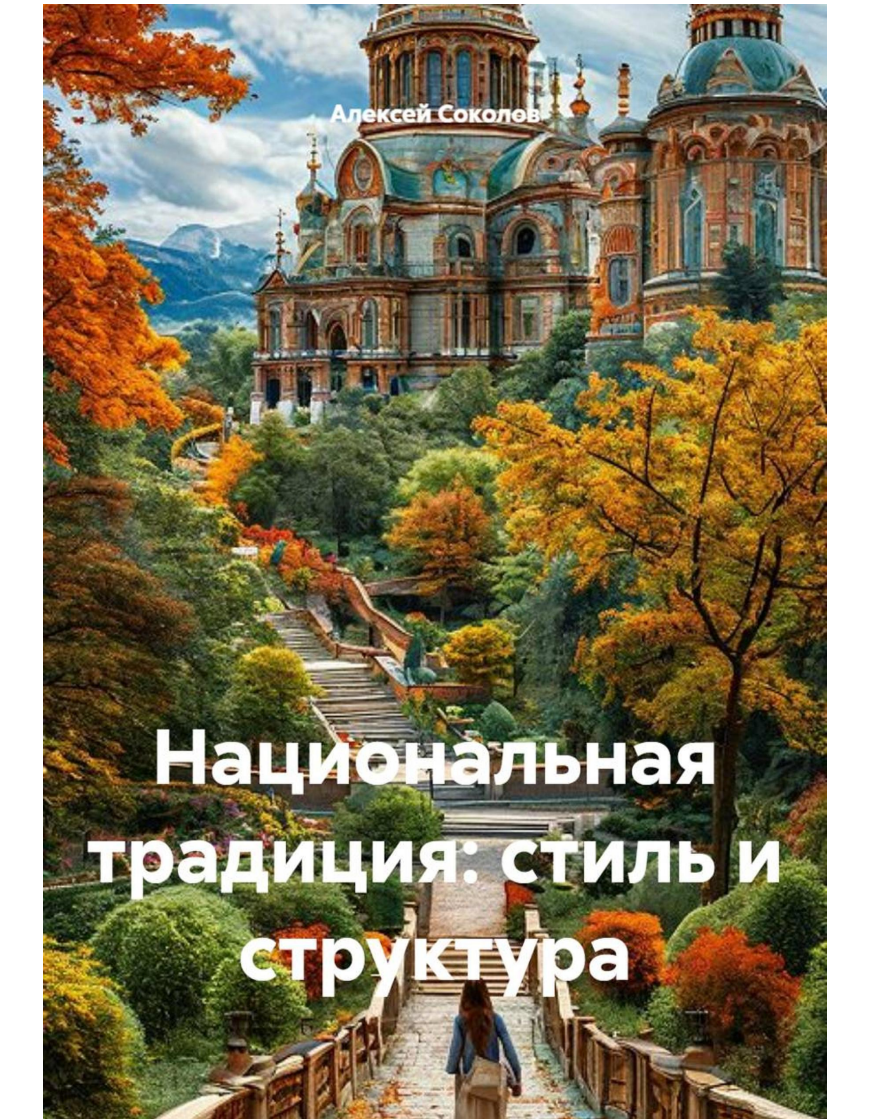




Алексей Соколов

Национальная традиция: стиль и структура

Алексей Соколов

Национальная традиция: стиль и структура

<https://litres.ru/74357459>

SelfPub; 2026

Аннотация

Книга посвящена осмыслению места национальной традиции в социокультурной системе и понятию "национальная традиция" в системе социально-философского знания. Автор отстаивает точку зрения, согласно которой на современном этапе цивилизационного развития национальное самосознание становится основным фактором при решении проблем планетарного масштаба. Национальная традиция представлена автором как универсальный концепт, способствующий адекватному описанию процессов происходящих в современном мире.

Содержание

Глава	4
Конец ознакомительного фрагмента.	106

Национальная традиция: стиль и структура

Глава

СОКОЛОВ АЛЕКСЕЙ МИХАЙЛОВИЧ

**НАЦИОНАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ: СТИЛЬ И
СТРУКТУРА**

**Санкт-Петербург
2010**

Оглавление 2

ВВЕДЕНИЕ 3

I. НАЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК ФОРМА СОЦИАЛЬНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ 8

1. Метаморфозы исторического опыта. 8

*2. Субъект и его философско-мировоззренческие ре-
презентации 21*

*3. Социодинамика традиции и становление субъекта
истории. 47*

4. Социальная субъективность и культурно-цивили-

зационная традиция: границы тождества и различия.
62

II. ТРАДИЦИЯ и САМОСОЗНАНИЕ. 76

- 1. О природе социально-исторической традиции. 76*
- 2. Образы традиции и практики консерватизма. 84*
- 3. Тематизация национальной традиции 97*
в русском самосознании 97
- 4. Современные философские экспликации и концептуализация феномена традиции. 116*

III. НАЦИОНАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ И АНТИТРАДИЦИЯ 136

- 1. Нация: риторика и дискурс 136*
- 2. Космополитизм и антитрадиция 150*
- 3. Нация в глобальном мире 168*
- 4. Национальная традиция: структура державности. 179*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 205

БИБЛИОГРАФИЯ 209

ВВЕДЕНИЕ

Ценности западной цивилизации, доминировавшие последние триста лет и по-прежнему определяющие тенденции мирового развития, самими европейцами воспринимаются сегодня все более пассивно. Индивидуализм, либерализм, рынок, конкуренция – ключевые жизненные ориентиры европейца и североамериканца – к настоящему моменту

постепенно входят в фазу самоотрицания. В своих крайних проявлениях индивидуализм все чаще напоминает унифицированность. Либерализм прибегает к тоталитаристским способам самозащиты. Рынок неудержимо монополизируется, сохраняя только иллюзию честного соревнования. Само государство, предназначенное оберегать и поддерживать базисные институты западного мира, раз от раза вовлекается в процессы его маргинализирующие. Скажем, коррупция – далеко не единственное проявление подобных процессов. Все это исподволь подрывает доверие к устоявшимся нормам жизненного уклада в самых разных слоях западного общества, порождая протестные настроения. Движения антиглобалистов, защитников экологии, пацифистов и других общественных объединений – самые очевидные их проявления.

Еще заметнее сопротивление западной экспансии в странах третьего мира. Большинству из них предстоит сделать выбор, который определит их дальнейшую историческую судьбу – сохранит национальную идентичность народа, или сделает его этнографическим материалом в модернизационном процессе романо-германской цивилизации. Данная ситуация инициирует выработку новых социо-организующих стратегий, которые, в настоящее время все чаще зарождаются на почве активизации национальных настроений.

С последним обстоятельством сопряжен второй аспект, придающий предлагаемому исследованию актуальность ме-

тодологического порядка. Последние десятилетия в гуманитарном знании центральное место занимала проблема субъективности. Трансформации общественных отношений, произошедшие в прошлом столетии, привели к необходимости переосмысления понятия о субъекте. Учитывая то, что это понятие на протяжении почти четырех столетий играло ключевую роль в структуре европейского самосознания, легко представить серьезность проблем, вызванных утратой им своей адекватности.

Своеобразная декларация «смерти субъекта», провозглашенная западными интеллектуалами, свидетельствует скорее об охватившем их методологическом скептицизме, чем о продуктивности поиска выхода из кризиса. Особенно остро трудности проявились в социально-философских дисциплинах. С момента вытеснения на периферию научной мысли классовой теории вопрос о субъекте исторического процесса остается открытым. Ведь теория маргинальных групп есть, не что иное, как проявление интеллектуального скептицизма.

В подобной ситуации, возможно, будет целесообразным своего рода «отступление» к тем позициям, с которых началось движение, достигшее критического предела в конце двадцатого века. Как известно, Декарт в «первом правиле морали» предусмотрительно рекомендовал «никогда не противоречить религии и обычаям страны, в которой проживаешь». Не разработанная основоположником рационализма

и субъективизма эта рекомендация в дальнейшем была упущена европейской мыслью. Даже возвращение к ней романтиков и консерваторов не вывело ее на магистральную линию научно-философской мысли. Только во второй половине минувшего столетия переосмысление субъекта как субъективности позволило наметить новое направление в проработке данной темы. В связи с этим понятие «традиция» может быть включено в современный социально-философский дискурс в качестве концепта, «схватывающего» и удерживающего в целостности современное представление о субъекте исторического процесса.

Интерес к данной проблеме усугубляется так же тем, что в гуманитарном знании до сих пор не существует более-менее внятного определения понятия «традиция». Само по себе оно достаточно давно стало общепринятым, но обычно в него вкладывается либо социологический, либо культурологический смыслы. В высшей степени спекулятивные размышления Рене Генона и его последователей оставляют понимание традиции на уровне метафизической учености, оставляя не проясненным ее содержание и чрезвычайно умаляя ее практическую значимость. Философское же обоснование понятия «национальная традиция» имеет своей целью перевод сугубо умозрительных построений в сферу практического применения.

Кроме того актуальность темы исследования связана с настоящим социокультурным кризисом, охватившим Россию.

Сегодня в очередной раз остро встал вопрос о сохранении ею своей исторической и культурной самобытности. Ее многонациональный народ в очередной раз заинтересован вобретении идейных оснований своей исторической перспективы, невозможной без единения всех народов России. Многовековой и разноплановый опыт их совместного проживания под давлением глобализационных процессов подвергается систематической дискредитации, что вызывает рецидивы политического и культурного сепаратизма, чреватого деградацией и гибелью составляющих русский мир культурно-национальных общностей, очарованных иллюзией собственной суверенности. Кризис может быть успешно разрешен при наличии такой идейной установки, ценность которой будет очевидна для всех, кто связывает свою судьбу с пространством от Тихого океана до берегов Балтийского и Черного морей.

Речь так же идет и о необходимости разработать такую философию русской истории, которая раскрывала бы единую смысловую последовательность событий ее образующих, минимизируя возможность произвольных интерпретаций, разрывающих наше национальное самосознание. Название книги «Национальная традиция: стиль и структура» указывает на раскрытие феноменологического и онтологического содержания проблемы.. Феноменологический контекст представляет собой порядок формирования самого понятия «национальная традиция» в горизонте обыденного и

философского знания. Онтологический контекст раскрывает смысл «национальной традиции» в качестве структурообразующего стержня, вокруг которого устраивается и удерживается порядок человеческого мира.

Традиция со времен первых романтиков вызывает интерес у литераторов, искусствоведов, историков, культурологов, философов. Но в череде множества работ, посвященных этой теме не так много таких, которые имеют в виду не описание разнообразных устоявшихся форм общественной жизни, а – осмысление традиции как «родового» стержня культуры, в отношении к которому только и могут быть опознаны все «видовые» ее проявления.

Сказать о традиции только то, что в ней передаются наиболее значимые знания, модели поведения, этические, эстетические или языковые нормы, означает ограничиться внешним, т.е. формальным содержанием. При таком подходе остаются без ответа множество важных вопросов. Например, почему та или иная форма, оказалась устойчивой в жизни одного общества и сохранилась только в виде атавизма в другом?¹ Почему, казалось бы, идентичные и равнозначные ценности в разных культурах имеют принципиально различный смысл?² Что вообще обеспечивает сам механизм передачи?

Пожалуй, только 20-е – 30-е годы XX столетия проблема традиции по-настоящему философски была осознана. Во Франции Р. Генон, в Италии Ю. Эвола, чуть позже в Румы-

нии М. Элиаде определили новый вектор европейского самосознания. Ставшая его лейтмотивом тема традиции обозначила резко отрицательное отношение к идеалам западного прогрессизма, истолковав его как фазу деградации цивилизационного (космического у Генона) цикла. Опираясь на Генона, Эвола связывал с традицией систему принципов, превосходящих «просто человеческий и индивидуальный уровень», «ориентированных на высший мир». При этом он подчеркивал, что «мир традиции, несмотря на всё разнообразие своих исторических форм, отличается сущностным тождеством или неизменностью... и его... можно определить как *нормальный*, то есть вертикально ориентированный и напрямую связанный с истинным смыслом» [224, 6-7].

Тем не менее, в западном традиционализме отчетливо просматривается общеевропейский спекулятивный критicism. В частности он обнаруживает себя в высокой степени отвлеченности умозаключений. Постоянные отсылки к восточным традициям, индуизму или исламу, в современном сознании способны вызвать скорее экзотическое любопытство, нежели интерес к формам осуществления совершенства сущего. То же самое можно сказать и о романо-германском язычестве, и христианском средневековье.

Рафинированный академизм, присущий западному традиционализму, автоматически переводит его предмет в разряд реликтовых, имеющих в лучшем случае эстетическое значение. Вместе с тем и Генон, и Эвола претендовали на

практическую ценность своих изысканий. В таком случае не обойтись без реалистического представления традиции, т.е. такого представления, которое, с одной, признает нечто в качестве «надчеловеческого» и «наиндивидуального» уровня сущего. С другой стороны, это «наиндивидуальное» и «надчеловеческое» должно постигаться людьми как самоочевидное, само себя удостоверяющее.

Юлиус Эвола поясняя, что следует понимать под традиционными ценностями, отмечал, прежде всего, их полную антибуржуазность. Несмотря на сугубую отрицательность определения, в нем нельзя не увидеть отражения классовой и национальной тенденций, актуализировавшихся в минувшем столетии и во многом повлиявшем на его ход. И, если первая из них была инициирована преимущественно модернистским настроением эпохи, то вторая свидетельствовала о пробуждении глубинных энергий народной жизни, систематически подавляемых капиталистической модернизацией.

То, что сегодня капитал, даже достигнув стадии глобального доминирования, все чаще наталкивается на сопротивление со стороны национально ориентированных сил, говорит о том, что для значительной части мира мобилизующими становятся не буржуазные ценности, а те – что вызревали в недрах народной жизни.

Таким образом, кажется, что «национальное» и «традиционное» сходятся в противостоянии буржуазной цивилизации. Это верно, но лишь отчасти. Ведь и буржуазная экспан-

сия не так давно убеждала многих в универсальности своих притязаний, полагая любой вид самобытности как субстрат для собственного развития. В конце концов, буржуазная цивилизация – это результат развития народов, сосуществующих на территории Западной и Центральной Европы и подчинивших себе ряд других территорий. Ее мировоззренческая установка в свое время получила обстоятельное философское обоснование, используя соответствующие исследовательские процедуры. Поэтому успешное противостояние буржуазной цивилизации возможно только по достижении той степени самосознания, в которой с одной стороны, ценностное содержание этой цивилизации будет последовательно дискредитировано, а с другой – будут всесторонне обоснованы собственные.

