

АКТУАЛЬНАЯ ТЕМА

**Г.А. АНТИПОВ, профессор
Новосибирский государственный
университет экономики
и управления**

Как и зачем нужно изучать историю в школе и университете?

Рассматриваются основные культурологические контексты, учёт которых требуется для создания «единого учебника истории». К таковым относятся: мемориальная практика, историческая память, научная рациональность. Необходимо внятное осознание их границ и форм их репрезентации в учебниках истории.

Ключевые слова: история, учебник истории, мемориальная практика, нарратив, историческая память, историческая наука

Хотя историю по большей части полагают наукой, нередко суждения о ней попадают в контекст, не очень свойственный любым формам науковедческого анализа. «Американская история стала сегодня полем битвы», — писал, к примеру, Гор Видал в романе «Бэрр». А вот суждение профессионального историка: «В “войне за прошлое” сражение велось буквально за все утекшие века российской жизни: западники и славянофилы толковали о варяжских и киевских князьях; декабристов волновали новгородские свободы; Карамзин, публикуя том об Иване Грозном, одновременно вписывал его в историю русской общественной мысли XIX столетия, так же как Пушкин, завершая “Бориса Годунова”» [1, с. 50]. Едва ли что-либо подобное можно встретить в рефлексиях по поводу физики, биологии, психологии и т.п. Правда, за одним исключением.

Совсем не шуточные битвы разворачивались на полях «советской» биологии; лишь вождение создания атомного оружия послужило сдерживающим фактором, не позволившем ввергнуть в военную катастрофу «советскую» физику, началось наступление на кибернетику — «служанку империализма» и т.д. Здесь, однако, битвы в конце концов отгремели, установился относительный «мир, в человецех благоволение». Но не в истории. Вроде бы

закончилась начатая ещё Михайлой Ломоносовым война за «варяжское наследие», чтобы тут же смениться войной за наследие «советское». В последнее время бои местного значения начались вокруг проекта создания «единого учебника истории».

Примечательно, что «единство» при этом чаще всего трактуется как наличие единой «концепции» понимания истории. Прецеденты подобных требований «заединства» имели место и по отношению к учебникам биологии, языкознания и др., но, разумеется, «советских» биологии и языкознания. В биологии это было сконструированное Т.Д. Лысенко «единственно правильное мичуринское учение», в языкознании — сначала «новое учение о языке», «марксизм», а после его разгрома — «сталинское учение о языке». О продуктивности данной концепции можно судить по следующему суждению: «Сущность категории артикаля стала мне действительно ясной только в свете учения И.В. Сталина о специфике общественного характера языка как средства общения и в свете сталинского положения о том, что “структура языка, его грамматический строй и основной словарный фонд есть продукт ряда эпох”» [цит. по: 2, с. 197]. Тем не менее уже вскоре ситуация в этой области быстро нормализовалась: «Сложились стабильные программы с упором на сравнительно-историчес-

кое языкознание и связь между лингвистическими и литературоведческими дисциплинами; появились массовые пособия. Сначала были изданы по-русски дополнявшие друг друга по тематике учебники А.С. Чикобавы и Л.А. Балаховского (1952–1953), а немного позднее, в 1955 г., – расширенное издание учебника А.А. Реформатского, по которому обучалось не одно поколение специалистов. Сложилась система филологического образования, в основном существующая и поныне» [2, с. 198–199].

Как видно, для появления учебника по русскому языку «в рамках единой концепции» не потребовалось высочайшего указания. Научному сообществу в данном случае хватило собственного разума. И так происходило в процессах становления абсолютного большинства научных дисциплин. Согласно Томасу Куну, в учебниках находит отражение и выражение содержание парадигмы – единой для группы специалистов точки зрения на исследуемую реальность, т.е. некритически принимаемых научным сообществом теорий, символических обобщений, ценностей, выступающих как наборы предписаний для научного сообщества. «Учебники, – читаем в книге “Структура научных революций”, – разъясняют сущность принятой теории, иллюстрируют многие или все её удачные применения и сравнивают эти применения с типичными наблюдениями и экспериментами. До того, как подобные учебники стали общераспространёнными, что произошло в начале XIX столетия (а для вновь формирующихся наук даже позднее), аналогичную функцию выполняли знаменитые классические труды учёных: “Физика” Аристотеля, “Альмагест” Птолемея, “Начала” и “Оптика” Ньютона, “Электричество” Франклина, “Химия” Лавуазье, “Геология” Лайеля и многие другие. Долгое время они неявно определяли правомерность проблем и методов исследования каждой области науки для последующих поколений учёных» [3, с. 30].

