

УДК 130.2

DOI: 10.34670/AR.2020.46.6.041

Историзм как концептуальная основа философии культуры

Фивейская Людмила Владимировна

Кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры философии и истории,
Вологодский институт права и экономики
Федеральной службы исполнения наказаний России,
160002, Российская Федерация, Вологда, ул. Щетинина, 2а;
e-mail: liudfiv@mail.ru

Аннотация

В статье рассматривается историзм как основополагающий принцип философского осмысления культуры, анализируются различные трактовки принципа историзма в классической и современной философии, прослеживается его генезис в западноевропейской философии культуры. Философское осмысление культуры изначально происходит в контексте формирующейся философии истории и определяется ее смысловой интерпретацией. Методология построения философско-исторических концепций становится основой понимания смысла культуры, характера ее исторического исследования. Теоретическое многообразие в трактовке историзма не только порождает множественность культурологических концепций, ее определенный выбор предрешает статус науки о культуре – является ли она наукой философской или одной из частных областей гуманитарного знания. В статье показывается, что сформировавшаяся на рубеже 19–20-го веков классическая антитеза принципов линейной и локальной истории, положенных в основу построения теории культуры, приводит к распаду науки о культуре и сведению ее предмета к обособленным исследованиям частнонаучного прикладного характера. Современная философия культуры возможна лишь в теоретическом синтезе обоих подходов.

Материалы статьи представляют интерес для специалистов в области философии истории, философии культуры, культурологии, а также могут быть использованы в образовательном процессе.

Для цитирования в научных исследованиях

Фивейская Л.В. Историзм как концептуальная основа философии культуры // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2019. Том 8. № 6А. С. 81-89. DOI: 10.34670/AR.2020.46.6.041

Ключевые слова

Историзм, принцип историзма, новый историзм, культура, философия культуры, философия духа.

Введение

В современном гуманитарном знании «историзм» – понятие, хотя и восходящее к исторической науке, но имеющее скорее междисциплинарное звучание и применение. Категориальная многозначность историзма вызывает дискуссии не только привычно среди историков и философов, но вовлекает в них специалистов в области филологии, культурной антропологии, искусствоведения, порождает новые научные школы и направления такие, например, как «новый историзм», «новая культурная история». В эпоху постмодернизма единое информационное пространство размывает границы научного дискурса, вынося научные идеи в медийное коммуникационное поле, воздействуя неожиданным образом на обыденное сознание массовой аудитории [Соловьева, 2016].

Рефлексия культуры изначально исторична и философична. Генетически она вплетена в проблемное поле философии вообще и философии истории в частности. Во-первых, потому, что культура есть реализация и высшая форма человеческой духовности, а саморефлексия духа есть дело философии по преимуществу. Во-вторых, потому, что духовное бытие человека исторично по своей сути. Что означает историзм в исследовании культуры? Говоря о принципе историзма вообще, А. М. Руткевич критикует по сей день бытующее в отечественных учебниках, энциклопедиях и словарях сведение историзма к требованию «рассматривать все явления природы и общества в их возникновении, изменении и развитии» [Руткевич, 2018, 24], видя в этом воспроизведение канонических представлений марксистско-ленинской философии. Действительно, если мы обратимся к очень популярному в свое время исследованию авторитетного советского историка М. А. Барга «Эпохи и идеи: Становление историзма», то в первых же строчках читаем: «Суть категории «историзм» составляет идея развития во всех областях человеческого знания вообще и в науках о человеке в частности» [Барг, 1987, 3]. А. М. Руткевич выделяет три важнейших аспекта историзма: первый – это «тезис об уникальности и неповторимости исторических явлений», второй – «учение о своеобразии исторического (и гуманитарного вообще) познания» и, наконец, третий – это то, «что можно было бы назвать «идеализмом», или «философией духа» [Руткевич, 2018, 28–29]. Наряду с многоплановостью современного историзма важно понимание его собственного генезиса, приведшего к появлению различных направлений и концептуальных парадигм. Так, И. В. Демин выделяет шесть основных направлений, исторически сложившихся в понимании принципа историзма: первые три – «романтический» историзм, гегелевский историзм и марксистский историзм («исторический материализм») – он относит к классической, или метафизической, философии истории, три другие – трактовка принципа историзма в «философии жизни» В. Дильтея, переосмысление историзма в неогегельянских концепциях Б. Кроче и Р.Дж. Коллингвуда и в философской герменевтике Г.-Г. Гадамера, а также о «неоисторизм» Г. Любе – «к неклассическому, или постметафизическому, типу философской рефлексии» [Демин, 2016, 34].