Понятно, что решение указанных задач невозможно без разработки оригинальной методологии, способной, во-первых, переформатировать уже имеющийся материал; во-вторых – актуализировать материал, ранее не представлявший интереса или по разным причинам табуируемый; в-третьих – открыть новые элементы опыта.

В предлагаемой работе одна из целей как раз и состоит в осмыслении методологических принципов, которые способствовали бы систематическому оформлению национального самосознания, обеспечивающего продуктивное противостояние буржуазной экспансии.

I. НАЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК ФОРМА СОЦИАЛЬНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ

1. Метаморфозы исторического опыта.

Исследование, претендующее называться «научным», как правило, инициировано стремлением представить тот или иной объем информации в виде упорядоченного знания. Наше мышление оперирует только более или менее общими понятиями, неразрывно связанными с элементами эмпирического опыта. Трудность состоит в том, что содержание опыта чрезвычайно изменчиво. Дело не только в его количественных изменениях, но и в способе его приобретения. Поэтому, немного перефразируя Коллингвуда, можно сказать, что философ (ученый) занимается явлениями, не как вещами самими по себе, но как вещами, известными философу (ученому). Он интересуется не тем, какой факт имел место в такое-то время, но тем его свойством, которое делает возможным для специалиста его познание» [87, 7]. Философию интересует, как объективный факт становится со-бытием для мышления; как он включается в систему знания. Схематично это может быть представлено через ряд вопросов: Почему именно этот факт обращает на себя внимание? Каким именно образом он это делает? Как он раскрывает свое содержание?

При различных обстоятельствах, разными людьми могут улавливаться несовпадающие стороны бытия. Вследствие

чего систематизация опыта, ограниченного определенными параметрами (социо-культурными в первую очередь), требует наличия адекватного понятийно-терминологического аппарата. История мысли хранит множество примеров, указывающих на то, как один и тот же объект изучения разными исследователями истолковывался совершенно по-разному. Причем это характерно не только для учений, принадлежащих разным эпохам. Независимо от того, идет ли речь об Античности или Новом Времени, всегда есть ряд дискутирующих друг с другом мыслителей, приводящих аргументы, не заставляющие сомневаться в их состоятельности и опровергающие утверждения своих оппонентов.

Зачастую, выбор в пользу учения Платона или Аристотеля, Ансельма Кентерберийского или Пьера Абеляра, Декарта или Локка становится делом интеллектуального вкуса, оставляя в стороне вопрос о степени глубокомыслия или логической дисциплине ученого. Зачастую, все решает точка зрения, предопределенная множеством объективных и субъективных факторов, и устремляющая мысль по приметам, видимым только так и никак иначе. В какой-то момент интеллектуальные горизонты совпадают, но только с тем, чтобы снова разойтись, примирившись в совместном открытии новой области, в которой так же по-новому, как и по-разному, открывается предметное содержание действительности. В полемике платоников и аристотеликов, номиналистов и реалистов, эмпириков и рационалистов история имеет де-

ло не со взаимоуничтожающим противоборством учений, а с противостоянием различных точек зрения, принадлежащих одной интеллектуальной парадигме. Подобно тому, как взгляд человека складывается из двух зрительных перспектив (правого и левого глаза), делающих видение объемным, различные учения раскрывают интеллектуальный горизонт эпохи.

Предвосхищение нового горизонта мысли сопровождается «конструированием» нового поискового инструментария. Рассвет или закат эпохи вернее всего определяется готовностью применить небывалый способ соотнесения и систематизации накопившегося эмпирического материала. Так мыслители возрождения тщетно пытались модернизировать схоластический аппарат применительно к стремительно расширяющимся границам мира. Потребовалось создание «нового органа», Галилея-Бэкона-Декарта, для того, чтобы привести представления о действительности в упорядоченное состояние. В более близкие нам времена открытие элементарных частиц, так же потребовало радикальной реконструкции физической картины мира.

Любая новая методология институализируется через радиальную модернизацию понятийно-категориального аппарата, включающую в себя, как терминологические нововведения, так и переосмысление уже имеющихся понятий. Философское знание выработало множество форм, систематизирующих результаты человеческого опыта. Даже беглого

историко-философского анализа достаточно, чтобы увидеть, как сильно менялось содержание ключевых философских дефиниций: материя, движение, пространство, время, мышление, человек; осознать неизбежность введения новых дефиниций – субъективность, поле, темпоральность и т.д.

Выделение естествознания из философии сопровождалось и обнаружением новых точек зрения, созданием новых методологий и обновлением терминологии. Нет ничего удивительного в том, что физика, а не история, первой оформилась в самостоятельную науку. Возрастающий интерес к окружающей действительности, стимулированный секуляризацией западноевропейского христианства, и выразившийся в реформировании аристотелевской физики, предопределил экстраполяцию естественнонаучных методов на духовные области бытия.

Произошла, своего рода методологическая инверсия. Изначально античный антропоморфный логоцентризм задавал финалистскую, телеологическую модель космических процессов. Тем самым было принято соотносить все происходящее в мире с конечными причинами, подобно тому, как это делается при рассмотрении человеческой деятельности. «Схоластическая физика начиная с XIII и особенно в XIV веке ищет *действующие* причины там, где Аристотель указывал на причины целевые... Буридан, – пишет историк науки Аннелиза Майер, – радикально исключает *causae finales* (целевые причины) и хочет осуществить объяснение приро-

ды только с помощью *causae efficientes* (действующих причин)» [цит. по: 39, 49].

В XVI-XVII веках усилиями Кеплера, Коперника, Галилея, Ньютона было окончательно выработана принципиально новая позиция, позволившая открыть неведомые ранее горизонты мироздания. Теперь взор исследователей обратился к начальным причинам, сменив финалистскую доктрину на доктрину детерминизма. Если для Платона и Аристотеля наиболее существенной была социально-этическая реальность как завершение космической иерархии, то для Гоббса, Монтескье и др. телесность физической реальности была предпосылкой для реализации духовного мира человека.

Такой поворот фактически привел к новому толкованию сущности человека, культуры, общества. Достаточно вспомнить картезианский механицизм, достигший апофеоза в идее «человека-машины» Ламеттри; или – «этику» Спинозы, дедуцированную согласно математической методологии. Тогда же Т. Гоббс представил общество по аналогии взаимодействующих телесных, исчислимых величин. Произшедшее во второй половине XVIII века выделение науки о живых организмах в самостоятельную область знания способствовало экстраполяции методов изучения физиологии человека на всю область знания о бытии человека. Правда, и здесь имела место методологическая инверсия. Эволюционизм, как известно, стал результатом естественнонаучно-

го переосмысления эсхатологической концепции христианства.

Курьез заключается в том, что несколько позже стало принято видеть в истории науку, заимствовавшую у биологии органицистское понимание исследуемых феноменов. Это еще больше усугубило естественнонаучные тенденции в гуманитарных дисциплинах. Сегодня вообще следует признать, что эволюционизм выступает скорее противником истории, нежели ее сторонником. Ведь, «навязывая» историческому процессу предварительно заготовленные схемы, он обнаруживает непонимание специфики его движения, разворачивающегося в творческой стихии человеческой свободы.

Исторически обусловленная методологическая зависимость гуманитарных наук от естественных не способствовала выяснению базовых понятий социально-философских дисциплин. К тому же стоит еще прибавить, что в общественном сознании трудность усугубляется отсутствием универсализма методик, обеспечивающего продуктивность естественным наукам. Противостояние социальных номиналистов и реалистов, берущее начало едва ли не в античности, актуально и сегодня. С одной стороны, марксистские и неомарксистские течения, солидаризирующиеся с ними в этом вопросе структуралисты, отстаивают точку зрения, согласно которой понятиям партии, класса, общества и т.д. соответствуют определенные автономные, независимые от людей реальности. С другой стороны, учения либералистского толка от

А.Смита до М. Вебера, К. Поппера и Ф. Хайека, настаивают на реальности одних индивидуумов, кооперирующихся в те или иные общности, определяемые свободной волей своих членов.

Увлеченность позитивизмом, заставляет «новейший социальный номинализм» утверждать физикалистскую модель общества и механистический образ человека. Подобный редукционизм ведет не только к нивелировке (до полного уничтожения) человеческого измерения бытия, но и – к методологическим казусам. К примеру, признание Вебером только за отдельными индивидами роли исторического субъекта игнорирует проблему происхождения интересов, желаний, идей и пр. у людей, благодаря которым они входят в историю.

Методологическое «несовершенство» обществознания влечет бесконечное умножение дисциплин, декларирующих свою эвристическую ценность. В действительности же, как правило, «новые специалисты» добиваются лишь очередного «расщепления» объекта изучения без какой-либо надежды воссоздать его целостность. По-видимому, к целостности, подобно той, что присуща естественным наукам, обществознанию никогда не прийти. Причина – в структурном различии природой и общественной реальностей. Природа предстает взору современного исследователя как совершенная система сущего, определенная рядом константных параметров.

Универсальные законы, открытые наукой, фиксируют

картину мироздания в ее незыблемости и регулярности. Феноменальное богатство индивидуаций материального мира – всего лишь непрекращающееся умножение того же самого. Поэтому задача естествознания сводится только к соотнесению единичных представлений о наблюдаемых явлениях к более-менее общим понятиям в форме определений или законов. Эволюционные модели становления естественного мира – не более чем теоретические, т.е. умозрительные допущения, логически не противоречащие наблюдаемой действительности. Собственно эволюционизм был подвергнут конструктивной критике еще в XIX веке.

Нормативным отличием естествознания предполагается рассчитываемая необходимая регулярность (константность) последовательности явлений. То есть, в одних и тех же условиях природные объекты ведут себя всегда однообразно. В принципе ни для физики, ни для химии, ни даже для биологии не составляет непреодолимой трудности что-то узнать об этих постоянных моделях реагирования и использовать полученное знание для дальнейших исследований. Классификация естественных природных объектов и присваивание названий тем или иным классам есть результат этого познания. Камень, цветок, планета, животное суть вещи, реагирующие определенным образом.

Как само собой разумеющееся во все времена у всех народов царило предубеждение, что многократно ранее наблюдаемая повторяемость, будет также иметь место и в будущем.

Другими словами, познание воспроизводящейся регулярно-сти имеет отношение исключительно к событиям прошлого. Так еще Кант утверждал, что самое большее, чему нас может научить опыт, заключается в следующем утверждении: для того или иного ряда случаев, наблюдавшегося в прошлом, характерна устанавливаемая регулярность. Поэтому категория причинности и была предпослана в кантовской системе как условие познания, а не его результат.

Представление, что явления природы всегда будут протекать согласно многократно проявившейся в прошлом модели, составляет фундаментальный принцип объективизма в естествознании. Этот принцип в свою очередь извлечен из идеи причинности, благодаря которой оказывается возможным представление всего сущего в упорядоченном виде. Сама же причинность есть не что иное, как универсальная конструктивная способность сознания соотносить между собой явления действительности, противопоставляемые самому со-ванию. То есть, само сознание, как и его модусы, в казуальную зависимость поставлены быть не могут.

Таким образом, в естествознании наблюдатель выносит-ся за скобки реальности. Даже «открытый» не так давно ан-тропный принцип существенно не повлиял на судьбу на-ук о природе. Собственно говоря, внеположенность субъек-та-наблюдателя сущему задает сингулярную модель миро-здания. В такой модели между ее составляющими «как бы присутствует» наблюдатель, природа которого несоизмери-

ма с природой связываемых им элементов. Именно поэтому австрийский экономист и философ XX века Мизес мог заметить: «К великому сожалению, по крайней мере, до сих пор, человек путался, пытаясь преодолеть пропасть между разумом и материей, наездником и лошадью, каменщиком и камнем» [123, 5].

Динамика сущего на социальном уровне мыслится принципиально иначе, так как исследователь находится внутри изучаемого объекта, являясь его частью. Все элементы данного объекта, включая наблюдателя, выстраиваются в событийный ряд и предполагают постепенное порождение последующих моментов более ранними. В строгом смысле процессуальность как последовательность, времяположенность характеризует действительность, порождаемую исключительно человеческой, в первую очередь, познавательной активностью. Кстати, только данная оговорка позволяет рассуждать о естественной эволюции. Ни один ученый никогда не наблюдал эволюционных переходов, а лишь мысленно их конструировал.

В книге «Устройство общества» Э. Гидденс, приведя ряд определений эволюции, выдвинул требование установления «предполагаемой концептуальной связи» социальной эволюции с биологической эволюцией. Что самое интересное так это то, что английский социолог особо настаивал на данном постулате «даже в том случае, если понятие «эволюция зародилось в недрах социальной, а не биологической нау-

ки...» [51, 324]. Но ведь и то, что биоэволюционизм позволяет избегать «телеологических идей и представлений» не устраняет его умозрительности, не находящей подтверждения в реальности. Поэтому можно утверждать, что органическая картина природного мира остается для науки недосяжимым идеалом. Динамика же этого мира – суть внешние взаимодействия на подобие лейбницевских монад, гармонично сосуществующих, но друг друга не определяющих и не порождающих.

Социальное развитие самоочевидно. Его можно мыслить линейно, эсхатологически перспективно, как мыслили Гегель и Маркс; можно – циклически, по примеру Данилевского, Шпенглера, Тойнби. Несмотря на принципиальные методологические различия, каждый из подходов априорно предполагает фактор развития форм общества или культуры, своеобразную метаморфозу. Идет ли речь о всемирно-историческом процессе или о жизни культурно-исторического типа, общим и существенным, как в первом, так и во втором случае, является то, что мысль открывает некий принцип, актуализированный деятельностью людей.

В силу вовлеченности исследователя в исторический процесс через непосредственное переживание событий или через погружение в стихию документальных артефактов динамика социальных изменений воспроизводится как органический переход наличной формы из одной фазы в другую. Любой факт в жизни людей имеет натуральный (физи-

ческий, химический, биологический) субстрат. Однако исторический статус ему придает только духовное наполнение, которое выступает через психоэмоциональные или интеллектуальные экзистенции. Значит, исследователь не фрагментирует действительность, произвольно противопоставляя вырванный из нее элемент сознанию, как в естественных науках, а «стягивает» в едином со-бытийном ряду множество частных явлений. В «науках о духе» явления становятся фактами только в контексте экзистенциальной интерпретации.

