

УДК 930.1

Орися Біла

ЄДНІСТЬ І КОГЕРЕНТНІСТЬ ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ ЯК СКЛАДОВІ ІСТОРИЦИСТСЬКОЇ ПАРАДИГМИ

Ідеалістичне бачення історії притаманне не тільки середньовічній схоластиці чи німецькій класичній філософії. Прагнучи запропонувати об'єктивний образ історії, засновник німецької історичної школи Л. фон Ранке продовжував вірити у божественне провидіння, а його послідовник Г. Дройзен був переконаний, що невід'ємним елементом історичної реальності є вище духовне начало. Віра в органічну єдність і когерентність історичного процесу збереглася в працях істориків аж до початку ХХ століття. Криза історизму на початку ХХ ст. – не стільки наслідок його внутрішніх теоретичних проблем, скільки результат невідповідності його ідейних постулатів до конкретної історичної ситуації Німеччини у 1920-х рр.

Ключові слова: історизм, когерентність, єдність історичного процесу, криза історизму.

O. Bila. Unity and coherency of history as the essential elements of the historicist paradigm

The idealistic vision of history is inherent not only to the medieval scholasticism or German classical philosophy. In attempt to present objective history ("history as it is") the father-founder of academic history L. von Ranke continued to employ the concept of divine providence. Similarly, J. G. Droysen believed that the higher spiritual power is a crucial element of the historical reality. Unity and coherency of history remained the important elements of historicist paradigm till the early 20th century. The crisis of historicism came rather as a result its inability to respond to the challenges of the historical situation of Germany in the 1920th rather because of its inner theoretical incongruities.

Key words: historicism, coherency, unity of history, crisis of historicism.

О. Би́ла. Единство и когерентность исторического процесса как составляющие историцистской парадигмы

Идеалистическое видение истории присуще не только средневековой схоластике или немецкой классической философии. Стремясь предложить объективный образ истории, основатель немецкой исторической школы Л. фон Ранке продолжал верить в божественное провидение, а его последователь Г. Дройзен был убежден, что неотъемлемым элементом исторической реальности является высшее духовное начало. Вера в органическое единство и согласованность исторического процесса сохранилась в трудах историков до начала ХХ века. Кризис историцизма в начале ХХ в. – не столько следствие его внутренних теоретических проблем, сколько результат несоответствия его идейных постулатов к конкретной ситуации Германии в 1920-х гг.

Ключевые слова: историцизм, когерентность, единство исторического процесса, кризис историцизма.

Низка світоглядних змін, що відбулися в XVII–XVIII ст. у країнах Західної Європи, змушують дослідників говорити про цей час як про окрему інтелектуальну віху в історії європейської думки. Коли європейські мислителі змістили свій погляд з питань релігійної метафізики до питань дослідження природи й людини, в тому числі людини з погляду її суспільної й індивідуальної діяльності, історія стала тим полем, де цю діяльність можна було емпірично зафіксувати. Ключовим елементом європейської свідомості стало переконання, що знання про людську активність має історичний характер й не існує неісторичного розуміння природи й суспільства. Цю зацікавленість історією, яка ґрунтувалася на переконанні, що “адекватне розуміння природи будь-якого явища й адекватну оцінку його цінності можна здобути беручи до уваги місце, яке воно зайняло, і роль, яку воно відіграло у процесі розвитку”, в сучасній філософській літературі окреслюють як історизм [8, с. 42].

