то неизбежна и трихотомия: бессмертные, блаженные боги – борющиеся люди – молчаливая природа. Есть и еще одна сила – рок, судьба, в античной мифологии властвующая и над людьми, и над богами.

Синтезировать все эти силы Гёльдерлин пытается в своей трагедии «Смерть Эмпедокла». Эмпедокл проходит через раздвоение с самим собою, с природой и богами, с людьми для того, чтобы стать лишь «моментом» борьбы двух начал – человеческого и природного, космического («органического» и «аорганического», по выражению Гёльдерлина). Эти противоположности временно сливаются в нем, затем неизбежно разъединяются и в момент жертвенной смерти Эмпедокла демонстрируют миру возможность своего синтеза, а также то, что этот синтез не может быть воплощен в индивиде, так как в ином случае мировая жизнь завершилась бы единичным и всеобщим растворением бытия в индивидуальном.

Божественно чрез смертного себя,

Божественность природы открывает [Там же, с. 93].

Но поскольку это заведомо невозможно, то решение проблемы судьбы тождественно принесению единичного в жертву.

Борьба с Роком у Гёльдерлина из индивидуального подвига превращается во всемирно-историческую, всечеловеческую, космическую миссию. Вполне закономерно Гёльдерлин в своих поздних гимнах, особенно в элегии «Хлеб и вино», пытается соединить образы Диониса и Христа. Но если в начальный период творчества у него боги нередко отождествляются с природой, то в конце заимствованный из античности политеизм сближается с монотеизмом, хотя место единого Бога занимают персонификации Всеединого (Дионис и Христос). «Эмпедокл» также представляет собой опыт такой персонификации; но в человеке она невозможна, как невозможно она и в случае любой единичности. Отсюда неизбежность жертвенной смерти, распространяющаяся и на человека Эмпедокла, и на Диониса, и на Христа.

Поиски истинной античности, с ее таинственной дионисийской природой, составляют важнейший мотив поэтических и философских исканий Гёльдерлина. Гёльдерлин один из первых начинает подозревать, что образ спокойной-созерцательной, застывшей в классических скульптурных формах Греции – иллюзия гуманистов, не соответствующая действительности, рожденная главным образом для противопоставления Средневековью. Романтики акцентируют внимание на античной трагедии, а также на том обстоятельстве, что Древняя Греция была в свое время центром мира, его истоком, который скрывает в себе истину бытия. Это «колыбель европейской цивилизации», но колыбель, не раскрывшая всех своих возможностей и поэтому сохраняющая для Европы всю свою притягательность. Согласно поэтической историософии Гёльдерлина, изначальная Греция таит в себе такое видение мира, в котором соединяются эпохи варварства, язычества и христианства. Античность – это единство Азии и Европы, Востока и Запада, единство природного и божественного.

Тот факт, что в истории человечества на смену античности приходит эпоха христианства, представляет собой не столько социальную, сколько космическую закономерность. Смена исторических эпох подобна смене дня и ночи. Античность – это время, когда боги являлись людям, затем неизбежно наступает время, когда боги скрываются. Это два мира, между которыми нет никакой связи, ни один из них не может утвердиться в истории навсегда. Гёльдерлин полагает, что своеобразие современного ему европейца в том и состоит, что он оказался на пересечении двух миров – мира богов и мира людей.

Это «междущарствие» и есть пространство, в котором только и оказывается возможным возвращение богов. Подобное возвращение ужасно, оно – измена, но измена, не оскверняющая человека, поскольку этой изменой, которая утверждает разделение двух миров, в самой раздельности, в открыто поддерживаемом различии их утверждается чистота памяти о боге. М. Бланшо акцентирует эту мысль поэта: «Чтобы в ходе мира не было перерывов, и память о Небожителях не утратилась, бог и человек вступают во взаимоотношения под видом измены, в которой забвение всего, поскольку измена – лучшее из возможного» [1, с. 277].