Кроме того, прав Э. Гидденс, указывал на связь социального эволюционизма с функционализмом. «Эта связь, – писал он, – становится очевидной благодаря соотнесению с органическим миром. Растение или организм заключает в себе траекторию развития, «развертку» скрытых возможностей. Изменение понимается здесь как нечто, управляемое механизмами этой развертки, а общества рассматриваются как четко ограниченные союзы. Внешние условия служат для усиления или сдерживания процессов развития, фактически являясь фоном, на котором функционируют механизмы изменений» [51, 320]. Однако функционализм опять-таки структурно подразумевает наличие активного субъекта.

Из всего сказанного можно сделать, по крайней мере, два вывода. Первый: важнейшей методологической проблемой гуманитарного, социального познания является проблема субъекта деятельности. Второй: любая человеческая де-

тельность (в том числе социальная) не может быть описана через систему казуальных зависимостей, и, следовательно, ее проявления не могут характеризоваться исключительно констатацией в них тех или иных регулярностей.

Само собой разумеется, что то, что гуманитарному знанию не удалось открыть детерминированные модели поведения людей, не является его недостатком. Невозможно найти того, что не существует. Но тому, что существует особым образом, всегда предшествует более общая определенность, а детерминация не является единственным принципом упорядочивания единичных фактов. В сфере духа его заменяет принцип целеполагания. Так же как мир природы складывается в соответствии с «шаблонами регулярности»; мир человека систематизируется через иерархическую последовательность целей.

В этой иерархической последовательности доминируют конечные цели, составляющие идейный горизонт мира. С ними не только соотносятся любой человеческий поступок. Они вообще определяют степень существенности всего происходящего. Конечным целям подчинены цели, служащие средствами для их достижения. Конечные цели не подвержены никакому критическому рассмотрению. Динамика человеческого мира полностью зависима от характера конечных целей и степени подчиненности им прочих временных целей. Ситуации, когда люди ставят под сомнение цель и подвергают ее критическому рассмотрению, свидетельствует об

изменении мировоззренческого горизонта. Тогда конечная, доминирующая цель превращается в средство достижения цели другого (более высокого или низкого) уровня.

Очевидно, что вопрос о целеполагании неотривен от вопроса о субъекте общественной жизни. Перефразируя тезис Владимира Соловьева (процесс предполагает субъекта этого процесса), можно сказать, что целевая причина предполагает субъекта, ее полагającego и к ней стремящегося. Далее, очевидно, что вопрос о субъекте обойти невозможно. Тем более его нельзя обойти, что проблема субъекта исторического ли процесса, социального ли прогресса или субъекта просто общественных отношений на протяжении последних двух столетий остается одной из самых дискутируемых.

Здесь уместно привести суждение Юрия Семенова. Формулируя занимающий его вопрос, он пишет: «Но если мы трактуем историю как прогресс или даже как просто развитие – перед нами неизбежно встает вопрос: что же при этом развивается, что же является субстратом исторического процесса, его субъектом. Без решения этой проблемы невозможно понимание сущности исторического процесса. Нельзя понять историю, не выявив ее субъекта. Помимо всего прочего, важность этого вопроса заключается в том, что он одновременно является и вопросом об объекте исторического исследования. Именно субъект исторического процесса и представляет собой тот самый объект, который изучают историки» [160, 6-7].

Начиная с Декарта, субъект, понимаемый как активная субстанция в бытии, строго увязывается с представлениями о человеке. И, значит, решения вопроса о сущности социокультурной динамики напрямую зависят от решения вопроса о сущности человека. В следующем параграфе будет подробно разобран процесс формирования понятия «исторический субъект».

Ю.И. Семенов, посвятивший проблемам социальной философии много лет, в одной из последних работ сделал энциклопедический обзор материала, имеющего отношение к проблеме «исторического субъекта». Примечательно же в нем отсутствие даже попытки классифицировать весь этот массив знаний. Данное обстоятельство вряд ли случайно. Можно бесконечно пересказывать и критиковать ход рассуждений Вико, Гердера, Смита, Канта, Карамзина, Конта, Маркса, Спенсера, Ключевского, Гумпловича, Вебера, Мизеса и других. Можно занимать позицию крайнего номинализма или реализма. Можно обновлять терминологию и даже выработать какую-нибудь оригинальную теорию. Можно сетовать на ее непонимание другими; но при этом оставаться в диапазоне полемического противоборства, удаляясь от подлинной цели своего пути.

Пolemика полезна в пределах, строго ограниченных общепринятыми аксиомами. Например, к таковым относится «cogito» Картезия. Гоббс и Локк только потому могли конструктивно оспаривать природу мышления, что, безусловно,

признавали его (мышления) первенство в общем порядке сущего. Выражаясь словами Куна, должна родиться «нормальная наука», чтобы знание могло систематически преумножаться. По-видимому, отсутствие такой «нормальной науки» о духе порождает непримиримые противоборства в сфере социальной философии и общественнознания в целом.

Проблема осложняется тем, что трудности, казалось бы, исключительно методологического плана усугубляются мировоззренческими, концептуальными особенностями. Еще марксизмом был введен принцип партийности в философии, утвердивший тезис о том, что там, где нет ценностной точки отсчета, ориентирующей мысль на исторически значимые явления, понятие исторической действительности не может иметь положительного содержания. Позднее этот принцип был развит в неокантианстве, убеждавшем, что лишь на основе обнаруживающихся в культуре ценностей становится возможным образовать понятие доступной изображению исторической индивидуальности. «Из необозримой массы индивидуальных, т.е. разнородных, объектов историк останавливает свое внимание сначала только на тех, которые в своей индивидуальной особенности сами воплощают в себе культурные ценности...», – писал Генрих Риккерт [137, 91].

Данное обстоятельство не только еще раз объясняет многообразие непримиримых точек зрения на проблему субъекта в общественных науках, но и задает вектор понимания активности субъекта. Ведь ценностные ориентиры иници-

руют деятельность субъекта, причем, как ее направленность, так и ее характер. То, что происходит в истории, не может быть обнаружено и представлено безотносительно к разнообразным оценкам действующих индивидов и их союзов. Не что иное, как установление содержания ценностных представлений действующих индивидов является одной из задач специфического метода понимания социальных наук.

Кроме того, аксиологический момент обуславливает появление действующего субъекта того или иного рода. Во-первых, система ценностей может охватывать большее или меньшее количество людей: военный отряд (испанские конкистадоры), политическая партия, класс или нация. Это, так называемое, экстенсивное проявление ценностного содержания общественной жизни. Во-вторых, ценностные стимулы могут проявляться с разной степенью экспрессии. Одни из них порождают краткосрочные, стремительные, бурные события (любая из русских революция); другие – длительные, вялотекущие (нынешние наши реформы).

Кстати, аксиологическая точка зрения раскрывает еще один чрезвычайно важный аспект проблемы. Его суть может быть выражена как тенденция к нерелефлексированной мировоззренческой трансформации понятий. Такая трансформация случается при попытках заимствования форм организации жизнедеятельности одной культурой у другой и механического отождествления смыслов явлений, схожих, но существенно различающихся. Так еще О. Шпенглер показал

насколько разнятся представления англичан, немцев, французов, испанцев о сути и предназначении наций, классов, партий, государств. Так в Англии «партии представляют собой крепко сплоченные, очень старые союзы, которые занимаются ведением политических дел общества, именуемого английским народом». Во Франции партии – это клубы и личные группы, подменяющие «планомерную тактику» англичан хитроумной интригой. Немецкая партия – это отряд, сплоченный почти солдатской дисциплиной, готовый терпеть лишения «не ради увеличения заработка, но ради власти, ради своего мировоззрения» [218, 18, 25].

При видимой схожести характера деятельности одноименных образований очевидно непреодолимое различие, сказывающееся на всем укладе общественной жизни. Шпенглер писал: «В Англии обе партии были неограниченными руководителями политики. В Германии же существовали налицо государство и партии, выступавшие только с критикой против него... Английская оппозиция есть необходимая составная часть правительства; дополняя, она помогает в работе. Наша оппозиция – действительное отрицание не только противоположной партии, но и самого правительства» [218, 24].

Можно ли относить суррогатные образования к субъектам социального тем более исторического процесса? В какой степени их деятельность самостоятельна, сознательна, ценностно-ориентирована? Правомерно ли вообще рассматри-

вать тех или иных индивидов, те или иные общественные образования в качестве субъектов социального процесса, если их действия мотивированы не их собственными интересами, а установками, даваемыми извне? Причем не важно, каким образом эта установка осуществляется: в виде идеологического давления, психоэмоционального подчинения финансового контроля или в каком-либо другом виде. Трудности, связанные с выявлением источника настоящей активности, при указанных допущениях несомненны.

Ценностно-целевой вектор задает набор средств, с помощью которых реализуется субъект деятельности, что так же влияет на ход социально-исторических процессов. Ведь в то время, как ценностные ориентиры являются перспективными, то есть не обязательно осуществляемыми, и окончательными, то есть неизменяемыми на всем протяжении активности субъекта, средства постоянно претерпевают корректировки, замены, в зависимости от обстоятельств, необходимости решения локальных задач или достижения определенных эффектов. И хотя выбор средств является, по сути, техническим моментом, зачастую он может приводить к смене ценностно-целевых ориентиров, не говоря уже о случаях, когда цель подменяется средством. Такие ситуации обычно складываются произвольно. Ведь, по словам Мизеса, «как только люди решают поставить под сомнение цель и подвергнуть ее исследованию, они больше не рассматривают ее как цель, а трактуют ее как средство достижения цели более вы-

сокого порядка. Конечная цель не подлежит какому бы то ни было рациональному исследованию. Все остальные цели временны. Они оказываются средствами, как только сравниваются с другими целями или средствами» [123, 3].

Подобное историческое «происшествие» переводит социально-историческую ситуацию в новое качество, которое требует нового качества субъекта вплоть до полной его смены. Взять, к примеру, французскую революцию. В ее начале мы видим представителей августейшей фамилии, добивающихся участия во власти (герцог Орлеанский). Позже вступает аристократия, желающая минимизировать отрицательные проявления монархического абсолютизма (Мирабо). На следующем этапе доминируют разночинцы (Марат, Дантон, Робеспьер), вовлекающие французов в стихию революционного террора. Наконец, военная диктатура Наполеона, пресекающая революционный произвол, но, по-своему, осуществившая первичный замысел революционного движения.

Таким образом, можно предположить, что конечные цели революционных преобразований были не вполне определенными. И это ставило их в зависимость от случайности обстоятельств, в свою очередь, предопределявших смену не только политических лидеров, но и активное участие тех или иных слоев общества: крестьянства, городской буржуазии, армии.

Исследования многих историков французской революции

указывают на отсутствие единой линии ее протекания. Основанием для таких утверждений является, во-первых, невозможность выделить гегемона этой революции, а, во-вторых, отсутствие очевидных, отчетливых целей. Так, к примеру, современный историк и философ Э. Хобсбаум пишет «Французская революция не была совершена какой-либо сформировавшейся партией или движением в современном понимании этого слова, людьми, старавшимися осуществить какую-либо последовательную программу. Едва ли она выдвинула лидеров, таких, какие возглавляли революции XX в.» [210, 109].

Попытки локализовать или «зафиксировать» субъектов исторических свершений служат причиной непрекращающихся споров о роли личности в истории, о роли общественных организаций или целых общностей, в пределе актуализируя уже упомянутое противоборство номиналистских и реалистских тенденций. Между тем и те, и другие предпочтения, как правило, произвольны, а потому очень сомнительны. Номиналистский принцип, опирающийся на психическую природу индивида, не в состоянии объяснить природу консолидации даже нескольких человек. Объяснения случайным стечением обстоятельств или примитивным подчинением воле одного воли другого или других индивидов нельзя признать удовлетворительным.

С другой стороны, что понимать под общей волей или общим интересом? Каков механизм формирования общей це-

ли? Только прагматическая цель может быть объяснена рас-
судочно, т.е. соотнесена с конечной определенностью пред-
метного мира. предельная цель – дело души и воли. По ка-
кому критерию идентифицировать ту или иную общность?
Понятно, что количественные факторы здесь неприемлемы.
Небольшим отрядам испанских конкистадоров противосто-
яла целая цивилизация, а при современном парламентариз-
ме судьбы государств зачастую решается консенсусом пар-
тийных или клановых лидеров [218, 19] ³.

Нельзя не сказать так же о способности субъекта созна-
тельно «мимикрировать» не только претерпевая воздействие
тех или иных внешних факторов, но и, следуя теоретиче-
ским рекомендациям психологии, политологии, других гу-
манитарных дисциплин. Начиная с Макиавелли, созерца-
тельность общественнознания постепенно приобретает черты
технологического дискурса. Причем интегрированность об-
ществознания в предмет своего изучения ведет к трансфор-
мациям этого предмета во всех его проявлениях. Так оцени-
вая результаты исследований Квентина Скиннера, Гидденс
пишет: «Доказав, что гражданское население современного
государства знает о том, что есть государство и как оно функ-
ционирует, Скиннер помогает понять, насколько специфич-
на эта форма государственного устройства и как она взаи-
мосвязана с изменениями дискурса, становящимися частью
обыденных социальных практик» [51, 466].

Но ведь это означает, что вместе с государственным

устройством меняется общество и каждый его представитель. В зависимости от интенсивности участия в общественной жизни, степени включенности индивида, партии или общности в контексты социального дискурса каждый из них, как правило, себя корректирует или даже целенаправленно конструирует.

Интересное замечание сделал несколько лет назад А.С. Панарин. Рассуждая об отношении политического и социального субъектов, в одной из бесед он скал следующее: «Не всегда социальному субъекту дано быть политическим субъектом. Он, то выпадает из политики, то снова приходит в политику, включается в политический процесс. И в этом смысле одно дело – время существования социального субъекта – это могут быть столетия. И совсем другое – политический субъект. Один и тот же социальный субъект может существовать в стадии политически бессознательного, т. е. выпадать «в объект», лишенный политического воления в форме лобби, политического проекта, программы и т. п. И в этом смысле он отсутствует как политический субъект. И вдруг под влиянием каких-то тектонических процессов этот же социальный субъект, дремавший чуть ли не сто лет, вдруг заявляет о себе, выходит на сцену, путает карты властям» [168].