В философском осмыслении культуры принцип историзма, наряду с онтологическими и гносеологическими установками, имеет конститутивное значение, определяя не только собственно историческое место культуры конкретного носителя или определенной эпохи, но и смысл культуры как таковой. В этой связи интересно проследить генезис принципа историзма в философии культуры от ее классической парадигмы к отрицанию базовых понятий метафизики и построению альтернативных концепций, ведь «своеобразие той или иной

конкретной трактовки принципа историзма обусловлено не только тем, что в ней утверждается, но и тем, что в ней отрицается» [Демин, 2017].

Генезис принципа историзма в западноевропейской философии культуры

Открытие человеческой духовности принадлежит культурам далеких от нас эпох. Уже в религии человек рассматривается как существо, в своем бытии причастное абсолютному божественному духу. Научный интерес к духовному началу в человеке несколько отстает от религии во времени, но в самой науке возникает сразу, с момента ее зарождения. Так, уже в первых проблесках философской мысли, которые мы находим в культурах народов Древнего Востока, сквозит интерес не только к всеобщему духовному основанию мироздания самому по себе, но и к тем способам, своего рода технологиям, которые связали бы человека и абсолютную духовную субстанцию, позволили человеческому духу отождествиться с ней. Но устойчивую философскую традицию в исследовании человеческого духа заложили ученые Древней Греции – здесь первенствуют философы: Сократ, Платон, Аристотель. Однако к идеям этих мыслителей философия культуры относится в своих истоках, но не им она обязана своим предметом. Восточный и античный мир не знают философской рефлексии культуры, дух выступает в них как внеположенное человеку состояние бытия, как вечное совершенство, как безупречное духовное царство, возносящееся и над миром, и над человеком. Конечно, следует оговориться, что отнесение истоков философской рефлексии духа к античности подразумевает некоторую модернизацию соответствующей исторической эпохи, что по меркам современной истории и философии можно признать архаичным способом исторического мышления. Так, указывая на непродуманную модернизацию в исторических исследованиях, М. Хайдеггер, обращает внимание на то, что в античности нет «ничего подобного «духу» и «культуре». Дух и культура как желательные и испытанные виды человеческого поведения существуют только с Нового времени» [Хайдеггер, 1993, 72]. Следовательно, «схемами «культура» и «бескультуры», «дух» и «ценность» мы никогда не уловим, к примеру, историю греческого человечества в ее существе» [там же]. Бесспорно, важно понимать, что рассуждая о культурах прошлого, мы мыслим как носители современной культуры, отстоящей от предмета нашего размышления не только во времени, но и в духе. Для исторического рассмотрения этот зазор всегда должен сохраняться, иначе при умозрительном совмещении исторических эпох нам не избежать смыслового искажения. Но важно и то, что этот зазор не только разделяет, но и соединяет культуры как поле духовного диалога их носителей, и именно в этом поле разворачивается историко-культурный процесс.