Фактически у Гёльдерлина мы видим складывающуюся историософию замкнутых миров, доступ к которым открыт только для поэтов. Теперь «поэт должен противостоять устремлениям богов, которые умирают и увлекают его с собой (как, прежде всего, Христос) в царство смерти; с другой стороны, он должен противостоять чистому и простому пребыванию на земле, которое не утверждено поэтами» [Там же, с. 279]. Но именно поэт должен удерживать оба мира на расстоянии друг от друга, так как пустое пространство, разграничивающее эти два мира, является пространством сакрального.

Разумеется, многое из сказанного о Гёльдерлине полностью или частично применимо и к другим представителям немецкого романтизма. Гёльдерлин выделяется из их числа лишь более решительным и

глубоким выражением тех историософских идей, которые были в Германии достоянием эпохи конца XIX – начала XX столетия. И если его мистико-поэтическое восприятие принципа историзма образует один из полюсов разнообразного, то на другом полюсе, безусловно, следует расположить спекулятивно-рационалистическую философию истории Ф. Шлегеля.

Изменчивый, динамичный характер мышления Шлегеля с самого начала препятствовал тому, чтобы его идеи приобрели окончательную форму системы. Многие сам Шлегель оставлял незавершенным, в виде фрагментов, набросков. Сам Шлегель последовательно придерживался представления об «открытой» философии, не связанной рамками системы, и идеалом для него была философия Платона. Именно такая «бессистемная философия» должна быть адекватным выражением динамики индивидуального духовного развития. Однако в античности внимание Шлегеля притягивала не только философия Платона. Как и Гёльдерлина, его гораздо больше, чем философия, интересовала античная поэзия, и именно с античной поэзией была связана его философия истории.

Современная поэзия, согласно Шлегелю, не знает той завершенности, той объективной и законченной красоты, какую знала поэзия античности. Современную поэзию притягивает безобразное, она насыщена философией внутреннего разлада и отчаяния. Дисгармоничности современной поэзии Шлегель противопоставляет красоту и гармонию поэзии греков. Творчество Софокла и Шекспира самым наглядным образом подтверждает эту противоположность: если трагедии Софокла примиряют и успокаивают, то трагедии Шекспира (и прежде всего «Гамлет») насыщены максимальным отчаянием и оставляют зрителя в состоянии неразрешенного напряжения, они лишены катарсиса. В своей работе «Об изучении греческой поэзии» [7, с. 91-190] Шлегель говорит о необходимости «эстетической революции», которая должна полностью изменить нравственную атмосферу посредством возвращения к той «объективной красоте», образцы которой нам предоставляет поэзия греков. В отличие от современного искусства греческое искусство основано на «идеализации», оно прекрасно и объективно, его главной целью является красота, а любая педагогическая, философская, политическая функция вторична и подчинена эстетической.

Эти особенности античного и современного искусства закономерно вытекают из самого характера культуры. Античная культура характеризуется естественностью и цельностью, она нацелена на свободное и гармоничное развитие всех природных способностей человека. Современная культура отличается искусственностью и односторонностью, в ней господствует рассудок. Античная поэзия – это канон, так как она представляет собой законченное поэтическое целое, в котором все ступени достигли вершины своего развития. И поскольку это канон, то он неповторим: это «образец» эстетического совершенства, имеющий законодательное значение в области искусства. Такая оценка Шлегелем античного искусства и античной культуры первоначально основывалась на историзме Гердера, на признании неповторимого своеобразия каждой культуры. Античная культура была обусловлена соответствующими обстоятельствами времени и места, языком, нравственностью, национальным характером, даже климатическими особенностями, характерными для Древней Греции. Однако все эти обстоятельства плохо согласуются с каноническим характером античной поэзии, и объяснить, исходя из культурного своеобразия античности, почему греческая поэзия является образцовой и достойной подражания, оказывалось весьма затруднительно. Поэтому Шлегель начинает ориентироваться на эстетику Винкельмана, на ее нормативизм, который, казалось бы, давал возможность избежать того культурного релятивизма, который потенциально был заложен в концепции историзма Гердера и не позволял установить объективный критерий оценки художественного совершенства. Поэтому Шлегель в рецензии на «Письма для поощрения гуманности» Гердера пришел к следующей оценке гердеровского историзма: «В итоге отрицается, что можно сравнивать поэзию различных времен и народов и даже что существует всеобщий критерий оценки. Но разве это доказано? Если еще нет безупречного опыта разделения сферы поэзии, разве оттого это разделение должно быть вообще невозможным? Метод рассматривать всякий плод искусства без оценки, только согласно его месту, времени и характеру, привел бы в конце концов лишь к тому результату, что все должно быть таковым, как оно было и есть» [6, с. 12-13].