Отсюда следует еще одна неопределенность, возникающая при осмыслении проблемы идентификации характера деятельности, которая присуща субъекту истории. К исторической деятельности относят не только политически или во-

енные ее проявления, но также деятельности в сфере науки, искусства, религии. Виды мотиваций в каждом случае самые разнообразные, часто – непредвиденные и непредсказуемые. Поступки или действия, приводящие к историческим сдвигам, порой не могут быть строго квалифицированы как исторические.

Скажем, влияние на действительность литератора, музыканта или философа совсем не так очевидно, как влияние политика или ученого, но при этом не менее значимо. Кем был Аристотель для Александра? Кем он был для греков? Кем он стал для потомков? Можно, конечно, говорить, что Аристотель-философ «не противоречит» Аристотелю-воспитателю или Аристотелю-методологу. Но в том-то и дело, что, явленный в нескольких ипостасях, Аристотель в принципе не может быть дифференцирован на основании искусственного различения родов его занятий. Это равно относится ко многим личностям мирового масштаба.

Разносторонность воздействия на окружение (временное и пространственное) общественных объединений так же не вызывает сомнений. Романтизм в Европе XVIII-XIX веков, литературное движение в России XIX века, складывавшееся вокруг нескольких журналов, выходили далеко за рамки эстетического круга влияния. Вот, к примеру, что писал о месте романтизма в западной культуре Бертран Рассел: «С конца восемнадцатого века до настоящего времени и искусство, и литература, и философия, и даже политика испыты-

вали влияние, положительное или отрицательное, мироощущения, которое характеризовало то, что в широком смысле может быть названо движением романтизма. Движение романтизма вначале не было связано с философией, хотя вскоре оно и оказалось связанным с ней. С политикой, через Руссо, оно было связано с самого начала» [134, 796].

Далее английский философ делает уточнение, которое имеет прямое отношение к теме данного исследования. Описывая вхождение романтизма в сферу политики, Рассел пишет, что романтики, «пришли к политике постепенно, через национализм: считалось, что каждая нация имеет общую душу, которая не могла быть свободна до тех пор, пока границы государств отличались от границ наций. В первой половине девятнадцатого века национализм был наиболее энергичным, революционным принципом и большинство романтиков страстно поддерживали его» [134, 799].

Роли литературы в общественной и политической жизни России посвящено много исследований, публикаций. Достаточно вспомнить знаменитое эссе Бердяева «Духи русской революции». В «Истории всемирной литературы» приводится следующий тезис: «С 1856 г. Россия переживает новый период — период напряженной борьбы классов, подъема передовых общественных настроений, что в 1859—1861 гг. приводит к возникновению в стране революционной ситуации. Это время издания «Колокола» (1857—1867) Герцена, время апогея литературно-журнальной и революционной де-

тельности русских революционеров-демократов и материалистов-просветителей 60-х годов Чернышевского и Добролюбова, литературной трибуной которых становится журнал «Современник», издававшийся Некрасовым» [74, 318].

Правда, имеется точка зрения, обозначенная, в частности, Шпенглером, который считал, что «в истории искусств не следует переоценивать значение Грюневальда или Моцарта. В действительности история века Карла V и Людовика XV вовсе не думает о них. Может оказаться так, что большое историческое событие вызывает художника. Обратного никогда не случалось» [219, 135]. Убеждающий афоризм. Но, думается, что его содержание отчасти принесено в жертву форме. Немецкий философ здесь сам же отошел от избранного им методологического императива рассматривать социокультурный порядок не в горизонте пространственного, причинно-следственного взаимодействия, а в перспективе хронологического следования. Здесь речь должна идти не о строгом определении внешних воздействий, а о понимании длительно переживаемых смыслов. Кстати сам Шпенглер несколькими строками ниже признал, что «не хотел бы жить без Гете, без Шекспира, без древних архитектур», что Бах и Моцарт для него «превыше всего» [219, 136].

Все, выше сказанное, удостоверяет мысль в том, что эпистемологическое содержание понятия «социально-исторический субъект» включает в себя целый ряд смысловых пластов. Первый из них представляет собой мировоззренческую

установку христианства, которая предполагает процессуально-хронологический характер понимания человеческого бытия, что влечет за собой оформление тематизации субъекта. Второй пласт составляет собственно научное осмысление действительности, рационализирующее представление о мире. Третью составляющую в этой модели можно обозначить как собственно гуманитарно-методологическую. Она охватывает элементы, фиксирующие специфику понимания субъекта в перспективе исторической динамики. Наконец, не могут быть оставлены без внимания сугубо феноменальные формы осуществления социального субъекта. переводящие его в диапазон субъективности в силу того, что его содержание перестает быть самодовлеющим.

Определение содержания понятия «социально-исторический субъект», по-видимому, будет сохранять свою актуальность до тех пор, пока существует историческая наука. По сути, всякая фундаментальная проблема порождает своеобразный мир, состоящий из множества понятий, находящихся в напряженном противостоянии друг другу. Невозможно ухватить ни одно из них без того, чтобы ни оказаться в поле притяжения другого. При этом необходимо удерживать дистанцию с каждым из них, иначе собственное понимание будет «разорвано» силовыми полями идеальных объектов.

2. Субъект и его философско-мировоззренческие репрезентации

История – форма собственно человеческого бытия, понимаемого как развитие отношений отдельных людей, их групп между собой и с природой. Отсюда происходит двойственная сущность исторических явлений, включающая в себя естественную (природную) и сверхъестественную (духовную) стороны. Строго говоря, следует подчеркнуть, что сама по себе «историчность» обусловлена, конечно, только сверхъестественным⁴ аспектом. Тем не менее, без природы как необходимого субстрата историческая действительность не могла бы состояться. Неслучайно, генезис нашего мира в науке принято делить на два этапа: эволюционный и исторический. На первом из них решающую роль играют природные факторы; на втором их влияние подавляется социальными. Идет ли речь о трудовой теории Энгельса, о теории культурных форм Мамфорда, о психоаналитической или структуралистской теории, современное знание всегда имеет в виду радикальную смену эволюционного механизма: механизм генетического наследования – на механизм ценностной преемственности.

Размышления над метафизическим дуализмом природного и духовного для социально-философского знания фундаментальное значение приобрело еще в древности и сохранило до наших дней. От софистов до Полибия и Страбона, от Бодена и Монтескье до Гумилева и Хантингтона все социально-философские системы были ориентированы, исхо-

дя из первичной интуиции, определяющей характер отношения между природным и духовным, натуральным и социальным, объективным и субъективным. Сама по себе проблема трансформации «природа-общество» должна быть отнесена к разряду метафизических. Она не представляет интереса для позитивного знания. Скорее всего, мы никогда не получим необходимой информации, для того чтобы с высокой степенью достоверности обосновать ту или иную теорию социогенеза. Применительно же к уяснению сути насущных реалий понимание этой дефиниции имеет решающее значение. От того, каким мы видим порядок соотношения элементов любой диалектической пары, зависит порядок всего сущего, а, значит, порядок ценностных ориентаций и характер нашего отношения к сущему, характер нашей деятельности.

История мысли дает обширный материал, иллюстрирующий многообразие способов видения человеческого измерения бытия. Собственно и обществознание начинается с выделения из общего порядка сущего его исторического аспекта, который предполагает соответственно выявление элемента субъективности. Правда, с точки зрения современной науки, в первый период становления общественного самосознания люди не рассматривали себя в качестве активных элементов мироздания.

Человек мифологической эпохи не отделял себя от природы. Гилюзоизм мифологического мышления замыкал его в круге естественного существования. Здесь он пережи-

вал себя как частицу природного мира, находящуюся во власти могущественных стихий, перед которыми он трепетал и жаждал их снисходительности, покровительства. Подобный мировоззренческий объективизм, предполагающий предельную пассивность людей, был присущ первобытным обществам. Тотемные культуры, сохранившиеся до сих пор, наглядно иллюстрируют нам первые страницы истории человечества.

На более высокой, цивилизационной ступени развития люди «научились» отделять сверхъестественное от естественного. Так было положено начало религиозной форме самосознания, а вместе с ней было открыто духовное измерение сущего. Возникла необходимая предпосылка исторического, но не само историческое. Бренное, временное, а стало быть, *врѐменное*, в противоположность вечному, соотнесло человеческое с божественным. Человечество осознало себя как уникальное сущее, но, тем не менее, как сущее, неизмеримо умаленное по отношению к божественному сущему.

В древнеиндийской ведической традиции это обстоятельство выражено самым радикальным образом. То, с чем имеет дело человек, ничто иное как «покров майи» или грезы Брахмы, то есть то, что и сущим-то назвать нельзя. Ничто. Любое же действие человека – не более чем воспроизведение космического ритуала, совершенного богами при рождении мира. Религиозно-мифологическая картина мира задает ситуацию, в которой люди заняты не своими проблемами, а

включены в общий процесс космических превращений.

Мышление, деятельность здесь являются предикатом не человека, а природно-божественных сил. В таких условиях не может быть и речи ни о тематизации историко-культурного, ни субъективного аспектов. Божественное, природное, человеческое слиты воедино, и, следовательно, мыслительные формы актуализированы в горизонте политеистического синкретизма. Такой тип мировоззрения можно было бы назвать сакрально-натуралистическим. В условиях довлеющей человеку священной реальности его действительность ограничена пассивной созерцательностью.

Можно сказать и несколько иначе. Общество, его культурные формы выступают местом встречи божественного и человеческого. Здесь природа, общество и человек тесно переплетены в ритуально-магическом действии. Так в Китае такая «встреча» происходит в круге божественного Императора, Сына Неба, Отца всех подданных – главного регулятора Вселенной. В фигуре императора концентрировалось все содержание китайского космоса. Император – центр, вокруг которого все вращается и, к которому все возвращается. От императора зависело благосостояние страны и народа [31, 89; 15].

В связи с этим вызывает интерес специфика понимания символа «неба» в китайской традиции. С одной стороны, небо – элемент природного мира; с другой, – источник духовной силы. Причем, фигура Императора представляет

собой линию горизонта, которой сходятся естественное и сверхъестественное. В «Подлунных указах», наставлявших жителя Поднебесной в деятельности, нацеленной на поддержании мира в состоянии гармонии, особо подчеркивалось, что путь к нему лежит через фигуру Сына Неба, мудреца внутренне и правителя внешне, осуществлявшего управление, в котором практически неотличимы ритуал и указ [174, 234].

По существу то же самое мы находим в мифопоэтическом сознании ведической Индии. Там и природа, и человек как следствия одного священного действия – *de facto* тождественны. Человеческая плоть восходит к космической материи так же, как социум и весь мир, находящийся в состоянии непрерывного жертвоприношения. Последнее для истинного индуса и выступает как самая, что ни на есть реальность, священная и могущественная. Священное – это реальное в его совершенстве, источник жизни и плодородия. Желание же религиозного человека жить в священном пространстве равнозначно стремлению очутиться в объективной реальности, чтобы не дать парализовать себя бесконечной относительностью чисто субъективных опытов, порождающих иллюзорный мир [228, 94; 26].

В религиозном контексте все явления в мире есть не что иное, как объективирование, воплощение качеств единого целого. Каждому явлению определено место и время в рамках свершения единого священного плана. В Ригве-

де подробно описаны метафизические качества мироздания. Саттва, раджас, и тамас предпосланы ясному и здоровому, страстному и вожделеющему, несведущему и беспечному [228, 103] Нет существа ни на земле, ни на небе, ни даже между богами свободного от них. Они же предопределяют кастовую структуру индийского общества и род занятий каждого человека.

Принцип кастовой иерархии происходит из первичного неравенства мировых элементов, из строгой их соподчиненности и рангового порядка. В Артхашастре строго определено, чем может заниматься представитель каждой касты: «Закон для брахмана – учение,....жертвоприношение; закон для кшатрия – учение, жертвоприношение...; закон для вайшьи – учение, жертвоприношение...; закон для шудр – послушание и видение хозяйства у дважды рожденных...» [10, 31]. Очевидно, что все человеческое бытие, включая социальную сферу, оказывается не просто воплощением трансцендентного божества, а – самой что ни на есть божественной данностью. Самосознание индуса убеждало его, что все происходящее вокруг имеет отношение не к нему, а к единому божественному целому, ничтожной частицей которого ему довелось стать.

Отсюда для индуса и ритуал был не соблюдением некогда установленных правил, а магическим действием, необходимым для непрерывного воспроизведения космогонического акта, в котором он неприменимый участник. В нем «человек

смело взваливает на себя огромную ответственность в деле создания космоса, сотворения своего собственного мира, обеспечения жизни растений и животных» [228, 62]. Сама жизнь человека осуществлялась как жертвоприношение, которое отнюдь не средство воздействия на высшие силы, а взаимодействие с ними в границах одного целого.

Р. Дж. Коллингвуд назвал этот период теократической историей. Согласно теократической установке, в мире действуют не люди, а боги, использующие человека, либо в качестве объекта своей воли, либо в качестве средства ее осуществления. Размышляя над одним из древнейших шумерских источников, он писал: «Конечно, эти действия богов приводят к действиям, совершаемым людьми, но последние мыслятся в первую очередь не как человеческие действия, а как действия божеств» [87, 15].

В вековой непроглядности трудно различить в деталях сложные процессы, приведшие к утверждению великих восточных культур. Но древность их, вызывающая трепет и почтение, заставляет нас думать, что они не могли быть следствием людского произвола или счастливого стечения обстоятельств, а сложились в результате длительного развития человеческих отношений, сопровождающихся внутренним переживанием, происходящего. Во взаимодействии с ней человеку раскрывались универсальные принципы бытия. В его сознании мир постепенно приобретал определенные очертания, выступая как упорядоченное единство.

Формировалось отношение к сущему, средоточием которого была идея мира. По мере того, как она конкретизировалась, действия человека принимали все более осмысленный характер, пока сам смысл – идея – не выступил в виде довлеющего всему основания. Хаотичность деятельности человека, вызываемая ранее хаотичностью картины мира в его сознании, приобрела строгую упорядоченность. Примитивная его деятельность полагала свой интерес только в себе самом, материально-природном существе, случайном и произвольном, теперь же интерес полагался вне его, и потому он инициировал актуализацию в нем духовной сущности.

По мере расширения осваиваемого человеком пространства, расширялся его мировоззренческий горизонт, все более конкретизировалась идея мира, все более универсальной и регламентированной становилась его деятельность. Наконец, гении, востребованные зрелостью мировоззрения, носителями которого они являлись, придали ему законченное духовное выражение. Законы, которые дали Индии, Китаю, Вавилону и Египту авторы священных текстов, были своеобразным возвращением людям всех накопленных им знаний в систематизированном виде.