Огромный шаг вперед в понимании человеческой духовности делает христианская культура, ассимилировавшая античную философскую мысль. «В христианстве идеальный космос Платона превращается в живое и деятельное царство Божие» [Соловьев, 1988, 123]. Дух человека и дух Бога здесь отождествились в личности Иисуса Христа. Бог пришел в мир как человек. Иисус Христос стал первым из людей, поднявшим свой дух на божественную высоту, он открыл каждому человеку и человечеству в целом перспективу духовного совершенствования. «Но это осуществление истины (живого всеединства), внутренне совершившееся в лице Христа, как его индивидуальный процесс, могло совершиться в остальном человечестве и во всем мире лишь как собирательный исторический процесс» [там же]. Так, с христианством в мир духа входит идея его историчности. Христианство формирует и понятие, которое несет в себе пока еще только прообраз понятия культуры – это понятие

церкви, которая по своей сущности есть сфера духовного единения верующих, а поскольку христианство заявляет себя как религия мировая, то в пределе это духовное единение должно охватывать все человечество. Смысл бытия церкви в мире состоит в том, что в ее лоне человечество осуществляет свой путь духовного совершенствования, творит свой дух, движется, говоря языком христианства, к царству Божьему. Но историческая жизнь христианской церкви оказалась не столь блестящей, как ее идея. Церковь, узурпировав права духа, отделилась от массы верующих христиан и превратилась в своего рода духовный орден; догматизм религиозного мышления закрыл завесой тайны законы и цели духовного совершенствования человечества, и лишенный возможности познания дух окостенел. Отсюда – критическое, отношение к институту церкви даже религиозно настроенных мыслителей. Так, Вл. Соловьев, указывая на авторитаризм христианской церкви, пишет: «... человек, освобожденный христианством от рабства немощным и скудным стихиям мира, впал в новое, более глубокое рабство внешней духовной власти... Христианская истина в неистинной форме внешнего авторитета и церковной власти и сама подавляла человеческую личность и вместе с тем оставляла ее на жертву внешней мирской неправде» [там же].

Философская мысль Европы Нового времени впервые сознательно обращается к человеческой культуре как к своему предмету. Гуманитарная наука Нового времени исторична, потому что новый формирующийся европейский мир понимает свое отличие от предшествующих эпох, осознает себя на вершине человеческой истории. Наука начинает применять идею развития к обществу – его экономическому, политическому укладу. Однако в философии еще подспудно присутствует христианская идея об изначальном совершенстве божественного замысла о человеке. Духовное несовершенство исторического человека рассматривается как недоразумение, как отклонение от нормы, как результат недостойных его политических и экономических условий жизни, при этом сам разум присваивается человеку как его неотъемлемое и изначальное достоинство, в идеале человек уже исполнен. И все-таки именно в это время – в XVII – XVIII вв. – идея развития культуры входит в науку. Возникновение историзма обычно связывают с немецким романтизмом – Гёльдерлином, братьями Шлегелями, Новалисом и др. «Значение немецкого романтизма для европейской философии истории заключается в открытии идеи развития» [Демин, 2016, 35]. Но все же раньше романтиков о развитии применительно к культуре заговорил Дж. Вико. Именно к его идеям традиционно относят истоки европейской науки о культуре. Конечно, мысль Вико движется в контексте своего времени, и, как справедливо отмечает А. М. Руткевич, «каким бы впечатляющим ни был процесс секуляризации, в XVIII в. существенной чертой мышления о мире продолжает оставаться телеологизм, а значит, никуда не девается и интуиция смысла истории» [Руткевич, 2018, 27]. И у Вико, внутри истории культура проходит определенные этапы, развиваются искусство, религия, наука, но всему этому реальному историческому процессу как бы предписан некий идеальный проект, некий божественный план, который обнаруживает себя по мере осуществления в культуре и в обществе таких вечных понятий, как добро, справедливость, истина и т. п.