Можем ли мы в подобной модальности воспринимать рекомендацию по созданию учебника истории? Должны ли создатели учебника представить парадигму исторической науки в смысле Т. Куна? Да и существует ли вообще таковая в историографии?

Конечно, концепт парадигмы вовсе не разгуливает по просторам историографического дискурса: парадигмы воюют друг с другом, побеждают, терпят поражения, сменяют одна другую [4]. Только вот смысл, которым его награждают, оказывается если и уловимым, то с большим трудом. Во всяком случае, от аутентичного толкования остается мало.

Подобное происходит и с концептом русской идеи. Причем в затрагиваемых данную тему обсуждениях чаще всего присутствуют aberrации, не позволяющие прийти к «осязаемым» результатам. Одна из них связана с тривиализацией понятия «идея». По Гегелю, «идея – бог в абстракции, субстанция, чистая всеобщность». Таким образом, это – творящее первоначало человеческого бытия, обладающее статусом объективности по отношению к индивидуальному субъекту. Налицо продукт философствования классического типа; в критическом рационализме К. Поппера данные представления трансформировались в концепцию «третьего мира». Если же иметь в виду собственно «русскую идею», то классическому канону вполне соответствует её трактовка Вл. Соловьёвым: «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности». Решение вопроса о национальной идее, считал он, следует искать не в общественном мнении сегодняшнего дня, а в «вечных истинах религии». В современных дискуссиях гегелевское «послание» претерпевает полный цикл эпистемологической вульгаризации, получая трактовки то в виде бренда типа «православие, самодержавие (демократия), народность», то в виде особой идеологии, национальной доктрины, концептуальной схемы и т.п. Идея переста-

ёт быть объективной реальностью и истолковывается в качестве определённой формы человеческой ментальности, «общественного мнения», как выразился бы Соловьёв. Однако в силу смысловой преемственности в общем контексте обсуждения сохраняется присутствие импульсов гегелевского мировидения. Отсюда – два действующих «на разрыв» концептуальных вектора: с одной стороны, русскую идею следует сформировать («найти» в значении «сотворить»), с другой – лишь осознать, поскольку она «на самом деле» уже существует¹. При этом остаётся неясным: как, в какой форме эта идея существует? В каком пространстве? Например, нормы языка имеют объективный статус, хотя они не суть вещи или физические законы. Натуральный ряд чисел есть конструкция человека, однако его свойства выявляются и открываются исследователями подобно свойствам природной реальности. Данный вид объективности, как известно, рефлексировался в традиции объективного идеализма начиная с Платона; наибольший вклад внесла, конечно, гегелевская философия. Без детальной аргументации можно утверждать, что этой традицией был сначала «угадан», а затем выявлен и описан способ существования форм культуры. Позднее, на волне экспансии идеалов естествознания (натурализма), представители диамата «утопили» объективность культуры в объективности натуры...

Еще один «идол», имплицитно присутствующий в упомянутых дискуссиях, включает русскую идею исключительно в границы «русскости», заставляя воспринимать её как феномен, не знающий мировых аналогов, как нечто эксклюзивное. Даже если и оговаривается, что наличие национальной идеи – явление универсально-историческое. Попытки компаративистского анализа, анализа её интерпретаций в других

палестинах, как правило, отсутствуют. Между тем подобные прецеденты имеют место. Сошлёмся на книгу Самюэля Хантингтона «Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности», где он замечает, что эта книга, как и другие его работы, выросла из преподавательского опыта чтения университетского курса по американской национальной идентичности [6, с. 11]. Вот отрывок из нее в подтверждение последнего тезиса. «Также принято считать, – говорит он, – что Америку отличает от остальных некая особая вера, “американское кредо”, впервые изложенное Томасом Джефферсоном и отточенное в формулировках его наследников. Впрочем, эта вера – порождение англо-протестантской культуры отцов-основателей, и её фундамент был заложен в XVII–XVIII вв. Ключевыми элементами этой культуры являются английский язык, десять евангельских заповедей, английские же представления о главенстве закона, ответственности правителей и правах отдельных личностей, а также “раскольнические” протестантские ценности – индивидуализм, рабочая этика, убежденность в том, что люди могут и должны создать рай на земле – или “град на холме”. Миллионы иммигрантов прибыли в Америку, привлечённые этой культурой и экономическими возможностями, которые она открывала» [6, с. 16].