Итак, человек Древнего Востока был неотделим от природного мира, а сам мир – сфера активности божественных существ. Мир для него ясен и целостен, но он внешен по отношению к нему. Это не его мир. Человек традиционной культуры в жизни принадлежит не себе, а высшему нача-

лу. Этот предрассудок, на котором зиждется традиционный менталитет, является фундаментом традиционной культуры. В ее пределах не человек охраняет установленный порядок, а порядок сохраняет его. Поэтому и разумное начало человека проявлялось в сакральной освещенности действительности, которая лишь косвенно затрагивала людские интересы, представляя собой процесс космического масштаба. Поступки людей рассматривались лишь как необходимое (и потому разумное) воспроизведение того, что совершено и свершается богами. Мир Древнего Востока динамичен, но не человечен. Его движение схватывается в подавляющих протяженностях циклопических форм и поглощающих циклах мирового круговорота.

Подобная картина предстает перед взором исследователя вплоть до античности. «Просвещенческий гнозис» приучил нас к мысли о том, что именно в Древней Греции люди впервые отнеслись к миру как к собственной ойкумене. Уже в мифологии эллинов отчетливо просматривается, насколько близки пути людей и богов. Ссоры у одних приводили к войнам у других. Браки между людьми и богами были обычным делом. Более того, зачастую богам приходилось идти на хитрость, чтобы добиться человеческого расположения. Так в мифе о рождении Геракла указывается на то, что Зевс вынужден был принять обличие Амфитриона, супруга Алкмены, с тем, чтобы достигнуть своей цели.

В греческой же трагедии человеку вообще определено

уникальное место, которое, по большому счету, его даже возвысило по отношению к богам.⁵ Ведь только человек как трагический герой осмелился вступить в противоборство с Судьбой. Боги этого делать не смели. Поэтому нет ничего странного в том, что греки открыли мир истории, т.е. мир человека.

Известно, что термин «история» был введен в оборот задолго до Геродота. Означал он «разузнавание», «расспрашивание», «разыскание»; а применялся первоначально – для обозначения исследования вообще. Геродот же его употребил в специальном смысле, применительно к построению знания о человеческих деяниях. Тем самым впервые был обозначен интерес именно к человеческому как таковому. «Отец истории» создавал свое сочинение для того, «чтобы прошедшие события с течением времени не пришли в забвение и великие и достойные удивления деяния, как эллинов, так и варваров не остались в неизвестности...».

Заслуживает внимания то обстоятельство, что примерно в то же время в философии софистов, Сократа и его учеников происходит так называемый антропологический поворот, утвердивший первостепенный интерес греков к человеческому началу. Примечательна реплика Сократа из платоновского «Федра»: «Только люди могут меня чему-либо научить» [Федр].

Понятно, что изменение отношения к происходящему в кругу людей стало следствием своеобразного культурогене-

за древнегреческого мира. В русской и зарубежной науке представлен обширный материал, иллюстрирующий то, каким образом происходило превращение «мифолого-теологического» созерцания в гуманистическое мышление; как поэтический образ превращался в абстрактное понятие теоретического знания⁶. В рамках данного исследования важно обратить внимание на обстоятельства, предвосхитившие зарождение исторического мышления.

Выше уже было отмечено существенное усиление антропных интуиций в греческой мифологии; что само себе свидетельствует о зачатках рационализма. Чем же объяснить то, что именно в Элладе возникли небывалые нигде ранее формы самосознания, выразившегося сначала в наивном критицизме, а позже в философском рационализме?

Вот как о специфике эллинской культуры рассуждал в книге «Факел Прометея» выдающийся петербургский антиковед Э.Д. Фролов: «Здесь, более чем где-либо еще, древние культурные традиции микенского времени и воздействия переднеазиатских цивилизаций, спаянные воедино и обогащенные реальным жизненным опытом подвижных групп городского населения, естественным образом наводили всякого мало-мальски образованного человека на мысли о личной своей судьбе, о предназначении своего племени, города, страны, о смысле этой быстротекущей жизни и о месте своем и своих близких в ее всеуносящем потоке» [198, 84].

Другими словами, изначальная вовлеченность греков в

«диалог культур», разнонаправленное и разноплановое воздействие на них более древних, зрелых цивилизаций предопределило развитие у них критических (а значит аналитических) способностей. Вместе с тем культурный и политический суверенитет могло дать только наличие самобытного продуктивного начала, оформившегося в рациональном синтетизме мышления.

По-видимому, «единство и борьба противоположностей» изначально служило фоном для духовных трансформаций архаической Греции, завершившихся тем, что теперь принято называть «древнегреческим чудом». «Реальность быстрых и глубоких социально-политических перемен, важность таких материальных факторов, как богатство и власть, значение насилия и, в частности, тирании, без которой не обходилось в этот век непрерывных смут, – все это могущественнейшим образом влияло на психологию и умы людей. Критика действительности с позиций практического разума обусловила глубинный поворот в общественном сознании – от традиционного мифолого-религиозного восприятия мира к его логическому осмыслению. Этот поворот от мифа к логосу запечатлелся на исходе архаического периода в рождении первых научных форм сознания: той, что осмысляет место человека в мире, – философии, и той, что осмысляет его собственные деяния, – истории» [198, 61].

Одним из первых проявлений этой самобытности стало своеобразное переживание родства природного и челове-

ского – родства, которое преобразовало ужас перед стихией в благоговение перед космосом. Космос как естественное совершенство стал родным домом для людей. Боги же были их ближайшими соседями в этом доме. Это переживание можно рассматривать в качестве предпосылки отождествления сути происходящего в природе и в обществе. Отсюда, движение, наблюдаемое людьми в природе, переносилось мыслью в область человеческих отношений.

В работе «Античная философия истории» А.Ф. Лосев писал «Едва ли кто-нибудь будет сомневаться в том, что этот принцип «все движется» характерен не только для Гераклита, Эмпедокла, Демокрита, Платона и др. С полной уверенностью можно сказать, что древние ни в каком случае не мыслили себе какого-нибудь бытия вне того или иного движения» [106, 12].

Кроме того, универсальность движения была греками не только воспринята, но и критически осмыслена в диалектической категории становления. В той же работе Лосева читаем: «Невозможно спорить о том, что античность не только прекрасно представляла себе природу становления, но и дала исчерпывающую и притом диалектическую характеристику этой категории. В античной философии имеются целые философские системы, которые только и основываются на отчетливом понимании категорий становления. Едва ли нужно упоминать здесь таких философов, как Гераклит, Эмпедокл, Демокрит, Платон и Аристотель, стоики или неопла-

тоники» [106, 10].

Вместе с тем нельзя упускать из виду, что «античные мыслители чрезвычайно скупы в своих рассуждениях об историческом развитии» [106, 22]. Следовательно, древнегреческий историзм можно только элиминировать из учений первых философов. Поэтому трудно оспорить еще одно утверждение А.Ф. Лосева: «...античное понимание историзма будет складываться по типу вечного круговращения небесного свода, т.е. будет тяготеть к тому типу историзма, который мы выше назвали природным историзмом. Здесь именно природа будет моделью для истории, а не история – моделью для природы» [106, 19].

Ярчайшим примером, иллюстрирующим данное утверждение, служит натуралистическое или космическое понимание времени в Древней Греции. А.Ф. Лосев показал, что и эпической эпохе Гомера, и «трагической» эпохе Эсхила и Софокла и даже «полисно-рационалистической» эпохе Платона и Аристотеля присуще понимание времени по аналогии с природной стихией. Разумеется, что по ходу развития мысли этот натурализм приобретал все более изощренную форму, все более и более освобождаясь от элемента стихийности. Тем не менее, полного освобождения так и не произошло.

Натурализм в данном случае означает не только тенденцию представлять время по аналогии с природой. Он также означает предельно объективистское толкование времени,

что, очевидно, препятствует появлению историзма как такового. Мифологический период развития греческого сознания отражает именно такое положение вещей. Нельзя не согласиться с А.Ф. Лосевым в том, что: «для истории [...] необходима личность, необходимо общество и необходимы переходы от одного состояния личности и ее общества к другому. Но в мифологическом времени нет ни личности, ни общества и нет никаких переходов» [106, 36]. Движение здесь – это только лишь всеобщий круговорот в природе. Лосев называл это историзмом в «нулевом состоянии», который отличается тем, что представляющийся в нем «переход от одной вещи к другой, на самом деле является не столько таким переходом вещей и явлений, сколько взаимной и неподвижной сцепленностью» [106, 36].

В более позднем героическом эпосе греки открывают индивидуальность, которая еще не мыслит себя вне общины, но уже отличает себя от нее. Особенность эпического героя составляет то, что «герой ценит не свое внутреннее «я», но преисполнен только общими интересами всей своей родовой общины или всего своего племени [106, 41]. Но, с другой стороны, и для историзма это существенно, такая индивидуальность, отличая себя от общины, начинает отличать себя также и от движущих сил в космосе. Она отступает от судьбы и богов и по-своему отторгает то пространство и время, которые иницируют героические деяния. Здесь впервые проявляется критицизм в форме негативного отношения героя к

окружающему его несовершенству жизни. Осознание необходимости переустройства жизни важнейшее условие для развития историзма. Именно в форме такого негативизма он и сопутствовал следующим греко-римским векам.

В период расцвета полисных образований, тенденция объективизации времени сохраняется. Но события зачастую объясняются теми или иными психологическими или социальными мотивами. Полис тем самым явил собой пример не просто общности свободных граждан, но особого мира, который «упорядочивается не природными стихиями, а усилиями людей». Тем не менее, у Геродота вместо принципиального отказа от божественного предопределения человеческих событий, обнаруживается, скорее, только недостаточное внимание к ним. Даже у Фукидида, признанного прагматика и реалиста, скептицизм и рационализм вдруг уступают место той или иной «случайности», или, тем паче, — пусть и обезличенному божественному авторитету [106, 52]. То есть, только что определившийся историзм в любой момент может исчезнуть, став жертвой того же рока.

Ситуацию непреодолимой разорванности античного «хронотопа» хорошо показал М.М. Бахтин в своем анализе авантюрного романа, получившего распространения именно в ту эпоху. Он писал: «Моменты авантюрного времени лежат в точках разрыва нормального хода событий, нормального жизненного, причинного или целевого ряда, в точках, где этот ряд прерывается и дает место для вторжения нече-

ловеческих сил – судьбы, богов, злодеев. Именно этим силам, а не героям принадлежит вся инициатива в авантюрном времени. С людьми в этом времени все только случается.... Инициатива [...] в этом времени принадлежит не людям [17, 245] .

Неоспоримо то, что Фукидида не интересуется никто кроме людей, действующих в мире, Однако, вместе с тем, положительное содержание человека ему остается неведомым. Правильнее было бы говорить здесь не об активности людей, а об их реактивности. Поступки людей всегда вызываются чем-то извне. Определяя суть полисного человека, ее следует сводить к гражданственности. «Человек-гражданин» освобожден от установок мифологических архаизмов. Его поведение мотивируется прагматическими, т.е. внешними интересами. Соответственно, время теперь воспринимается не иначе как область для последовательности внешних событий, т.е. как отвлеченный принцип, «лишенный всяких оформлений и красок»

Таким образом, надо принять точку зрения А.Ф. Лосева, согласно которой мышление человека-гражданина «не касалось ничего внутреннего или интимного, а если и касалось, то заставляло его понимать этот внутренний мир как непосредственный результат объективно-материального мира...» [106, 130]. Отсюда прямо следует тот эпатаж, который вызвал Сократ, впервые попытавшийся различить внутреннюю и внешнюю определенность человека. Думается, сего-

дня нам легче понять, почему оракул Аполлона назвал именно Сократа «мудрейшим из всех смертных». Ведь его тезис: «Я знаю, что ничего не знаю» – не только решительно отвергал первостепенную значимость объективной данности. Он подготавливал душу к постижению нового мировоззренческого императива, начертанный на вратах дельфийского храма, но до того не зримого греками: «Познай самого себя». Другими словами: «Обратись к себе, к душе, духу, превзойди чувственную раздробленность эмпирического мира».

В учении самого Сократа «дельфийский императив» играет регулятивную роль. Ни в одном из сократических диалогов Платона нет положительного определения добродетелей, «разыскиваемых» философом. Его диалектика не идет дальше негативных определений. Наиболее положительным оказывается определение «самое само», данное в «Алкивиаде». Платону же для того, чтобы прояснить содержание этой весьма абстрактной формулы пришлось обратиться к метафоре государства и тем самым вновь вернуться к более понятному объективизму. «Мы пришли к неплохому выводу, – читаем в знаменитом диалоге, – что в государстве и в душе каждого отдельного человека имеются одни и те же начала, и число их одинаково... И...справедливым отдельный человек бывает таким же образом, каким осуществляется справедливость в государстве» [131, 215].

Поэтому небезоснователен упрек, адресованный В. Соловьевым Платону в предательстве учения своего наставни-

ка. Иначе, наверное, быть и не могло. Позитивно сущее для грека всегда экстериорно. Свое внутреннее содержание он так или иначе будет определять внешним образом. Платоновские диалоги – лучшее тому подтверждение. Даже в самой проникновенной лирике греков все переживания обретают внешний, публично-риторический характер. «Всякое бытие для грека классической эпохи было и зримым и звучащим. Это касалось всего бытия, и, конечно, прежде всего, человеческого бытия. Вся внутренняя жизнь могла существовать, только проявляясь вовне в звучащей или в зримой форме» [17, 284]. «Самосознание человека опирается здесь только на такие моменты своей личности и своей жизни, которые повернуты вовне, существуют для других так же, как и для себя; только в них самосознание ищет своей опоры и своего единства» [17, 287].

Закономерно то, что платоновский космос замыкается миром идей, предопределяющим движение человеческого мира, становление в нем, но не развитие. То же самое у – Аристотеля. Сущее – только движимо, оно пассивно, несмотря на присутствие в нем самом энергийной причины. Его путь предзадан энтелехией, которая, в свою очередь, обусловлена Перводвигателем.

Таким образом, Платоном и Аристотелем было сформулировано античное представление о времени и мифологически понимаемый историзм, рассыпанный в течение всего греческого развития на отдельные и плохо сложенные меж-

ду собой элементы и теперь синтезируемый в единое целое [106, 53-54]. В историографических опытах Геродота и Фукидида мы обнаруживаем первые очертания подлинно исторического мирозерцания. Правда, историзм их своеобразен. Он несет скорее даже не природное, а эстетико-космическое содержание. Отсюда – динамизм, но отсюда, так же индивидуализм – предвестник субъективизма. Ведь космизм требует тотальной определенности, в том числе и для того, что выступает критерием упорядоченности. А таковым со времен Протагора и Сократа стал мыслиться человек.