В философии Гегеля принцип историзма приобретает логически обоснованный и действительно всеобщий характер. Он первый в западноевропейской науке смог избавиться от остатков провиденциализма и, по выражению И. В. Демина, «классического субстанциализма» в историческом мышлении, т. е. восходящего к христианству представления о том, что миром руководит некий божественный разум, в котором план мировой истории уже сложен в готовое целое. Исторический процесс, согласно Гегелю, носит разумный характер, при этом, однако,

«субстанция утрачивает качества самотождественности и неизменности. Разум (дух) развёртывается в историческом времени» [Демин, 2017]. Для Гегеля «всемирная история есть прогресс в сознании свободы, – прогресс, который мы должны познать в его необходимости» [Гегель, 1993, 72]. Гегель создает философию истории, но культура – средоточие его истории. Так, греческий мир предстает у него как «художественное произведение», разворачивающее свою историю в единстве трех форм «как *субъективное* художественное произведение, т.е как формирование самого человека; как *объективное* художественное произведение, т. е. как формирование мира богов, наконец как *политическое* художественное произведение, как строй государства и живущих в нем индивидуумов» [Гегель, 1993, 267-268]. Германский мир, усвоивший «как готовые римскую культуру и религию» [там же, 362] как чужеродные начала, разворачивает свою собственную историю в которой «христианский принцип подвергся ужасной дисциплине формирования, и благодаря реформации впервые признаются его истинность и действительность» [там же, 363]. Наконец, Просвещение создает новый мир, в котором «господствовать стала философия» настолько, что даже французская революция «получила первый импульс от философии» [там же, 446]. В философии истории Гегеля культура предстает не просто как сфера духа, но как творческий дух человечества, движущий его историю. Придав этому творчеству абсолютный характер, Гегель отказывается от всяческих готовых форм и проектов. Культура творит сама себя в своей истории, и этот процесс есть действительный бесконечный процесс становления духа.

Западноевропейская философская мысль приходит к осознанию внутренней нерасторжимости двух понятий – развитие и дух. Дух не имеет, ни под собой – в природе, ни над собой – в Боге, готовой основы или готового проекта. Бытие духа есть его собственное творчество. Дух не может застыть, он должен все время прилагать усилия к себе, у него нет другой опоры. А значит, дух развивается по самой своей сущности, укрепляя опору под собой, наращивая свою мощь. Это – дело культуры. Культура необходимо исторична, принцип развития выражает сущность историзма. Классическая традиция трактовки историзма получила продолжение в творчестве философов разных направлений. В этом ряду можно назвать и имя отечественного философа Вл. Соловьева, для которого принцип всеединства духа был основополагающим принципом его философии вообще, и известного представителя экзистенциализма К. Ясперса и др.

Однако в науке о культуре сложился и другой подход, при котором, не отрицая историчность культуры, предлагается иная, принципиально отличная от классической, трактовка принципа историзма. Такой взгляд на историю культуры обосновывают те культурологи, для которых особенное в конкретно-исторических культурах доминирует, и которые поэтому не считают возможным говорить о каком-то общем для всего человечества культурном движении во времени, а настаивают на изолированности отдельных культурных организмов, – за такими концепциями закрепилось обобщенное название: теории локальных культур. Теоретическим претворением этого нового, особого взгляда на историю культуры становится концепция, созданная немецким ученым О. Шпенглером в начале XX в.; здесь же обычно называют имена крупного современного историка, англичанина А. Тойнби, а из отечественных мыслителей – Н. Я. Данилевского, Л. Н. Гумилева.

О. Шпенглера считают, и не без оснований, самым последовательным и даже воинствующим противником идеи всеобщей истории духа. Он – противник, как он сам пишет, «линейной» истории, единой культуры человечества, единого пути развития. Вот ключевая для Шпенглера оценка традиционной периодизации всемирной истории: «*Древний мир – Средние*

века – Новое время: вот невероятно скудная и бессмысленная схема...» [Шпенглер, 1993, 144]. А вот его характеристика собственной исторической концепции культуры: «Я называю эту привычную для нынешнего западноевропейца схему, в которой развитые культуры вращаются *вокруг нас* как мнимого центра всего мирового свершения *птоломеевской системой* истории и рассматриваю как *коперниканское открытие* в области истории то, что в этой книге место старой схемы занимает система, в которой Античность и Запад наряду с Индией, Вавилоном, Китаем, Египтом, арабской и мексиканской культурой – отдельные миры становления, имеющие одинаковое значение в общей картине истории» [там же, 146-147].