У американцев, таким образом, «град на холме», в российской культуре некоторым его аналогом можно полагать идею о Москве как Третьем Риме, потом – коммунистическую идею. Впрочем, вспомним Бердяева: «Русский народ не осуществил своей мессианской идеи о Москве, как Третьем Риме. Религиозный раскол XVII века обнаружил, что московское царство не есть Третий Рим. Менее всего, конечно, петербургская империя была осуществлением идеи Третьего Рима. В ней произошло окончательное раздвоение. Мессианская идея

¹ Здесь следовало бы упомянуть многочисленные современные дискуссии о социальном конструктивизме. См., напр. [5].

русского народа приняла или апокалиптическую форму или форму революционную. И вот произошло изумительное в судьбе русского народа событие. Вместо Третьего Рима, в России удалось осуществить Третий Интернационал, и на Третий Интернационал перешли многие черты Третьего Рима. Третий Интернационал есть тоже священное царство, и оно тоже основано на ортодоксальной вере. На Западе очень плохо понимают, что Третий Интернационал есть не Интернационал, а русская национальная идея. Это есть трансформация русского мессианизма» [7, с. 117–118].

Вл. Соловьёв, как уже выше говорилось, противопоставлял национальную идею в модальности «замысла Божьего» тому, как нация осознаёт себя в историческом времени. Противопоставление это может быть оправдано лишь для акцентуации статуса объективности идеи. Вместе с тем последнее вовсе не должно исключать необходимости национального самосознания. С этих позиций вполне адекватным выглядит следующее суждение: «Основное направление развития отечественного любомудрия — это поиск, нахождение, формулирование “Русской идеи”.... “Русская идея” есть изучение истории русской философии» [8, с. 154]. Действительно, философия в общем смысле есть самосознание, рефлексия культуры. Соответственно, национальная культура инициирует и национальную философию как своё осознание. Иногда заявляется, что русская идея представлена всей традицией русской философской мысли. Но и в этом случае социокультурный статус русской идеи не получает достаточно прозрачного толкования. Возможно, наиболее яркая иллюстрация этого — в работах Н.А. Бердяева.

Какое отношение все это имеет к исторической науке вообще и к проекту единого учебника истории России в частности? Парадокс в следующем. Если трактовать историю как науку, что почти всегда принимается по умолчанию, то учебник исто-

рии, соответствующий всем требованиям проектного задания, должен был бы давно существовать, как существуют учебники физики, языкознания, социологии и т.п. И для этого учебника было бы не очень существенно, сколь хорош русский язык, каким он изложен. Ведь, допустим, для учебника химии несущественно, как сформулирован закон сохранения массы (ср. формулировки Ломоносова, Лавуазье, современного учебника).

Если же учебника истории, соответствующего канонам научной рациональности, нет, то возможны два вывода. Либо историография не поднялась ещё на уровень науки и занимает примерно такое же положение, какое в истории науки занимала алхимия относительно химии, либо мы имеем здесь совершенно особый феномен культуры, отличающийся по ряду характеристик от науки. Но тогда и предъявлять к учебникам истории соответствующие требования едва ли правомерно. Поэтому можно, по меньшей мере, сочувственно отнестись к суждению, появившемуся недавно в одной из газет: «Многие русские считают, что в России история переписывается намного чаще, чем в любой другой стране. Я решила проверить этот тезис на своих друзьях, занимающихся исторической наукой. Так или иначе, все они сошлись на том, что история переписывается любым государством, не только в России, когда происходят кардинальные изменения режима. Ведь история — это политика, обращённая в прошлое, поэтому она должна соответствовать политическому строю, который обычно именно в прошлом ищет себе оправдания. История — это всегда трактовка фактов, сами по себе факты не так уж и важны. Получается, что люди, приходящие к власти, пишут свой исторический роман, и каждый властитель внедряет в созданную им историю нужные ему идеи. Когда государство существует на небольшой территории, то большие проблемы решаются малыми силами. Когда, наоборот, страна необъят-

ная, как Россия, чтобы её удержать, нужны колоссальные усилия, и история должна постоянно работать как идеологический инструмент».