Іншою важливою рисою цього періоду, особливо значущою в контексті розвитку позитивізму, було прагнення розглядати історичні явища й події в їх причинно-наслідковому зв'язку. В різні епохи прискіпливість до точності історичних фактів змінювалася. Однак вміння раціонально зв'язувати і пояснювати, як одні явища впливають з інших, які наслідки і причини вони мали, стало невід'ємним атрибутом історичної професії. Згідно з визначенням російської дослідниці Єлени Трубіної, в історичистській парадигмі історія здобуває зв'язність завдяки “історичній ідеї”. За своєю суттю це поняття близьке до ентелехії Аристотеля – внутрішнього принципу речей, що зумовлює спосіб їх розвитку [4, с. 374]. Якщо для схоластики “з'єднувальним” елементом історичного процесу був Бог, згідно з провидінням якого історія розгорталася до свого логічного кінця, то для позитивістів наявність такої метафізичної основи не завжди була самоочевидною. Однак це не означає, що з нею було покінчено. Новим

метафізичним мостом історичних побудов у Новий час став розум. Саме він зайняв місце божественного начала, через призму якого науковець – історик чи філософ – здатен схопити цілісність історичного процесу. Таким чином, ідеалістичний елемент залишився невід’ємною складовою умоглядних побудов європейських інтелектуалів. Незважаючи на прагнення порвати зі схоластикою, Декарт, наприклад, продовжував активно використовувати поняття схоластичної філософії (хоча й у модифікованій формі). Мислитель покладався на “світло віри” так само, як він покладався на “природне світло” розуму. Картезіанський розум у сенсі “здорового глузду” (“*bon sens*”) – це універсальний розум, притаманний всім людям. Його універсальність пояснюється тим, що він подібний до божественного розуму, хоча й діє у природі. Закони природи, за Декартом, не відкриваються за допомогою розуму, а накладаються на природу. В розумі вони зберігаються як “вроджені ідеї”, посіяні самим Богом. За межами істин Одкровення, доступних лише “світлові віри”, людський розум повністю панує над природою задля задоволення власних потреб і досягнення щастя.

Відомий неаполітанський філософ Джамбаттіста Віко, будучи не лише побожним католиком, але й великим прихильником Декарта, в праці “Про метод нашого часу” (1708 р.) одним із перших намагався застосувати картезіанський метод до наук про суспільство і мораль. Він вважав, що необхідно також брати до уваги закони людської поведінки й такі чинники, як пристрасть, стать чи суспільні особливості. Історія – справа рук людей і водночас відображення Божого замислу, оскільки спільним знаменником в обох є розумне начало.

Схоже бачення розвитку суспільства як такого, що не відрізняється від розвитку природних процесів, збереглося в поглядах просвітників. Просвітницький раціоналізм та утилітарність відобразилися в ідеї, що світ є не просто предметом пізнання, а підлягає удосконаленню. В цьому ж ключі сприймалася й історія: як процес удосконалення, розвиток людства, підпорядкований власним законам та внутрішньому сенсові. Просвітники вірили, що історія як простий перелік подій не має сенсу, поки вона не є філософськи осмислена. Колекціонування історичних фактів не приносить жодної користі, якщо за ним не слідує певні підсумки та узагальнення. На думку Вольтера, наприклад, історія є рушійною силою суспільного розвитку: вивчення і порівняння законів і традицій інших країн з власними стимулює до удосконалення мистецтв, торгівлі й землеробства. Прагнення схопити світ в цілісності в контексті панування універсального розуму змусило його говорити про всесвітню історію. Саме Вольтерові належить ідея формування філософії історії, галузі знання, яка б зосередилася на філософському осмисленні змісту, характеру, рушійних сил та тенденцій історичного процесу. Натомість для Болінброка історія – вчителька життя, цінний досвід, що дозволяє уникати помилок минулого.

Цілковито в душі свого часу філософія історії розглядала суспільство як частину природи, висуваючи пропущення про існування “природних законів” історії. Ідея “природного закону” історії стала підґрунтям для теорії прогресу, яка розглядала весь історичний розвиток як розгортання від нижчого до вищого; ідеї про єдність історичного процесу; історії культури; а також популярної в той час думки про вплив на людину географічного й соціального середовища.