Впрочем, и отказ от историзма Гердера оказался для Шлегеля временным, что вполне объяснимо его непоследовательностью и стремлением к «открытому» философствованию. В работе «О ценности изучения греков и римлян» [7, с. 70-87] обоснование принципиальной для Шлегеля антитезы «древних» и «новых», то есть антитезы античной и современной культуры, строилось на сочетании двух разнородных принципов – принципа историзма Гердера и принципа бесконечного линейного развития, заимствованного, в первую очередь, из философии Фихте. Историзм Гердера, предполагавший циклическое развитие, обусловленное естественными предпосылками, позволяет Шлегелю объяснить античную культуру как своеобразный круговорот с характерными стадиями зарождения, роста, зрелости, расцвета и дряхления. Принцип бесконечного линейного развития объяснял, в первую очередь, возможность поступательного движения к идеалу эстетического совершенства как к цели развития любой культуры. Соединив эти два принципа, Шлегель испытывал наибольшие трудности при объяснении перехода от одной культуры к другой, но, в отличие от Гёльдерлина, он здесь не стремился удерживать свое внимание на этих затруднениях и описывал данный переход как «скачок», как «благодетельную катастрофу».

Следует признать, что Шлегель видел недостаток как концепции историзма Гердера, так и концепции Фихте и осознавал необходимость иного, принципиального нового осмысления принципа историзма. Любая теория должна быть, прежде всего, исторична, и, выражая афористичную формулу принципа единства исторического и логического, он утверждал, что «история – это становящаяся философия, а философия – завершенная история» [Там же, с. 308]. В «Философии истории» [8, с. 356-359] античная культура рассматривается как «эстетический период» в истории человечества. Но, в отличие от Гёльдерлина, античность у Шлегеля не является

изначальным состоянием человечества, Шлегель характеризует ее как срединное состояние, размещая с одной стороны Восток, с другой – современное общество. В «Истории поэзии греков и римлян» [7, с. 70-87] античности также отводится срединное положение между первобытным варварством и утонченной культурой современности, но такое положение считается Шлегелем наиболее благоприятным для развития искусства и поэзии.

Особую роль в философской эволюции Шлегеля, в его осмыслении принципа историзма играют его кельнские лекции по философии («Развитие философии в двенадцати книгах») [8, с. 102-190]. Эти лекции представляют собой первую попытку систематического изложения мировоззрения Шлегеля. Мир мыслится им как процесс живого становления, как бесконечное становления мирового «Я». Категории «Мы», «Пра-Я», «Противо-Я» и т.д. представляют собой ступени этого становления, содержанием мирового исторического процесса оказывается диалог, в рамках которого «Я» осознает свою фрагментарность и оторванность от мирового целого и осмысливает возможности восстановления утраченного единства. Осознание таких возможностей выражается в формах философского мировоззрения, таких как эмпиризм, материализм, скептицизм, пантеизм и идеализм. Эти формы являются закономерными ступенями развития мирового «Я», каждая из которых обладает истинностью в той мере, в какой закономерно преодолевается последующей, более высокой ступенью. Это истинность предпосылки, необходимой для перехода к более высокой ступени, поэтому последующая ступень была бы невозможна без предыдущей – материализм был бы невозможен без эмпиризма, скептицизм – без материализма, пантеизм – без скептицизма, а идеализм – без пантеизма. Здесь Шлегель уже более отчетливо представляет природу перехода от одной ступени к другой и не связывает этот переход с «благодетельной катастрофой». Каждая последующая форма возникает как следствие разрешения противоречий, свойственных предыдущей форме. Однако, хотя философия для Шлегеля и является адекватной формой познания бесконечного становления мирового «Я», остается неясным, проходит ли само это становление через те же стадии развития, что и философский разум. Если бы Шлегель дал утвердительный ответ на этот вопрос, то ему пришлось бы отказаться от прежних схем, где античности отводилось срединное положение.