Может быть, затронутая теоретико-познавательная коллизия найдёт своё разрешение в давно известном разграничении «наук о природе» и «наук о культуре»? Как писал Г. Риккерт, «в отношении метода отдельные науки являются либо генерализирующими, либо индивидуализирующими. Их материал состоит либо из объектов природы, т.е. действительности, утратившей всякую связь с ценностями, либо из явлений культуры, т.е. действительности, отнесённой к ценностям» [9, с. 72]. Однако ещё Давид Юм («гильотина Юма») обратил внимание на то, что ценностные суждения не подчиняются логике бэконовской науки, а значит, критериям научной рациональности вообще. Именно эта констатация привела И. Канта к формулировке его третьей антиномии, а также к сугубо натуралистической исследовательской программе исторической науки в статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» [10]. Так что и обращение к представителям баденской школы неокантианства не помогает ответить на вопрос об особенностях гносеологического статуса историографии, какие требования к учебнику истории данная модель позволяет предъявлять.

Как полагал известный методолог науки Имре Лакатос, «пробным камнем» любой логико-методологической концепции является история науки, в нашем случае – это, очевидно, история исторической науки. Будем исходить из этого.

«Геродот из Галикарнаса собрал и записал эти сведения, чтобы прошедшие события с течением времени не пришли в забвение и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в безвестности, в особенности же то, почему они вели войны друг с другом». В этих словах «отца истории» намечен существенный вектор историографии в европей-

ской культуре. Он ориентировал её в контекст мемориальной практики, историография приобретала форму истории/памяти. В методологии истории подобная трактовка гносеологического статуса историографии утвердилась лишь в последние несколько десятилетий. Суть её в том, что история/память воспринимается как механизм социальной преемственности.

Наличие общей исторической памяти позволяет людям испытывать ощущение и сознание сопричастности, принадлежности к определённому обществу. Общая память поколений есть основа единства общества, социальных групп, их самотождественности. Разрушение исторической памяти ведёт к кризису идентичности, а последний – к распаду общества. Историческая память нации – её ценность, поэтому всякое покушение на неё вызывает стремление её защищать и утверждать.

Власть нуждается в альянсе с прошлым. В известном романе Дж. Оруэлла описано общество, в котором существует «служба истории». Смысл её деятельности в том, чтобы подделывать документы, исправлять книги, переименовывать улицы, фальсифицировать даты. Историческая память постоянно корректируется, исходя из интересов господствующего политического режима. «Власть, – замечает Ян Ассман, – легитимируется ретроспективно и увековечивается проспективно» [11, с. 75]. И это относится отнюдь не только к обществам тоталитарного типа. Поэтому нынешний призыв к созданию единого учебника истории вполне соответствует общим характеристикам мемориальной практики, содержание наполняющей механизм социальной преемственности.

Следует поэтому понимать, что учебник истории не есть производное исторического познания и науки, он – одно из «устройств» механизма социальной преемственности, продукт конструирования прошлого. С этих позиций явно гносеологически несостоятельной выглядит попытка подвер-

стать научную форму исторического знания под категорию «конструирования прошлого», как это делается, к примеру, в сборнике под общим названием «Феномен прошлого» [12].

Уже Платон в его проекте идеального государства предусматривал наличие некоторой совокупности представлений, обязательно разделяемых всеми гражданами государства: «Законодатель должен найти всевозможные средства, чтобы узнать, каким образом можно заставить всех живущих совместно людей постоянно, всю свою жизнь выражать как можно более одинаковые взгляды относительно этих предметов, как в песнях, так и в сказаниях и рассуждениях». Платон предлагает целую «воспитательную» систему «хороводов Муз», ориентированную на все возрасты, начиная с детского, «очаровывающую молодые, ещё нежные души детей», и кончая шестидесятилетними, призванную внедрить в сознание граждан идею идентичности с государством. «А кто старше этого возраста, кто уже не в силах петь, те пусть будут сказителями мифов об этих же нравственных правилах, основанных на божественном откровении» [13, с. 130–131].