Продовжуючи розвивати ідею про закономірність і необхідність суспільного розвитку, представники німецької класичної філософії натомість підкреслювали внутрішній характер його походження: джерелом цієї необхідності, вважали вони, є не історія, а філософія. Історична закономірність в І. Канта, Й. Г. Фіхте і Ф. В. Шеллінга – це щось абсолютне, не пов’язане з практичною діяльністю людей. “Філософ, який займається історією як філософ, керується при цьому апріорною ниткою світового плану, ясного для нього без усякої історії; і історією він користується зовсім не заради того, щоб щонебудь довести за її допомогою..., а лише для того, щоб пояснити і показати в живому житті те, що ясно і без історії”, – писав Фіхте [5, с. 116].

Однак найбільш значущою в цьому контексті є концепція історії В. Ф. Гегеля. Філософ прагнув представити історію як єдиний закономірний процес, у якому кожна епоха, будучи неповторною, водночас є необхідним ступенем у загальному розвитку людства. Він підкреслював поступальний характер розвитку людства, вбачаючи в останньому прогрес в усвідомленні свободи. Історичний процес – не простий круговорот, а поступальний рух, в якому старе є необхідною основою для нового. Історія для Гегеля – безконечне саморозгортання розуму, ідеї: “Лише з розгляду самої всесвітньої історії повинно виявитися, що її хід розумний, що вона була розумною; необхідним знаходженням світового духу... Хто розумно дивиться на світ, на того і світ дивиться розумно; те й інше навзаєм обумовлюють один одного...” [2, с. 487–488].

Розглядаючи історію як внутрішньо необхідний процес, Гегель намагався поєднати цю загальноісторичну необхідність із визнанням свободної людської діяльності. Історія – це процес пізнання свободи. Але ідея свободи реалізується не безпосередньо, а через емпіричну діяльність людей, що прагнуть задовольнити свої потреби. Не заперечуючи ролі видатних особистостей в історії, Гегель все ж відмовлявся вважати їх творцями історії. Їх історична значущість полягала в тому, наскільки в їх діяльності виявилася об’єктивна історична необхідність, наскільки їх особисті, приватні цілі змогли відобразити той субстанційний елемент, що складає волю світового духу. Практична діяльність людей, яка влас-

не становить предмет історичної науки, є чимось підлеглим, реалізацією містичної волі абсолютного духу. Філософія історії є одночасно істинною теодицеєю, виправданням Бога в історії, писав Гегель, завершуючи свою працю [2, с. 873].

Ідеалістичне бачення історії намагався подолати засновник німецької історичної школи Леопольд фон Ранке. Розрізняючи історичний і філософський підходи, Ранке наголошував, що якщо філософія прагне редукувати реальність до системи, пожертвувавши унікальними якостями історичного світу, то історія натомість намагається досягнути загальне через заглиблення в індивідуальне [11, с. 5–7]. Наголос на неповторності історичних подій був особливо важливим у контексті полеміки з раціоналізмом та надто оптимістичним поглядом на прогрес. Оскільки розуміння прогресу нерозривно пов'язане з причинним і телеологічним детермінізмом, воно суперечить свободі людини. Ранке натомість стверджував: історичний розвиток передбачає “стадії свободи”, і той, хто прагне стати істориком, повинен навчитися прослідковувати історичні явища до тих індивідуальних дій, в яких вони почалися. Тільки таке розуміння дає можливість усвідомити події як історичні події. Основною ж в новій історичній професії стала посвята об'єктивності. Завдання історика, за словами Ранке, – показати, “як було насправді”. Концепція Ранке будувалася на розумінні того, що минуле є онтологічно здійсненим й існує завершений історичний розвиток. Це дозволяло говорити про можливість фіксації деяких історичних тенденцій і претендувати на об'єктивність таких побудов. Розглядаючи вказані тенденції як такі, що володіють об'єктивним статусом, він наділяв їх характеристикою самостійних сутностей в історичному процесі.