Проблема субъекта истории, конечно же, не была актуальна в античности. Афиняnine или спартанцы, римляне или карфагеняне, даже наиболее выдающиеся и почитаемые, никогда не рассматривались как исторические подвижники. Сочинения первых историков от Геродота до Плиния ясно говорят о том, что порядок политической жизни увязывался не столько с деятельностью наиболее одаренных, сколько с деятельностью людей, которым удача сопутствует в большей или меньшей степени. Оттого античная история сингулярна. Она не развивается, а перескакивает из одного фрагмента в другой. Между событиями отсутствует внутренняя связь, которая может быть представлена в субъективном переживании временности всего существующего. Грекам подобное переживание было не свойственно, все временное, как таковое, объективировалось как неистинное.

С другой стороны, взгляд на человека как на объект по-

знания открывал принципиально новый горизонт бытия, понимаемого как человеческий мир – бытия, упорядочиваемого человеком. История – это открытие, конгениальное трагедии Эсхила и Софокла, скульптурным шедеврам греческих мастеров, философии Сократа и его последователей, словом всему тому, что принято считать выражением греческого гуманизма.

Понятно, что в строгом смысле античность не знала функционального противопоставления субъективной и объективной реальностей. Рассуждая о микро- и макрокосмосе древние исходили из принципиального единства и подобия того и другого. Поэтому платоники вели речь о Мировой Душе и эйдосах, а перипатетики – об Уме и трех типах души. Созерцательность греческого ума открывала человеку мир, в который он был погружен, и по отношению к которому человеческая активность была немыслима. По-видимому, безусловный фатализм античного мирозерцания развил у людей своеобразную эстетическую пассивность. Даже художественные произведения, которыми мы восхищаемся как достижениями человеческого гения, самими греками рассматривались как проявление гения космического. Аристотелевское понятие энтелехии есть не что иное, как совершенно рационализированный тезис о даймоническом истоке космической динамики, выдвинутый Фалесом (Все полно богов). Сущее подразделялось не на природное и духовное, а на – природное и искусственное [39; 44,45]. Мир был схвачен в

топономическом единстве.

С падением Римской империи произошло не только крушение политической системы античного мира. Европа вступила в новый цикл существования, постепенно впитав в себя новую систему ценностей. Христианское мировоззрение признало за человеком высшую ценность мироздания. В нем открылась истина, согласно которой человеческая сущность обладает абсолютным внутренним содержанием, несводимым ни к одной из данностей объективной действительности. Политические, социальные, экономические, эстетические ценности были радикально переосмыслены христианством, но прежде они были дискредитированы самим человеческим опытом.

Исключительное положение человека в мире во многом способствовало развитию и утверждению внутреннего, субъективного самосознания. «У человека появилось сознание истины, духа в себе и для себя, а затем то, что человек испытывает потребность сделаться причастным этой истине. Человек должен быть способен к тому, чтобы эта истина существовала для него. ... Христианская жизнь заключается в том, ... что предъявляется требование к самому индивиду, что он сам удостоивает себя обитания в нем духа Божия, благодати, как это называют» [41, 152]. В общекультурном плане это означало, что жизнь должна регулироваться не внешним, а внутренним, нравственным законом, олицетворяемым образом Богочеловека, призывающего к любви.

Христианство убедило людей в том мнении, что устойчивость миропорядка находится в прямой зависимости от устойчивости его собственной души, обретаемой, благодаря уподоблению вочеловечившемуся Богу. На смену объективно определяемому миру, пришел мир, определяемый человеческой субъективностью, просветленной божественным откровением. Человеку дохристианской эпохи истина открывалась вне его самого, изначально определяя его сущность природными, историческими, социальными и политическими факторами; теперь же она открылась в его душе, незамутненная влиянием ничего постороннего. Ни ошеломляющие знамения природных стихий, ни вдохновенные воззвания пророков, ни законнические установления не имели значения для уверовавших в «бедного, нищего, безоружного», «вознамерившегося единственно силой своей смерти дать новый вид всему миру», – лишь совесть, согласующая действительность с Благой Вестью.

Новое откровение, высветившее в человеческой жизни не просто сверхъестественное, а именно сверхприродное происхождение, подчеркивало несводимость любой культурной дифференциации к природным факторам. Божественен и человек и все, что его окружает, как поле его актуализации. А коль скоро им в идеале руководят не внешние факторы, а глубоко внутреннее стремление любви к ближнему, то любое объективное дифференцирование обретает в лучшем случае сугубо служебную роль. Замечательно то, что Сын Божий

в общепринятом представлении явился фигурой не просто малозначимой, а ничтожной, приняв смерть, считающуюся наиболее позорной. Весь земной путь его подчеркивал бренность этого мира. Потому-то христиане, подражая Христу, с радостью готовы следовать путем, им пройденным.

Их желание – стяжание не богатств земного мира, а – благодати мира небесного. Пространственный горизонт мира теряет безусловную значимость. Зато время, мимолетное, неуловимое приобретает абсолютный смысл. В короткий промежуток земной жизни человеку предстоит приготовиться к жизни вечной, посвящая себя Богу, обретаемому в душе. Отсюда, с одной стороны, относительное безразличие к месту в мирском укладе, а, с другой, упование на обретение места в укладе Небесном. Здесь первостепенную значимость получает не то, кем является человек на земле: епископом ли, королевским стрелком или мельником; а то, как ему поступать, чтобы обрести место в вечности.

«Если мир греческой философии и греческой поэзии – это «космос», т. е. законосообразная и симметричная пространственная структура, то мир Библии – поток временно-го свершения, несущий в себе все вещи, или мир как история» [2, 493]. «Здесь» – нет места. Его надо обрести, и потому необходимо действовать. Христианство требует от человека активного действия, ибо только оно и может стать действительностью.

Так, по-видимому, на рубеже античности и средних веков

в европейском сознании произошла ценностная инверсия. Пассивное созерцание космического совершенства, восхищение им сменились интенсивными усилиями, направленными на собственное преобразование. Так предмет исследовательского интереса переместился во внутренний мир человека. Цели, мотивы, интересы, помыслы, эмоции, поступки наполнили новое измерение бытия. Понятно, что реалии такого рода не могли не только удерживаться в пределах пространственного горизонта, они не могли даже быть в нем открыты. Мерой, которой эти реалии подчиняются, является только время.

Время как стержень и мерило человеческого существования было открыто Августином. «Что же такое время?», – вопрошает он в одиннадцатой книге своей знаменитой «Исповеди». – «Горит душа моя понять эту запутаннейшую загадку». Последовательно отвергнув ряд доводов античных мыслителей о физической сущности времени, он приходит к своему заключению: «...в душе, и только в ней существует три времени. Она и ждет, и внимает, и помнит: то, чего она ждет, проходит через то, чему она внимает, и уходит туда, о чем она вспоминает... В душе есть ожидание будущего... В душе есть память о прошлом» [1, 306]. Самое же важное то, что душа ставится Августином в исключительное положение связующего звена событийного ряда: «И кто станет отрицать, что настоящее лишено длительности: оно проходит мгновенно. Наше внимание, однако, длительно, и оно пере-

водит в небытие то, что появится. Длительно не будущее время – его нет; длительно будущее, это длительно ожидание будущего. Длительно не прошлое, которого нет; длительно прошлое это длительная память о прошлом» [1, 306].

А.Я. Гуревич следующим образом определяет особенность нового переживания времени: «Человеческое время радикально отличается от последовательности моментов, образующей время физическое. Антропологическое время, по Августину, это внутренняя реальность, и один лишь дух воспринимает ее. Охватывая предчувствием будущее и памятью прошлое и включая и то и другое в нынешнюю жизнь человека, душа «расширяется», «наполняется». Но это не количественное расширение, *distentio* – жизненная активность человеческого духа» [59, 102-103]. И далее он заключает: «Августин превращает понятие времени во внутреннее психологическое состояние человека» [59, 104].

«Исповедь» вообще можно рассматривать как первый опыт в истории мысли, касающийся представления о развитии человека. Ведь Августин фактически повествует о преображении язычника в христианина, «гражданина космоса» – в человека. Когда в его философии усматривают крайнюю форму субъективизма (Б. Рассел) [134], то упускают из виду, что в таком субъективизме намечаются контуры картины мира, принципиально отличающейся от античной. Причем, сознательно или интуитивно Августин утверждает деятельно-активный статус человека в этом мире, закладывая

тем самым основания историзма в собственном смысле слова. Ведь, как верно подметил С.С. Аверинцев, «структуру космоса можно созерцать, но в истории приходится участвовать» [2, 494].

Интерес, открывшийся у мыслителей средневековья к человеческому микрокосму, его душе, безусловно, сыграл важнейшую роль в зарождении исторического мировосприятия. Так как практика описания душевных переходов, обнаруживаемых и описываемых первыми «монахами-исследователями», в более поздние времена была экстраполирована на уровень социальной духовности. Собственно одно то, что «Исповедь» и «О Граде Божьем» принадлежат перу одного человека, предполагает схождение социальной и психической перспективы в едином мировоззренческом горизонте. Еще Э. Жильсон указывал не только на «предрасположенность Августина к анализу данных о внутренней жизни», но и связывал «прогрессистскую» интуицию учения епископа Гиппонского с его «выдающейся способностью к психологическому анализу» [69, 99].

Психологизм отнюдь не случаен в учении Августина. Жильсон отмечал, что даже в трактате «О Троице» «он стремился постичь природу Бога по аналогии с Его образом, который Творец оставил в своих созданиях, в частности и прежде всего – в человеческой душе» [62, 100]. Очевидно, что такая персоналистическая тенденция не могла не распространиться на остальные части учения одного из Отцов

Церкви.

Подобный подход был предопределен религиозным предубеждением, что «человек – это нечто более глубокое, нежели просто человек» [69, 100]. Человеческая природа обладает онтологическим содержанием. Глубина ее есть лишь неисчерпаемая тайна самого Бога. Следовательно, «наша глубочайшая внутренняя жизнь, в сущности, представляет собой развертывание внутри себя самой знания которым обладает о себе божественная мысль и любви, которую она в себе несет» [69, 100]. Акцент на подобии человеческого начала божественному требует определения сути этого подобия, которое усматривается в причастности человека свободе.

В свою очередь свобода задает исторический горизонт человеческого существования. С точки зрения Августина, «кульминация человеческой свободы заключается в способности следовать лучшему». «Акт выбора, совершаемый здесь и теперь, в это конкретное мгновение и в этом конкретном месте, составляет главное содержание истории. Историческая ткань образуется из индивидуальных решений, принятых как если бы в будущем не было бы уже ничего иного, как если бы именно сейчас решалась конкретная (и вечная) судьба данного субъекта» [56, 60].

По мнению Жильсона, «Августин понимает историю мира как непрерывное развитие или, если угодно, как эволюцию, однако полностью противоположную творческой эво-

люции» [69, 101]. Очевидно, это означает, что история не творится Всевышним, а создается человеческими деяниями, его свободной волей, принимающей или отвергающей божественный замысел. Историческое существование раскрывается в череде уникальных решений, которые нельзя переиграть, перенести на будущее. История представляет собой поле неотчуждаемой ответственности личности». Не только индивидуальные судьбы, но и судьбы мира, решаются именно «сейчас», в совершаемом индивидом конкретном выборе. И нет иного поля, где этот выбор мог бы произойти, кроме истории. История, становящаяся совокупностью единовременных решений индивидуальных свободных волей, обязательна для свершения мира [56, 61].

Развивая своеобразную логику культурного единства, новая эпоха предпослала иной идеал существования, приведший к оригинальному укладу жизни, сменившему прежний распавшийся уклад гражданского универсума. С одной стороны, в институте монашества нашли выражение новые ассоциативные начала общественной жизни. Вместо крупных соединений, послеримской государственности стали нарождаться небольшие союзы, раскрывавшие принципы небывалого, изнутри развивавшегося единства. С другой стороны, такое единство могло осуществиться только при добровольном и безусловном признании приоритета процессов, происходящих внутри человека, над событиями окружающей действительности (ведь неустойчивость внешнего мира дискре-

дитировала доверие к его основаниям). Другими словами, истина может быть обнаружена в самом человеке, а не вне его. Следовательно, с высокой степенью вероятности можно допустить, что, подобно тому, как монашество распространяло на все стороны обыденной жизни исповедуемые им идеалы, в интеллектуальной сфере порядок осмысления внутреннего мира человека постепенно стал применяться и для осмысления окружающей действительности.

Чтобы пояснить суть выдвинутого предположения можно процитировать суждение Л. П. Карсавина, указывающее на то, что монашество средневекового христианства не просто проявлялось в мире амбивалентным образом, но и сама эта амбивалентность рождалась в плавном переходе аскетических практик от сугубо мистических к социально-значимым: «Аскеты, анакореты и киновиты стараются для жизни в Боге достичь пределов возможного самоотрицания. Появляются затворники и затворницы, «реклузы». Бегут в пещеры и леса. В диких и покинутых местах, на кишашем змеями острове Лерине возникают общежития. Но суровый труд монахов быстро превращает западные «пустыни» в цветущие сады, отречение культуры порождает культуру, а слава святости притягивает к аскетам и монастырям, уголкам земного рая, мир и снова растворяет аскетическую жизнь мирской» [82, 38]. Монашество, удаляясь от мира, находило потребность апостольствовать и преображать мир, но мир понятый не в христианском смысле. Погружаясь в себя, аскеты находили в

себе Бога, но не Бога, дарующего спасение и блаженство его индивидуальной душе, а – любовно изливающегося на весь сотворенный Им мир.

Другими словами, познание в себе божественного, абсолютного основания бытия через аскетическое самоотвержение было первейшим предназначением монашества. Но русский историк и философ обращает внимание еще на одну, не менее значимую деталь, ставшую и предвестницей последующей секуляризации мировоззрения в общем, и методологического новаторства в частности. Речь идет, по-видимому, о произвольном изменении ценностных ориентиров монашеской и мирской жизни.