Тем не менее кельнские лекции, безусловно, указывают на новую ступень философской и мировоззренческой эволюции Шлегеля, и тот факт, что переход на эту новую ступень порождает целый ряд новых противоречий, которые остаются пока не решенными, не умаляет значение этой новой ступени. Рассмотрение Шлегелем философских форм как ступеней развития, сменяющих друг друга по мере разрешения свойственных им противоречий, – это историко-философская и мировоззренческая предпосылка тех развитых форм историзма, которые мы обнаруживаем в философии Гегеля.

Таким образом, даже этот достаточно краткий анализ историософских учений Гёльдерлина и Шлегеля показывает, что в становлении принципа историзма, его классической формы эти учения играют весьма важную и необходимую роль. Во-первых, историософия немецких романтиков обеспечивает «плавный», эволюционный переход от теологического понимания *Geschichte* как «теофании Христа» к пониманию философии истории как «теофании истории». История предстает не только как последовательность событий и эпох, требующая описания, но и как, в первую очередь, область осуществления священного, как «возвращение богов». Во-вторых, стремление романтиков определить в этой «исторической теофании» место и смысл эпохи античности закономерно приводит к необходимости уяснения смысла каждой исторической эпохи, к раскрытию свойственных ей внутренних противоречий и к пониманию глубинного единства истории.

Список литературы

1. Бланшо М. Пространство литературы. М.: Логос, 2002. 288 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. СПб.: Наука, 1993. Кн. I. 479 с.
3. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. 704 с.
4. Гёльдерлин Ф. Смерть Эмпедокла. М. – Л.: Academia, 1931. 136 с.
5. Гёльдерлин Ф. Сочинения. М.: Художественная литература, 1969. 543 с.
6. Попов Ю. Н. Философско-эстетические воззрения Фридриха Шлегеля // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2-х т. М.: Искусство, 1983. Т. I. С. 7-37.
7. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2-х т. М.: Искусство, 1983. Т. I. 480 с.
8. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2-х т. М.: Искусство, 1983. Т. II. 448 с.
9. Renthe-Fink L. V. Geschichtlichkeit // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel - Stuttgart: Schwabe und Co., 1974. Bd. 3. S. 404-405.

HISTORICISM PRINCIPLE IN F. HOLDERLIN AND F. SCHLEGEL'S HISTORIOSOPIC CONCEPTIONS

Oleg Valer'evich Samylov, Ph. D in Philosophy, Associate Professor
 Department of History and Political Science
 St. Petersburg State University of Service and Economics
 os@rusk.ru

The author reveals the philosophical and world-view foundations of German romanticism, which were the basis for historicism principle formation, analyzes the ideas of the German romanticism prominent figures Fr. Holderlin and Fr. Schlegel on historical development problem and the possibility of social harmony obtaining and shows that the German romanticists' historiography provides the transition from the theological understanding of historical as "Christ's theophany" to its interpretation as "history theophany" that leads to the graduate understanding of the deep unity of history and historical epochs sense.

Key words and phrases: romanticism; history; art; theophany; historicism; social harmony.