Втім об'єктивізм Ранке мав свої обмеження. Вчений визнавав, що історики ніколи не будуть пасивними реєстраторами об'єктивних фактів; вони ніколи не починають працювати без припущень. Без філософії (Ранке, мабуть, мав на увазі, нормативні гіпотези або ідеї) історія – це хаос фактів. Історичне знання – це “наче частина божественного знання... Хто може питати, корисне воно чи ні? Достатньо визнати, що таке знання, як ніяке інше, сприяє вдосконаленню людського духу” [10, с. 122].

Сутність ранкеанського бачення історії визначається ідеєю зв'язку кожної історичної епохи з Богом. Дослідник розрізняв пізнання емпіричної дійсності й осягнення плану провидіння, яке не є пізнанням в чистому виді, а “передчуваючою замисли провидіння інтуїцією”. Таким чином, його метод дуже схожий на релігійне, містичне споглядання. Як і Гегель, він вірив у внутрішню когерентність світу феноменів. Хоча Ранке й наполягав на необхідності критично відтворювати події минулого, вчений був переконаний, що в них можна побачити рушійні сили історії [12, с. 85–87]. Кожен індивід, так само як і великі надіндивідуальні структури – держави, народи, церкви і культури, становив конкретне значиме ціле, яке вписувалося в ширшу економію божественного провидіння. Мета історичного дослідження полягала не лише в нарративній реконструкції фактичного минулого, а й в осмисленні тієї загальної когерентності, частиною якої було це минуле [13, с. 29–53].

Ідеї Ранке отримали більш чітке оформлення в “Історичній” Йогана Густава Дройзена, опублікованій 1858 року. Дройзен виходив з розуміння історичної реальності як похідної від присутності в ній вищого духовного начала, що теж ріднить його умоглядні побудови з думкою Гегеля. Так само як і Ранке, він вбачав в історії вплив провидіння. Проте, як підкреслював Дройзен, історик ніколи не може відмовитися від власного погляду. Розуміння минулого зумовлене поглядами й інтересами дослідника. Кожне нове покоління буде по-новому переписувати історію, а отже, постає проблема об'єктивності гуманітарних наук, надто проблема історії, що прагне показати минуле таким, “як воно було насправді”.

Дройзен намагався сформулювати принципи історичної науки, виходячи з переконання, що існує зв'язок між індивідами як цілісно змістовними одиницями, що становлять історичний світ, й історією в ширшому сенсі. Його методологія народжується з уявлення романтиків про специфічну тотожність суб'єкта й об'єкта пізнання, що закорінена ще в неоплатонічній процедурі осягнення Єдиного. Науковість історії, на думку Дройзена, виявляється в тому, що вона здатна вийти за межі доказів, встановлених за допомогою критичного дослідження історичних джерел, до розуміння когерентності історії. Однак це відбувається не завдяки дедукції чи індукції, як у природничих науках, а через “інтерпретацію” [3, с. 140]. Завдяки “конгеніальності”, тобто прямому ототожненню історика й об'єкта його дослідження, минуле стає доступним дослідникові через “розуміння”.

Специфічним доповненням вказаної тотожності є уявлення про природу часу, запозичене Дройзеном у Гегеля. Дройзен мислить історію як об'єктивацію Духа, а для Духа історія – це суцільна теперішність. Час як розрізнення ненаявного минулого, наявного теперішнього і ще не наявного майбутнього зникає у вічному “сьогодні”.

Духовна когерентність людського Я виражається цілком у мові, тому історичне розуміння нагадує розуміння людей, які розмовляють. Дройзен наголошує, що варто прагнути розуміння не окремих слів або речень, а цілості. Історик, за словами вченого, формує для себе тотальність іншого на підставі її окремих проявів, а окремі її риси – на підставі цілого [3, с. 214].

Історична наука має займатися загальним і необхідним, має пояснювати і шукати істину. Яким чином у світі людей шукати загальне й необхідне? Таке завдання, здається, під силу лише природничим наукам.