Мировоззренческое обращение обнаруживается практически на всем протяжении средневековья. «Уже при бл. Августине Аврелии религиозность не могла удержаться на высотах умозрений, подобных Августиновскому, – читаем у Карсавина. – Попытки последнего «отца церкви» на Западе, папы Григория Великого, приблизиться к системе христианства указывают на чрезвычайной упрощение взглядов Августина. Григорий как будто нарочно подбирает тексты наименее точно, но наиболее просто выражающие Августиновскую мысль» [82, 37]. Более того, в учении самого Августина при глубокой его мистичности обнаруживаются нарождающиеся искажения, приведшие его последователей к выводам, противоречащим евангельскому духу. Суть их точно выразил Е. Н. Трубецкой, тщательно исследовавший данную проблему.

В частности он отмечал: «Августин представляет себе тысячелетние царствие как духовно-светский порядок, в котором единство Церкви служит всеобщей принудительной формой, а мирская власть играет роль «работников единства» [175, 236]. То есть, речь идет о том, что уже во времена первого «отца церкви» на Западе Церковь Христова приобрела социально-политический статус, в последующие времена все более утверждающийся.

Что касается новаторства в познавательной области, то оно связано с возникновением и развитием психологического знания. Описание мистических опытов христианских аскетов представляли собой изложение последовательности душевных состояний и анализа их происхождения и взаимосвязи. Понятно, временные ориентиры в этом случае играют решающую роль. Экстраполяция разработанных методик на объективную реальность, по-видимому, стала возможной именно в силу секуляризации церковно-монашеского уклада жизни.

Хронологизацию событий общественной жизни можно считать практическим воплощением этого процесса. Разумеется, нельзя не учитывать роли священной истории, т.е. эсхатологического учения церкви, в контексте которого изначально разворачивался ряд реальных событий. Ни одна из ранних «христианских историй» не могла обойтись без строгой увязки того, что представляет интерес для ее автора, с тем, что является, с одной стороны, точкой отсчета, орди-

наром мироздания, а, с другой, – целеполагающим ориентиром.

Несмотря на то, что с точки зрения классической истории данное обстоятельство существенно умаляет эвристическую ценность средневековых трактатов, необходимо признать, что их содержание, проникнутое глубочайшим личным переживанием, представляло необходимый элемент средневекового мирозерцания. Более того, не исключено, что без этой личной, можно даже сказать интимной, увлеченности средневековых авторов история так и осталась бы разновидностью литературного жанра.

Еще одним фактором, предопределившим перерастание мистических интуиций христианства в социальные практики, стало отсутствие внешней государственно-политической формы, которая могла бы удерживать жизненное пространство в упорядоченном состоянии. Восточная Римская Империя дала пример в высшей степени устойчивой формы духовно-политической организации. Мистицизм византийцев оказался схваченным и сплоченным кесарийской державой. «Земная иерархия», признав верховенство «иерархии небесной», обеспечила стабильность дольного мира и устранила тем самым малейшую возможность распространения историцистских воззрений. На Западе же, где «империя была слабой и обреченной, где ей предстояло перейти из мира реальностей в мир желательностей, для мистического историзма оставалось больше места. Именно там мистический исто-

ризм и был возведен на новую, философскую, ступень, став основой широкого интеллектуального синтеза».

Итак, перенесение духовных идеалов христианства на социальную сферу привело к решительному преобразованию мировоззрения. Динамика внутреннего мира человека перерождается в динамику мира окружающего. Неподвижный объективный мир оказывается ареной исторического процесса.

Теоретическая база исторического учения складывалась с самых ранних христианских времен. Первоначально возникнув как учение о Тысячелетнем Царстве, оно получило развитие в трудах Иустина Философа, Иринея Лионского, Ипполита Римского, Мефодия Патарского. Однако, августиновская трактовка Тысячелетнего Царства, подчеркивающая его воплощенность в лице святых, царствующих на земле [24, 155], после него была скомпрометирована и в течение нескольких веков не появлялась на арене церковной жизни.

Возрождена она была уже в виде хилиастской ереси Исааком из Стеллы, современником Бернара Клервоского, который также рассматривал мир в историческом аспекте: «История, – говорил последний, – есть сад, разделенный на три участка. Ибо в ней содержится сотворение земли и неба, примирение и восстановление. Сотворение – это как бы насаждение сада. Примирение земли с небом – подобно появлению всходов посеянного и насажденного. В конце же века

сего наступит восстановление» [24, 149]. Далее, через Гонория Отенского и особенно Иоахима из Флоры историцистская точка зрения укрепилась в европейском сознании.

Иоахим Флорский едва косвенно коснулся личного человеческого подвига в сторону Царствия Небесного. Достижение Царства Святого Духа, грядущего после Царств Отца и Сына, его интересовало в качестве спасения всего мира. А таким образом проблема человеческой субъективности превращалась в проблему объективной действительности, что фактически приводило к перемещению проблематики из нравственно-религиозной плоскости в плоскость социально-политическую. «Механизм» перенесения психологических практик в область социального познания, конечно, должен стать предметом отдельного исследования. В рамках же данной работы важно указать на сам факт этого перехода и его связь со спецификой христианского миропонимания.

Западноевропейское христианство с самого начала имело тенденцию к приземленности, опрощению. Можно сказать, что оно больше настаивало на близости человека богу, нежели бога человеку. При всей теоцентричности западноевропейского мировоззрения антропный фактор здесь довлел в представлениях о боге. А. Бриллиантов, посвятивший проблеме различия западного и восточного богословий свое фундаментальное исследование об Иоанне Скотте Эригене, писал следующее: «Сущность отношения между божественным и человеческим элементами в религии на Востоке

понимается как проникновение человеческого элемента божественным. По западному же воззрению значение религии заключается в возвышении при содействии высшей божественной силы собственно человеческой природы» [26, 229]. Перефразируя высказывание одного средневекового богослова, можно еще так выразить сущность западной религиозной жизни: «Не столько бог снисходит до человека, сколько человек вожделеет возвыситься до Всевышнего». «Если человек есть образ Бога, – читаем у того же Бриллиантова, – то по бл. Августину, мы можем заключить, что находимое нами в человеческой душе так или иначе должно находиться в Боге, через познание души мы можем придти к познанию Бога» [26, 179].

Таким образом, уже в раннем средневековье был создан «задел» для возникновения будущей гуманистической доктрины, способствовавшей трансформации эсхатологии в историю. Августин первый, вероятно, «санкционировал» «онтологизацию» небожественных сторон человека, а именно: гражданства, сословности, профессии и т.д., которые догматически были обоснованы Фомой Аквинским. Оттуда происходят ростки будущего историзма. Утверждение самодостаточности, а значит самооценности человека, неизбежно вело к утверждению ценности мира, в котором он живет и который обустроивает.

Ценность и самодостаточность человека делали необязательным и даже бессмысленным мистическое измерение

опыта. Именно поэтому Фома Аквинский мог рассматривать человека в различных качествах. Ключевое же понятие его антропологии, «автономность личности», явилось всего-навсего схоластическим переосмыслением богословской трактовки уникальности человеческой души; переосмыслением, надо сказать, абстрактным, но отвечающим духу секуляризации. Схоластическая формализация представлений о человеке, их освобождение от мистического содержания подготовило европейское сознание к тому, чтобы выйти на уровень автономного понимания природы человека.

Во времена Данте Алигьери, непосредственно примыкавшие к эпохе католического суммиста, двойственность человеческой природы рассматривалась уже без умаления небожественной ее части. То, что человек, с одной стороны, является существом, принадлежащим миру временному, а, с другой – миру вечному, скорее подчеркивало равнозначность обеих сторон. «Человек создан ради двух целей, – утверждал Данте, – из коих одна составляет его цель, поскольку он преходящ, а вторая – поскольку он не преходящ. Мало вечно-го блаженства. Человек рождается для счастья, и он должен быть счастлив в преходящей жизни. От самих людей зависит, добьются ли они этого. В силах человечества удобно устроиться на земле. Пути к этому пролегают не через религию, а через политику, через лучшее политическое устройство» [цит. по: 15, 34]. За двести лет до Макиавелли Данте

предвосхитил идеи своего соотечественника.

Христианство открыло в мировоззренческом горизонте европейца внутреннюю перспективу, сущностное содержание которой раскрылось в интимном переживании бренности, временности своего существования. Это открытие повлекло за собой осознание необходимости личной активности человека, обеспечивающей ему обретение блаженства в вечности. Кроме того, время как форма субъективного переживания объективной реальности выступило своеобразной моделью соотносящей реальность мирскую и небесную. Вероятно, данное обстоятельство могло способствовать перенесению способов описания психических состояний на описание мирских событий. Откуда уже недалеко до почти полного отождествления божественной и человеческой сфер сущего.

Возрождение, вскормленное католическим «felioque», породило трактовку человеческой богоуподобленности по природе, а не по благодати. Кроме того, ересь варламитов, осужденная на Востоке, по мнению А.Ф. Лосева [108, 872, 875], стала знаменательной вехой духовной жизни Запада. Теоретически все это означало формальное уравнивание человека с богом, а фактически – активизацию его усилий по отношению к действительности. Ярчайшей иллюстрацией своеобразного антропономизма представляется увлеченность возрожденцев оккультизмом. Алхимия, астрология, магия имели отнюдь не теоретический интерес у флорентийских ака-

демиков, Дж. Бруно, Фр. Бэкона. Господство над миром, во всех сферах – вот подлинный смысл стремления к знанию в переломную эпоху западноевропейского христианства.

Замечательная английская исследовательница Фр. Йейтс в целом ряде работ (напр. см. [76]) раскрыла подлинные истоки научной революции XVI – XVII вв. Особенно интересны в связи с этим аналитические реконструкции утопических учений; а так же – судьбы некоторых утопистов. В частности показательна судьба Томазо Кампанеллы, сначала перенесшего тяжелейшее заключение инквизиции, а после благодетельствованного одним из самых могущественных европейских политиков и служителей католической церкви – кардиналом Ришелье.

К XVI веку средневековый провиденциализм существенно ослабляется. Антропономическая тенденция наиболее отчетливо проявляется в перетолковании европейцами идеи творения в идеологию творчества. В ортодоксальном смысле сила творения присуща только Создателю. Человек же по божественной благодати имеет способность к внутреннему преобразению, искуплению своей греховности как высшему нравственному предназначению. Это внутреннее свершение – необходимое и достаточное условие преобразования всего мира в его первоизданное совершенство.

Что касается западного христианства, то оно пришло к пониманию свободы, обретаемой в ходе преобразования действительности, как завершения провиденциального замысла

«...В эпоху Возрождения именно человеческая личность берет на себя божественные функции, человеческая личность представляется творческой по преимуществу и только человек мыслится как овладевающий природой» [109]. Надо полагать, что не только природа оказывается в сфере активности человека, хотя бы потому, что в те времена не принято было отделять общество от природы. Все сотворено богом. А потому и сам человек, и общество подчиняются воле нового «создателя».

Учение Макиавелли – это опыт прагматического, рационального очищения знания от поэтико-эклектичных фантазмагорий Ренессанса. Практическая вовлеченность в политическую жизнь Флоренции вынудила мыслителя отказаться от произвольных, умозрительных абстракций. Она позволила создать ему концепцию, реально отражающую суть происходящих процессов в обществе. Кроме того Макиавелли представил и обосновал реальные возможности человека, способы их осуществления в практической деятельности.

Маркс очень верно выделил Макиавелли первым в ряду тех, кто «стал рассматривать государство человеческим глазами и выводить его естественные законы из разума и опыта, а не теологии» [119, 111]. Постепенное расцерковление жизни, формирование буржуазных отношений, нивелировавших христианские ценности, делала нежизнеспособной структуру жизненного уклада общества. Христианство прекратило играть определяющую роль культурной органи-

зации; востребованными оказались новые механизмы, призванные обеспечить миропорядок. Политичность последнего не ускользнула от взгляда проницательного флорентийца, выразившего сущность нового культурного порядка на бумаге [128] Не будет преувеличением уподобить значение этого флорентинца для теории политики со значением Галилея или Декарта для теории познания.

Николо Макиавелли – первый политический реалист, толкующий порядок человеческого бытия в соответствии с реальными нравами людей и целями, вызывающими те или иные поступки. Его учение лишено всякой идиллической радужности относительно человеческой природы. Человек ему интересен таким, каков он на самом деле, точнее таков, каков он в деле. Мнение его нелицеприятно: «...необходимо заведомо считать всех людей злыми. Ведь о людях вообще можно сказать, что они неблагодарны, изменчивы лицемерны, трусливы перед смертью, жадны до наживы» [113, 82]. Но именно этими фактическими обстоятельствами вызваны методы управления людьми – жестокие, коварные, но продуктивные. Конечно, все более ранние теории управления ничуть не меньше исходили из реального положения вещей. Однако их реализм диктовался традицией, контролировался ей и чаще всего не допускал никакого новаторства и своеволия.

«Государь» же, должен (именно должен) вести себя «и так и этак, по всякому, то есть меняться по обстоятельствам, по-

ступать так, как он считает нужным и в этом переступить свои границы, с готовностью быть творцом самого себя в зависимости от окружающих обстоятельств» [14, 167]. Конечно, это не флорентийский платонизм, но настроение Фичино и Мирандоллы несомненно. Казалось бы, бесспорно утверждение Л. М. Баткина: «Столь безмерно пластичного индивида творят лишь обстоятельства. Похоже, что индивидуализм Макиавелли не имел внутренних духовных проблем, что все проблемы Государя во внешнем мире... Мудрый государь примечателен тем, что его огромные индивидуальные способности реализуются в соразмерной им опустошенности индивида-кентавра при решении, кем ему быть завтра. Все усилия, все таланты уходят на то, чтобы быть всяким, а не каким-то определенным; отказаться от себя и только так стать самим собой» [14].

Обозначенное положение вещей подготавливает потенциальную предрасположенность, как внутреннего содержания человека, так и результатов его деятельности. В ситуации, описанной Макиавелли, мы имеем дело с рафинированием субъективности, которая обретает подлинную активность в кризисный период существования мира. Кажущаяся пассивность политика-государя на самом деле оборачивается действиями, организующими новую модель миропорядка. «В нем нет заданной определенности. Он принципиально не тождествен своей природе, но в то же время он и существо всякое». У Макиавелли «человек промежуточен, пере-

ходен». Но именно неопределенность человека предопределяет его историческую предрасположенность [56, 85].