По существу, антитеза принципов «линейной» и «локальной» истории культуры ставит главный вопрос: как история культуры реализует себя в действительности? И прежде всего, что развивается в культуре – всеобщий дух, дух человечества как целое, или отдельные замкнутые в себе формации духа. Его решение определяет и статус науки о культуре – является ли она наукой философской или одной из частных областей гуманитарного знания. На первый план, таким образом, выходит указанный А. М. Руткевичем аспект историзма, а именно «своеобразие исторического (и гуманитарного вообще) познания»

Культура как конкретно-исторический процесс. Необходимость методологического синтеза

Что лежит в основании самой возможности разного понимания сути историко-культурного процесса? В своей исторической действительности культура выступает как творчество отдельных личностей, отдельных народов. Продукты этого творчества, произведения культуры, всегда особенны, они отличаются от произведений культуры других народов, других эпох, и это не поверхностные, но зачастую существенно значимые различия. Никогда и нигде человечество в своей истории не выступало в едином союзе людей, но всегда было разделено на расы, народы, государства, сословия и т. д. Наконец, людей непреодолимо разделяет время. В этой исторической бытийной разделенности человечества и коренится сомнение в осуществимости его духовного единства. На это обращает внимание К. Ясперс: «Исторические явления необъятны в своей разбросанности. Существует множество народов, множество культур и в каждой из них, в свою очередь, бесконечное количество своеобразных исторических фактов» [Ясперс, 1991, 253-254]. Если принять за основу фактическую картину человеческой истории, то мысль может работать только с определенными духовными формациями – с культурным творчеством отдельных народов, рассматривая их как самодостаточные социокультурные образования. Тогда никакая философия культуры невозможна, а культурология должна формироваться как частная наука, подобная, а может и тождественная, этнографии, изучающей особенности этнического бытия людей. Строго говоря, при абсолютной локализации отдельных культур, нельзя даже говорить о единой науке (неважно – частной или философской) о культуре, следовало бы говорить об исследовании культуры вот этой эпохи, культуры вот этого народа и даже о культуре вот этой творческой личности. Термин «культурология» был бы в таком случае лишь формальным обобщением различных наук об отдельных культурных феноменах.

Именно такова тенденция, прослеживаемая в западной науке о культуре последних десятилетий. Главной наукой, изучающей культуру и ее историю, становится культурная антропология, рассматривающая культуру исключительно в социально-этнографическом измерении. Исследования культуры все больше приобретают прикладной характер, мало отличаясь от этнографии и этнологии. «Рассматривая человечество таким образом, мы

описываем его и классифицируем, подобно явлениям растительного мира», – пишет К. Ясперс. – Однако такое сближение человека с миром природы ведет к исчезновению собственно человеческой сущности» [Ясперс, 1991, 254]. В том же направлении движется и методология исторического мышления. Историзм как его принцип все больше утрачивает связь с философской рефлексией и замыкает историческое исследование в рамках узкой предметной области. Так, возникший в 80-х годах прошлого века и усвоивший идею нарративной истории «новый историзм» обращает историка к анализу и интерпретации текста, а близкое к нему направление в исторической науке, получившее название «новая культурная история», совершенно эклектично трактует предмет исторического исследования: от анализа смысла и значения языка в контексте исторического события до популярных в последнее время проблем феминизма и гендерной тематики.