Загальне й необхідне у випадку історії, на думку Дройзена, впливає з тяглості людської діяльності. “Кожен невеликий фрагмент матеріалу, наявний в нашій історичній емпірії, ми досліджуємо, щоб з’ясувати, чи передає він, і як саме, оту тяглисть історичних подій, закономірність яких є для нас очевидною, позаяк ми самі, наша нація, наше становлення і теперішнє становище є їх сумарним наслідком” [3, с. 78].

Когерентність історії виявляється в момент, коли історик віднаходить найзагальніший пункт співвіднесення індивідуальних мотивів діяльності у панівному в певний період типі суспільної свідомості. Дройзен стверджував, що кожен індивідуальний вчинок є вираженням чогось загальнішого. Суспільний світ сповнений ідеями, які спрямовують людську діяльність, – т. зв. “моральними силами”. “Все, що будить у нас спрагу істини, тим сильніше, чим більше ми її тамуємо, усе це є настільки ж на поверхні речей, в нескінченності досконалого, настільки у вічно тремтливих сферах морального світу, водночас належить до трансцендентного цілого” [3, с. 341]. Насправді можна зауважити, як стверджував Дройзен, що істина – це Бог, але водночас додавав, що Бог – це незрівнянно більше, аніж істина. Кожен етап в історії, кожен народ і плем’я є “комплексом моральних сил” [3, с. 478]. Наскільки ми дошукуємося найглибших таїн душі в поезії, настільки в історичному розумінні варто задовольнитися встановленням гіпотетичних зв’язків між індивідуальними вчинками та їх загальними передумовами, що діють у суспільстві. У цьому серед іншого проявлявся його історизм. Заслуга Дройзена, на думку Г. Вайта, в тому, що він, на відміну від Гегеля, спромігся помістити конструктивістську, а по суті, практичну функцію історичної рефлексії у столітті, яке з однаковою підозрою ставилося і до філософії, і до теології [14, с. 84].

1924 року молодий угорський іммігрант на ім’я Карл Маннгейм писав, що німецький історизм – не просто видатне інтелектуальне досягнення, це – “вершина нашого *Weltanschauung*” [9, с. 84]. На думку дослідника, він не просто найкраще відповідає потребам свого часу, а й найбільш адекватно здатний схопити світ у його змінності, це – концепція, що змогла пояснити дійсність у її мінливості. Однак оптимістична позиція Маннгейма стосовно потенціалу історизму на початку ХХ століття була радше винятковою.

Одним із перших про “кризу історизму” почав писати німецький історик релігії та філософ Ернст Трьольч. У творі “Абсолютність християнства й історія релігій” (1902 р.) Трьольч порушив проблему про відносність історичних цінностей та руйнівний вплив історичних досліджень [16]. Він зазначав, що саме історичні дослідження християнства підірвали віру в те, що воно є єдиною істинною релігією, і показали, що існує плюралізм вірувань. Криза історизму, на думку німецького мислителя, виростає з постійної внутрішньої мінливості історії як такої: “Тут ми бачимо все у потоці становлення, у безконечній і вічно новій індивідуалізації, у зумовленості минулим і в напрямку до невідомого майбутнього” [15, с. 573].

Проблема історії, на думку Трьольча, вирішується не через протиставлення релятивізму та абсолютизму як взаємовиключних можливостей, а у формуванні середнього шляху: у можливості побачити та зрозуміти в релятивному прагненні до абсолютної мети. Відносність цінностей має сенс тільки тоді, коли релятивне співвідноситься з чимось абсолютним, живим і творчим, у протилежному випадку немає ніяких цінностей, лише гола відносність. Ідея божественної присутності у світі зв’язує воедино усі грані земного буття, стає фундаментом “культурного синтезу”, в якому встановлюється істинна гармонія вічного та сотвореного. Відновлення віри у значущість історії – єдина можлива відповідь на проблеми, що постали перед сучасними дослідниками, вважає мислитель.