Главным звеном мемориальной практики со времён «отца истории» становится нарратив. Весьма странными поэтому выглядят сейчас суждения вроде следующего: «Всё возрастающий интерес к изучению нарратива означает появление ещё одной разновидности стремления к созданию “новой парадигмы” и дальнейшего усовершенствования постпозитивистского метода в философии науки. Это движение обещает, по всей видимости, нечто большее, чем создание новой лингвистической, семиотической или культурологической модели. Фактически то, что уже получило в психологии и других гуманитарных науках название дискурсивного и нарративного поворота, должно рассматриваться как часть более значительных тектонических сдвигов в культурологической архитектуре знания,

сопровождающих кризис модернистской эпистемы» [14, с. 29]. Конечно, Геродот не использовал самого термина «нарратив», но данную культурологическую форму изобрёл именно он. «Нарративный поворот», в смысле обращения к этой форме философской рефлексии, тоже следует отнести ко времени античности. Уже Аристотель говорил: «Историк и поэт различаются не тем, что один пишет стихами, а другой прозой (ведь и Геродота можно переложить в стихи, но сочинение его всё равно останется историей, в стихах ли, в прозе ли), – нет, различаются они тем, что один говорит о том, что было, а другой – о том, что могло бы быть» [15, с. 665].

Нарратив есть культурологическая форма существования исторической памяти: что и как должно помнить общество из пройденного им во времени пути. Это контекст, в котором вполне адекватно звучит название книги П. Хаттона «История как искусство памяти» [16]. Однако трактовать формы научного исторического знания в модальности искусства (*tehne*) – эпистемологический нонсенс. Точно так же нонсенсом выглядит суждение «историческая память как функция истории» (науки). Историческая память и историческая наука живут в разных мирах. Историческая память, а в целом мемориальная практика («искусство памяти») несут не знание о прошлом, а представление о нём, то есть образы, создаваемые продуктивным воображением. Именно представление о прошлом, в данном случае – России, и должен формировать учебник истории, апеллируя к продуктивному воображению ученика. Точнее, способствовать такому формированию, ибо приобщение к исторической памяти предполагает акции, требующие выхода за стены школьного класса. Вот как, к примеру, начинается свою книгу П. Хаттон: «Тропинку, которая привела меня к далёкому прошлому, я всегда бережно хранил в своей памяти. Места, где я вырос, и сегодня не утратили для меня своего очарования.

Принстон, штат Нью-Джерси, изобиловал памятными местами, и моя старая учительница Лилиан Вэйкфилд, замечательная женщина, провела свою последнюю экскурсию, показывая мне и моим одноклассникам исторические здания старого города» [16, с. 5].

По справедливому замечанию Яна Ассмана, «как бы абстрактно ни было мышление, воспоминание всегда конкретно. Идеи должны получить чувственный образ, прежде чем будут – в качестве предметов – допущены в память. При этом понятие и образ неразрывно сливаются. «Та или иная истина, – цитирует он Хальбвакса, – должна предстать в конкретной форме какого-либо события, лица или места» [11, с. 38–39].

Но тогда как должен выглядеть «единый учебник истории», если российская история представляет собой «поле битвы», а перспективы мирного (общественного) договора не очень просматриваются?

Зададим себе вопрос: что скрывается за сакраментальным понятием «единый»? Вразумительным может быть только один ответ: определённая, последовательно используемая в качестве основания оценок персонажей и исторических событий система ценностей. Ведь бои на «полях» исторической памяти – это столкновения разных ценностных ориентаций. Если, допустим, высшими ценностями полагаются человек, свобода и справедливость как таковые, вы получаете одну картину прошлого, вспоминаете одно и забываете другое. Если же для вас человек не более чем средство достижения некоей прекрасной идеи, свобода есть осознанная необходимость, а справедливость имеет классовую природу – картина будет существенно другой. Получатся и два очень разных учебника, хотя каждый из них вправе будет претендовать на «единство». Недопустимо лишь эклектическое смешение в рамках одного учебника разных ценностных установок. Поэтому проект «единого учебника истории» должен содержать чёткую, недвусмысленную экспликацию системы

ценностей, которой будут руководствоваться его авторы.