Современная философия культуры, как, впрочем, и теоретическая культурология, невозможны на базе спекулятивных построений классической мысли. Наука должна работать с живой историей, а не с концептуальными схемами. Но, обращаясь к конкретной истории культуры надо выяснить, чем вызваны различия в бытии народов? Так ли абсолютны эти различия, чтобы служить основанием для исторической автономии культур? Истоки различий отдельных народов лежат в особенностях их существования в пространстве и времени. Пространство определяется географическими условиями жизни народа, а время – особенностями их исторического формирования, а именно: стартовой социальной базой, отношениями с соседними народами и государствами и т. д. Все эти обстоятельства для определенного народа имеют внешний характер и не могут, как внешние, напрямую определять его дух. Но в бытии народа эти внешние обстоятельства перерабатываются во что-то внутреннее – тогда, по аналогии с отдельным человеком, говорят о душе народа. Именно особенности народной души и сказываются в особенностях его духовного творчества – его культуры. Но насколько определяющи для культуры эти особенности? Душа народа – не субъективная душа индивида, хотя и подобна ей тем, что изначально сильно зависит от природных факторов. Душа народа – то, что единит отдельных людей, и, следовательно, здесь изначально общее возвышается над индивидуальным. Но что общее всем людям? Это не их индивидуальные склонности и потребности, это – всеобщие определения их духовного бытия: общие чувства, общие мысли, общая воля. Поэтому и духовная деятельность любого народа будет направлена на раскрытие этого общего духа. Основу духовного бытия любого народа составляет его духовное творчество – его культура, в которой он вырабатывает для себя общие, сплачивающие его духовные ценности и своей волей претворяет их в собственное историческое бытие. Но то, что общее людям этого народа, по существу общее всем людям – ведь как бы ни различались человеческие сообщества, они всегда будут сообществами людей. А потому развивая свой дух, творя свою культуру, народ, осознает он это или нет, творит общую культуру человечества, т. е. в меру своих сил развивает общечеловеческий дух, вносит свой вклад в мировую культуру. Поэтому и наука, обращаясь к культуре отдельного народа, не может абстрагироваться от его включенности в духовный организм человечества, не может изолировать его культуру. Дух культуры не просто всеобщ, он всеобщим образом развивается. Чем дальше уходит человеческая культура от состояния своей первобытной дикости, тем меньше в ее движении повторов, меньше розни и больше единства. Таким образом, сама история выступает основой универсализации культуры, переводит ее всеобщность из сферы логики в область действительного исторического бытия.

Заключение

Культурная динамика современного мира, мультикультурализм в условиях глобализации актуализирует задачу философского осмысления исторического развития культуры. В философии культуры столкнулись два концептуально противоположных подхода к культурной истории человечества: единству исторического процесса, осуществляющемуся через многообразие духовного творчества народов и эпох была противопоставлена идея абсолютной автономии и самодостаточности множественных культур, которые, тем не менее, разворачиваются в едином поле человеческой духовности, раскрывая ее возможности не интенсивно по восходящей линии наращивания мощи духа, а экстенсивно, в рядоположенных типах и формах. «Если мы не хотим, чтобы история распалась для нас на ряд случайностей, на бесцельное появление и исчезновение, на множество ложных путей, которые никуда не ведут, то от идеи единства истории отказаться нельзя» [Ясперс, 1991, 266]. Это единство позволяет осуществить культурно-исторический синтез, в котором обращение к культурам отдельных эпох подразумевает субстанциальное единство человеческого духа, создающего себя в конкретно-историческом культурном творчестве.

Библиография

1. Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма. М.: Мысль, 1987. 348 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. 479 с.
3. Демин И.В. Принцип историзма в постметафизическом контексте // Философские науки. 2016. № 12. С. 34-44.
4. Демин И.В. Принцип историзма в контексте классической философии истории // Философская мысль. 2017. № 4. С. 84-98. DOI: 10.7256/2409-8728.2017.4.19023 URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=19023
5. Руткевич А.М. Историзм и его критики // Вопросы философии. 2018. № 12. С. 24-36.
6. Соловьев В.С. Исторические дела философии // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 118-125.
7. Соловьева Д.Ю. Отражение принципов нового историзма в современных СМИ // Вестник Московского университета. Сер. 10. Журналистика. 2016. № 5. С. 96-118.
8. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 63-176.
9. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. М.: Мысль, 1993. 663 с.
10. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 28-286.