Однак мало-хто погодився прийняти таку позицію. Дослідники, на кшталт Макса Вебера, наполягали на повній історичності людського існування з усіма відповідними наслідками. Для Вебера, так само як для Г. Ріккєрта, питання, які ставили науковці, були тісно пов’язані з їхніми ціннісними орієнтаціями, і так само, як для К. Маннгейма, все знання відображало специфічний соціальний і культурний контекст, вписаний в історію. Людське розуміння дійсності не відображало її такою, якою вона була насправді, а давало відповіді на питання, які ставив до неї науковець. Непорушними, на думку Вебера, були не висновки наукових пошуків, оскільки вони підлягали постійному переглядові в процесі досліджень, а радше логіка наукового пошуку, яка, хоч і була продуктом західної цивілізації, мала універсальну вартість [1]. Подібних поглядів притримувався німецький історик Отто Хінтце. Критикуючи спробу Трьольча подолати історичний релятивізм через відновлення віри у значущість історії, він розрізняв історизм як ідеологію в сенсі, в якому його розумів Трьольч, і історизм як логічну категорію думки. Перший був філософським світоглядом, другий, натомість, мав наукову вартість [6].

Але якщо проблема релятивізму була імпліцитно присутня в ідеї історизму від самого початку, чому питання кризи виникло лише в 1920-х рр.? Адже навіть теза Ранке про те, що кожна епоха цінна сама по собі й однаково близька до Бога, є абсолютно релятивістичною. На думку американської дослідниці Колін Лоудер, криза історизму породжена не його внутрішніми теоретичними проблемами, а радше невідповідністю його ідейних постулатів для вирішення проблем Німецької держави, особливо після поразки у Першій світовій війні та становлення Веймарівської Республіки. Криза виникла не тому, що ідейні прихильники історизму не змогли гарантувати існування універсального набору цінностей, а радше тому, що вони не могли гарантувати єдність цінностей німецького народу у 1920-х роках. І хоча

завичай кризу описували як зникнення вічних істин у потоці історії, на думку Лоудер, насправді вона була результатом антипатії історицистів до плюралістичної Німеччини, яка не спромоглася створити органічну єдність цінностей. “Безперечно, Antinormavität універсальної історії став важливою частиною історицизму, – зазначає Лоудер, – однак не він був тим фактором, що викликав відчуття непевності. Відчуття непевності зародилося через надмірну прив’язаність до певної нормативної концепції” [7, с. 87–88]. В ідейному протистоянні Просвітництву німецькі історицисти витіснили більш універсальне поняття “дух часу” (Zeitgeist) поняттям “дух народу” (Volkgeist). Німецький народ, на їхню думку, потрібно було розглядати як органічну єдність не лише з погляду історичного процесу, але й з точки зору його внутрішньої організації. Народ – певне органічне ціле, а не просто сума індивідів. Таким чином, історицисти намагалися вибудувати захист проти механістичної філософії англійського та французького Просвітництва, згідно з якою суспільство складається з автономних індивідів, об’єднаних суспільним договором. Уявлення просвітників їм здавалися надто абстрактними і потенційно хаотичними.

Ерік Ротхакер писав, що золотий вік німецьких наук про культуру почався з фрази Гердера, висловленої 1774 року, що кожен народ щасливий сам у собі, і закінчився висловом Ранке 1854 року про те, що кожна епоха однаково близька до Бога і цінна сама по собі. Єдність цих двох принципів, на думку Ротхакера, власне й була основою німецької історичної школи; на думку ж Лоудер, ціле XIX ст. в інтелектуальному просторі Німеччини позначене “комбінацією просторового і часового релятивізму” [7, с. 93]. Однак цей релятивізм ніколи не ставив під питання віру в єдність історії, а навпаки, підтримував її, знімаючи потребу актуалізувати органічну єдність в універсальній формі або законах, як це, наприклад, намагалися робити просвітники. Віра в органічну єдність історичного процесу збереглася в працях історицистів впродовж XIX ст. і на початку XX-го століття. Криза історицизму припала на час, коли під питання було поставлено відношення індивіда до народу. Проблематизування цього базового органічного відношення привело до проблематизації всіх органічних відносин і єдності історичного процесу.