Вполне отдавая себе отчёт в хромоте всякого сравнения и в том, что метафора не заменит точной дефиниции, рискну сравнить учебник истории с путеводителем по исторической памяти. Его сверхзадача – быть средством включения подрастающих поколений в контексты мемориальной практики, а вовсе не в том, чтобы транслировать некую совокупность «знаний» о прошлом. Речь не может идти и об экскурсиях по «святым местам» российской истории – она должна идти о некотором экзистенциальном включении человека в поток, именуемый историей России. Учебник истории и, понятно, в целом её преподавание на базе этого/этих учебников должно приводить к результату, который выпускник средней школы мог бы сформулировать словами: права моя родина или нет, но это моя родина. Это моя история!

Всё сказанное относится к преподаванию истории в начальной и средней школе. А как быть с высшей? И как быть с научными формами исторического знания?

По большей части современная историография носит описательный характер. Но описание и нарратив – разные формы репрезентации прошлого. Ранкеанское «показать, как было на самом деле» ориентировало историка и историографию именно на описание прошлого в канонах научной рациональности, на идеал «объективного» знания, на фактуальность. Последнее, однако, вовсе не свойственно нарративу, не является идеалом для него. Поэтому вполне понятны саркастические стрелы, запущенные автором «Заратустры» в тех, кто действует по принципу: «лишь бы только история могла сохранить свою прекрасную “объективность”». Подобный посыл адекватен тем, по Ницше, «кто никогда бы не мог сам делать историю» [17, с. 52].

Таким образом, в отличие от нарратива, корреспондирующего с исторической памятью, научное описание должно корреспон-

дировать с теорией. В исторической науке «теоретическую нагрузку» фактам может давать только теория эволюционного типа – в смысле теории, представляющей механизм социального развития. Первой теорией такого типа стал исторический материализм К. Маркса, ориентация которого на образцы естественно-научного эволюционизма (историческая геология Ч. Лайеля, теория эволюции путём естественного отбора Ч. Дарвина) совершенно очевидна. В дальнейшем генерируется ещё ряд концепций рассматриваемого гносеологического статуса (О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин, А. Крёбер). Важно при этом отличать данные концептуальные формы от тех, которые могут идентифицироваться через соотнесение с философией (философия истории Гегеля, социософские построения Ф. Фукуямы). Если первые, при всех их недостатках, ориентированы на идеалы научной рациональности, то вторые существуют за её пределами, занимая иную экокультурную нишу.

Необходимо присутствие в структуре высшего образования в России ещё одного блока, непосредственно связанного со школьным преподаванием истории, – курса, представляющего формы российской идентификации. Данный локус вполне может занять планируемый предмет «Россия в мире». Правда, у некоторых историков-специалистов этот учебный курс встречает негативное отношение, поскольку, как полагают, он ориентирован на методы синхронного сопоставления, а, допустим, «Россию XVI века и Англию XVI века сравнивать неправильно». Но это явное недоразумение, впрочем, вполне понятное для ментальности учёного специалиста. Ясно, что предмет «Россия в мире» должен располагаться вне пределов пространства «методов синхронного сопоставления», а говоря словами Гегеля, стать «мыслящим рассмотрением истории».

Литература

1. *Эйдельман Н.Я.* Герцен против самодержавия: Секретная политическая история России XVII-XVIII вв. и Вольная печать. М.: Мысль, 1984.
2. *Алпатов В.М.* История одного мифа: Марр и марризм. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.
3. *Кун Т.* Структура научных революций: Пер. с англ. М.: Прогресс, 1975.
4. Способы постижения прошлого: Методология и теория исторической науки / Отв. ред. М.А. Кукарцева. М.: Канон+, 2011.
5. Конструктивизм в теории познания. М.: Ин-т философии РАН, 2008. 171 с.
6. *Хантингтон С.* Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М.: АСТ, 2004.
7. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS 1955 г. М.: Наука, 1990.
8. *Пивоваров Ю.С.* Полная гибель всерьёз. Избранные работы. М.: РОССПЭН, 2004.
9. *Риккерт Г.* Философия истории. СПб., 1908.
10. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966.
11. *Ассман Ян.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М.М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004.
12. Феномен прошлого / Отв. ред. И.М. Савельева, А.В. Полетаев. М.: Изд. Дом ГУ ВШЭ, 2005.
13. *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 3 Ч. 2. М., 1971.
14. *Брокмайер И., Хаффе Р.* Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. 2000. № 3.
15. *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4.
16. *Хаттон П.Х.* История как искусство памяти. СПб.: Владимир Даль, 2003.
17. *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле. Минск: Харвест, 2003.