Historicism as a conceptual foundation of the philosophy of culture

Lyudmila V. Fiveiskaya

PhD in Philosophy, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Philosophy and History,
Vologda Institute of Law and Economics of the Federal Penal Service of Russia,
160002, 2-a, Shchetinina st., Vologda, Russian Federation;
e-mail: liudfv@mail.ru

Abstract

The subject of this article is historicism as a conceptual foundation of the philosophy of culture. The article shows the genesis of the principle of historicism in classical European philosophy and its application to the philosophical reflection of the history of culture. Historicism is considered as

the fundamental principle of a philosophical understanding of culture which determines not only the place of a particular culture in the history of mankind, but also the essence of culture as such. The author analyzes various interpretations of the principle of historicism in classical and modern philosophy. Particular attention is paid to the consideration of culture in the context of the Hegelian philosophy of history. The opposite of classical historicism is the theory of local cultures developed by O. Spengler. The article shows that the absolutization of the historical identity of cultural phenomena leads to the collapse of the science of culture and its reduction to separated studies of culture. The modern philosophy of culture is possible only in a theoretical synthesis of both approaches. This article is of interest to specialists in the philosophy of history, philosophy of culture and can also be used in the educational process.

For citation

Fiveiskaya L.V. (2019) Istorizm kak kontseptual'naya osnova filosofii kul'tury [Historicism as a conceptual foundation of the philosophy of culture]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 8 (6A), pp. 81-89. DOI: 10.34670/AR.2020.46.6.041

Keywords

Historicism, principle of historicism, new historicism, culture, philosophy of culture, philosophy of spirit

References

1. Barg M.A. (1987) *Epokhi i idei: Stanovlenie istorizma* [Epochs and ideas: the Formation of Historicism]. Moscow: Mysl', 348 p.
2. Demin I.V. (2016) Printsip Istorizma v Postmetafizicheskom Kontekste [Principle of Historicism in Post-Metaphysical Context]. *Filosofskie Nauki*, No. 12, pp. 34-44.
3. Demin I.V. (2017) Printsip Istorizma v Kontekste Klassicheskoi Filosofii Istorii [Principle of Historicism in the Context of Classical Philosophy of History]. *Filosofskaya Mysl'*, No. 4, pp. 84-98. DOI: 10.7256/2409-8728.2017.4.19023, available at: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=19023
4. Hegel G.W.F. (1993) *Leksii po filosofii istorii* [Lectures on the Philosophy of History]. St. Petersburg: Nauka Publ., 479 p.
5. Khaidegger M. (1993) Evropeiskii Nigilizm [European Nihilism]. In.: Khaidegger M. *Vremya i Bytie: Stat'i i Vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow: Republic, pp. 63-176.
6. Rutkevich A.M. (2018) Istorizm i Ego Kritiki [Historicism and its Critics]. *Voprosy Filosofii*, No.12, pp. 24-36.
7. Shpengler O. (1993) *Zakat Evropy*. T. 1. [The Decline of the West. Vol. 1]. Moscow: Mysl', 663 p.
8. Solov'ev V.S. Istoricheskie Dela Filosofii [Historical Affairs of Philosophy]. *Voprosy filosofii*, No. 8, pp. 118-125.
9. Solov'eva D.Yu. (2016) Otrazhenie Printsipov Novogo Istorizma v Sovremennykh SMI [Principles of New Historicism in Modern Media]. *Bulletin of Moscow University*, Ser. 10. Journalism, No. 5, pp. 96-118.
10. Yaspers K. Istoki istorii i ee tsel' [The Origin and Goal of History] // Yaspers K. *Smysl i naznachenie istorii* [The meaning and purpose of history]. Moscow: Politizdat, 1991. pp. 28-286.