Література:

1. Вебер М. Объективность социально-научного и социально-политического знания [текст] / М. Вебер // Вебер М. Избранные произведения : пер. с нем. / сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова ; предисл. П. П. Гайдено. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с. – (Социологич. мысль Запада). – С. 345–415.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории [текст] / Георг Вильгельм Фридрих // Феноменология духа. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Эксмо, 2007. – 880 с.,
3. Дройзен И. Г. Историка [текст] / Иоганн Густав Дройзен ; перевод с нем. Г. И. Федоровой ; под редакцией Д. В. Складнева. – СПб. : Владимир Даль, 2004. – 584 с.
4. Трубина Е. Г. Историзм [текст] / Е. Г. Трубина // Современный философский словарь / под общей ред. д. ф. н. профессора В. Е. Кемерова. – 2-е изд., испр. и доп. – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск : “Панпринт”, 1998. – С. 373–377.
5. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи. Назначение человека [текст] : пер. с нем. / И. Г. Фихте. – СПб. : Изд. Д. Е. Жуковского, 1905. – 155 с.
6. Hintze O. Troeltsch and the Problems of Historicism [текст] / Otto Hintze // The Historical Essays of Otto Hintze / Felix Gilbert, ed. – New York, 1975. – С. 368–421.
7. Loader C. T. German Historicism and Its Crisis [текст] / Colin T. Loader // The Journal of Modern History. – Sep., 1976. – Vol. 48. – No. 3 (On Demand Supplement). – С. 85–119.
8. Mandelbaum M. History, Man and Reason [текст] / Maurice Mandelbaum. – Baltimore, 1971. – С. 565.
9. Mannheim K. Historicism [текст] / Karl Mannheim // Essays in the Sociology of Knowledge / Karl Mannheim ; ed. Paul Kecskemeti. – London, 1968. – С. 84–133.
10. Ranke von L. Geschichte und Politik. Ausgewählte Aufsätze und Meisterschriften [текст] / Leopold Von Ranke. – Stuttgart, 1942. – С. 428.
11. Ranke von L. On the Relations of History and Philosophy (A Manuscript of the 1830s) / Leopold Von Ranke // The Theory and Practice of History / Leopold Von Ranke ; Georg G. Iggers (ed.). – Routledge, 2011. – С. 5–7.
12. Ranke von L. Preface to the First Edition of Histories of the Latin and Germanic Peoples (October 1824) [текст] / Leopold Von Ranke // The Theory and Practice of History / Leopold Von Ranke ; Georg G. Iggers (ed.). – Routledge, 2011. – С. 85–87.
13. Ranke von L. The Great Powers (1833) [текст] / Leopold Von Ranke // The Theory and Practice of History / Leopold Von Ranke ; Georg G. Iggers (ed.). – Routledge, 2011. – С. 29–53.
14. White H. The Content of the Form : Narrative Discourse and Historical Representation [текст] / Hayden White. – Baltimore and London : The Johns Hopkins University Press, 1990. – С. 264.
15. Troeltsch E. Die Krisis des Historismus [текст] / Ernst Troeltsch // Die neue Rundschau. – 1922. – Vol. 33. – Pt. 1. – С. 572–90.
16. Troeltsch E. The Absoluteness of Christianity and the History of Religions [текст] / Ernst Troeltsch ; Introduction by James Luther Adams ; Translated by David Reig. – Louisville : Westminster John Knox Press, 2005. – 173 с.

Рецензент – PhD, кандидат філософських наук, завідувач кафедри філософії Католицького університету Володимир Турчиновський