Макиавелли сформулировал некий стереотип политического субъекта, не обремененного никакими внешними обстоятельствами, действующего на свой страх и риск, готовый принять на себя всю ответственность за происходящее. Здесь не просто каждый человек может находить себя в той или иной случайной комбинации обстоятельств (экономических, политических, этнических и пр.). Скорее, его собственное неповторимое отношение к ним придает системообразующий смысл ситуации. И, если уж, по мнению Баткина, «индивид должен отказаться от своей души», то только потому, что вне религиозноцерковного контекста она не имеет никакого смысла.

Действительно, в эпоху Возрождения, когда уже в полной мере отрицается божественное вмешательство в дела людей [13, 45], средневековая забота о душе окончательно заменяется заботой о мире. Вместо провиденциализма постепенно утверждается культ авантюризма, происходящего из пересмысленного в христианском духе индивидуализма. Само Провидение дает человеку некое пространство для его индивидуальных замыслов, для проявления его доблести. Результат человеческой активности был не предначертан, а зависел от его решимости [56, 84; 85].

«Макиавелли дал одну из самых последовательных трактовок социальной жизни с позиций индивидуализма...». Но

нельзя безоговорочно согласиться с точкой зрения, утверждающей, что «эгоистическая» «человеческая природа» при этом наделяется сугубо «антисоциальными свойствами» [164]. Скорее, человек сталкивается с необходимостью находить в себе самом истоки социальности и гарантировать их всеобщность.

Человек, отвративший взор от Бога, притязая развернуть содержание мира из своей внутренней природы, безусловно, берет на себя ответственность по реконструкции порядка сущего. «Он полностью открыт ему. Он – всечеловек. Между ним и бытием нет барьера, нет стены. Он лишь онтологически хорош, т. е. составляет фундаментальную бытийную предпосылку для того, в ком сочетаются доблесть с отвагой, осмотрительностью, верой в себя и справедливыми целями. Только такой человек сможет стать великим героем истории, универсальной исторической личностью» [56, 95].

Мировоззренческая рационализация, проявившаяся в сочинениях Макиавелли, обнаружила еще один вектор развития исторического самосознания. Теория индивидуализма оказалась востребованной на фоне деградации флорентийского аристократизма. Значимость этого события тем более явственна в связи с тем, что итальянские города в тот период истории находились в авангарде духовной, социальной и политической жизни Европы. Кризис сословного устройства, усугубленный индивидуалистическим авантюризмом, вызвал активизацию новых социальных сил. Причем Макиа-

велли первым обратил внимание на то, как на смену аристократическому противостоянию Гвельфов и Гибеллинов пришла противостояние иных социальных групп: «Во Флоренции раздоры возникали сперва среди нобилей, затем между нобилиями и пополанами и, наконец, между пополанами и плебсом» [114, 8].

Речь, которую знаменитый флорентиец приписывает одному из предводителей восстания «чомпи», указывает на истоки мировоззренческой позиции нарождающейся новой социальной силы. «Все люди имеют одинаковое происхождение, и все роды одинаково старинны, и природа создала всех равными... Применим же силу, пока представляется благоприятный случай, ибо более выгодным для нас образом обстоятельства не сложатся:... Сеньория колеблется, магистраты растеряны, и сейчас, пока они не сговорились, их легко раздавить» [114].

Макиавелли описывает не просто один из моментов истории, а момент начала исторического самосознания. Ведь буржуазия, или третье сословие, стало первой социальной общностью, которая соотносила свой статус в мире с собственными (самодостаточными, индивидуальными) усилиями, которые и определяли ее суть. Буржуа как бы говорит: «Я есть то, что я сделал. Мир есть то, что я делаю». Сословия как предустановленные в священной обязанности состояния теряют всякий смысл, а значит – статус. Теперь мир получает не «вековую», а «временную» определенность. Средневе-

ковье «перетекает» в Новое Время.

На протяжении XVII и XVIII веков вызревают принципы существования третьего сословия. Либеральные идеи Локка, Монтескье идея гражданского общества проникает умонастроение европейцев. Брошюрка никому не известного Сийеса становится манифестом хозяев нового миропорядка. «Чем должно стать третье сословие?», – риторически вопрошает аббат из Лангедока. Ответ – «Всем» – слышит вся Франция, а вскоре и вся Европа.

Процесс автономизации захватил западное сознание на всех уровнях. С одной стороны, распространение духа авантюризма (религиозного, политического, бытового) делает возможным появление таких людей, как Дж. Бруно, Дж. Казанова. С другой стороны, осознание собственной значимости в новых жизненных условиях, желание ее узаконить заставляет и без того достаточно независимых горожан явно и неявно объединяться для защиты своих интересов и утверждения своего статуса в обществе.

Классические исследования М. Вебера достоверно продемонстрировали, как происходило установление социальных связей нового типа; как, безусловно, религиозное мировоззрение превращается сначала из церковного в сектантское, а позже – в формально-этическое. Правда, немецкий социолог использовал материал, относящийся к Америке XIX века, но при этом он имел в виду то, что описываемые им процессы зародились в Европе XVI-XVII веков. Капиталистиче-

ский же мир Соединенных Штатов Америки стал полномасштабной реализацией тенденций, вызревавших на протяжении трех столетий.

По мысли Вебера, Церковь «как учреждение по дарованию благодати», начиная с XVI постепенно начала утрачивать социально-организующую функцию. Прежние формы межличностных и межгрупповых отношений, сопрягаемые с церковно-догматической регламентацией, теперь восприниматься как внешние ограничения. Постепенно получают развитие «волютаристские объединения», куда могут войти лишь на добровольном основании «достойные в религиозно-этическом отношении люди» [32] Другими словами, с некоторого момента доминирование этического учения религии в обществе заменяется этическим отношением к жизни, приобретающим самодовлеющий статус, определяющим содержание нового организующего этоса.

Появление «нового типа предприимчивых людей» (Ростоу) отнюдь не означало утверждения авантюристских тенденций в общественной жизни. Скорее первичный религиозный авантюризм (реформация – сектантство) постепенно институализировался, породив новую общность людей, «исчисляющих» мир в его пространственной и временной перспективах. Крестьянские волнения в Германии, политическое безвременье в Англии, наконец, религиозные войны, вовлекшие в себя все ведущие монархии тогдашней Европы – все это предвосхищение новой социальной силы, ко-

торая из стихии стремительно превратилась в организацию. Отличительной чертой нового элемента выступило отчетливое представление о собственной самодостаточности. Буржуа превратились в капиталистов, а состояния – в капиталы, подлежащие постоянному пересчету и приумножению.

Другими словами, мир избавился от божественной определенности, став динамичным, благодаря пробудившейся энергии индивидуализма. В отличие от сословий, которые полностью регламентированы божественным предопределением, капиталисты образуют, во-первых, союз; во-вторых – класс.

Союз в отличие от сословия, которое понимается как установленное согласно божественному слову (со-сословие), предполагает добровольное объединение людей, действующих с полным сознанием ответственности на свой страх и риск. Отсюда – развитие «партийного» самосознания, противопоставляющего свою референтную группу остальной неорганизованной, слепой массе. Такое самосознание, в конечном счете, выражается не только в стремлении к материальному обогащению, но так же – к социальному, политическому и идейному господству.

Представление же о классовой структуре общества подразумевает, что основание социальной упорядоченности очевидно для мирского разума. Так же как естествознанием обнаружены доступные для понимания начала системного ранжирования явлений природного мира, социальной на-

укой подобным образом обнаруживаются основания для явлений общественной жизни. Уверенность в истинности рационального понимания действительности с особенной интенсивностью стимулирует усилия по ее преобразованию. Так буржуазная революция оказывается не просто следствием сознательного прорыва в совершенное будущее, а прорывом с претензией на обращение к самым фундаментальным, архаическим принципам бытия. Следовательно, классовое сознание теперь принимается как основной генератор исторической, мировой энергии.

Утверждение на исторической сцене пролетариата по существу ничего не изменило. В русской философии еще в конце XIX века (Достоевский, Соловьев) было указано на содержательное тождество капитализма и социализма. В середине XX века к той же мысли пришли и на Западе (Франкфуртская школа). Было справедливо замечено, что пролетарские ценности, если и не вполне совпадают с буржуазными, то – производны от них. Мир по-прежнему исчисляем. Частные расчитывания отдельных предпринимателей сменяются общеэкономическим планированием (постепенно, как на Западе, или стремительно, как в России). К расчету прибыли прибавляется, расчет рабочего времени, времени отдыха, заработной платы, наконец, расчет благосостояния. Кроме того все более определенно обнаруживают себя политическое и даже духовное планирование и внедрение: экспорт революции, демократии, всечеловеческих ценностей.

Итак, к XIX столетию европейское самосознание подходит с вполне вызревшим убеждением о безусловном и решающем участии людей в мировых процессах. Однако оказывается, что просвещенному уму не так легко определить истинный источник человеческой активности, а значит и подлинную форму ее осуществления. Сугубо теоретическая проблема о природе мыслящей субъективности, поднятая Декартом XVII веке, к XIX веку принимает практический и даже прагматический характер.

В целом можно говорить об установлении всеохватывающего господства третьего сословия, институализированного сегодня под именем «средний класс». В мире, им управляемым, фактически снята пространственная определенность. Зато время приобрело исключительную значимость. Мир стал историей, решающую роль которой принадлежит субъекту. Его определенность, казалось бы, вполне установлена: сообщество собственников, контролирующих глобальные процессы современности. Тем не менее, уже на исходе прошлого столетия были сформулированы принцип периферийности исторического процесса (Ф. Фукуяма) и принцип столкновения цивилизаций (С. Хантингтон). Из них следовала необходимость пересмотра вопроса о субъекте истории. Предварительно же следует прояснить концептуальное содержание самого понятия «субъект»; проанализировать возможные исторические и социокультурные контексты этого понятия.

3. Социодинамика традиции и становление субъекта истории.

Задача, решаемая в предыдущем параграфе, состояла в том, чтобы описать и объяснить мировоззренческую эволюцию западной культуры, предопределившую ее современное историческое истолкование. Сопоставление различных периодов европейской цивилизации позволяет реконструировать ее содержание как процесс перехода ее пространственного (космического) измерения во временное (хронологическое). На этом основании правомерно говорить о сопутствующей трансформации ключевых теоретических терминов, обеспечивающих возможность системного описания действительности.

Важнейшее для нынешнего самосознания понятие «субъект», казалось бы, тоже претерпело исключительные перемены. Несмотря на них, оно в течение всей своей истории удерживало первичный смысл: обоснование всего сущего. Другое дело, что понимание самого обоснования принципиально изменилось. Первоначальный, внешний, внеположенный человеку фундамент, постепенно стал пониматься как сугубо внутрочеловеческая предпосылка миропорядка.

Итак. Содержание понятия «субъект» претерпело метаморфозы, изменившее его почти до полной противоположности. Вот, к примеру, на этот счет суждение А.Ф. Лосева: «Есть такой латинский термин: «субъектум». [...] Никакого

отношения к нашему слову «субъект» этот термин не имеет. Что значит «субъектум»? То, что «суб» – под, что [...] подложено под конкретное качество и свойство, которым обладает данная вещь, то есть это не только совокупность определенных свойств, но и носитель этих свойств. Так это же объект, а не субъект! [...] Латинское «субъектум» соответствует русскому «объект». [...] «Субъектум» – это вообще объект сам по себе, а «субъектум» – это такой объект, который дан нашим чувствам» [107,161].

Латинское слово «subjectum», как известно, является кальковым переводом греческого «υποκειμενον», т.е. подлежащее, лежащее под основанием. Аристотель этим понятием обозначал и индивидуальное бытие, и материю (неоформленная первопричина). По-видимому, терминологическое обобщение столь различных, на наш взгляд, видов сущего возможно при том условии, что, как «индивидуальное бытия», так «материальная первопричина» для греков было суть одним и тем же в различной степени актуализации, но в любом случае – только потенцией к космическому осуществлению. Ведь любое сущее нацелено на всеобщее совершенство.

Подобно тому, как любой вид сущего космичен, человек – политичен. Другими словами, всякое сущее настолько действительно, насколько оно соотносится с космосом; человек настолько реален, насколько он вписывается в горизонт полиса. Отсюда и античная история – это рассказ как эстети-

ческое сооружение. История происходит с людьми. Они же ее только созерцают и излагают.

Как указывалось выше сущее в античности подразделялось на природное и искусственное. Но если греки благоговели перед естеством, то римляне создали культ государства. В связи с чем возникла еще одна, юридическая, форма отношения к сущему. Римская практическая мысль, постигнув человека как существо общественное и разумное, в действительности актуализировалась в создании общегражданского государства, прочность которого обосновывалась не в границах мифологического, родоплеменного сознания, а на разумно-прагматическом, утилитарном уровне.

Общегражданская государственность Римской Империи предполагала человека в качестве гражданина, осознающего свои обязанности в свете житейской, профанной целесобразности. В отличие от других народов жизнь римлян в эпоху расцвета, по большому счету, не осенялась никакой религиозностью. В частности они не считали, что боги установили нормы морали и карают за их нарушение. Высшей санкцией, высшим судьей было одобрение или осуждение сограждан [25, 421]. Гражданское право фактически сводило к себе все прочие виды духовной деятельности. Формально данное обстоятельство выразилось в дифференцировании публичной и частной жизни. Искусство рационального созерцания, развилось (но не исчезло само) в искусство ораторской демонстрации. Гласное персонифицированное су-

допроизводство направлено было на отстаивание интереса того или ионного гражданина, которому мог противостоять такой же, как и он гражданин.

Важно подчеркнуть, что «частность» гражданина имела обоснование совершенно определенное – имущественное, т.е. внешнее и случайное. Именно оно обеспечивало ему активность персоны (*singulorum, pexum, privatorum*). В исследовании Ханны Арендт [9] досконально прослежен процесс разворачивания приватной самодеятельности гражданина. И все же приватная активность персоны осуществима только в очень ограниченном пространстве. Тотальность римского государства здесь сменила тотальность греческого космоса.

Нельзя не сказать об обратной тенденции античного мышления, представленной неоплатонизмом, стоицизмом и ранним христианством. Стоики и неоплатоники ее выразили в негативном формате отрицания существенности объективного мира, усматривая в этом отрицании сущностное определение человека. Индивидуальность – это то, что противостоит судьбе. Или: индивидуальность – это то, что способно выходить за рамки телесной ограниченности.

Христианство же утвердилось в позитивном усмотрении человеческой сущности. Лицо (*persona*) обрело безусловное основание в мире. Несмотря на принципиальные различия философских и религиозных воззрений, их объединяет признание исключительной самодостаточности частного существования в мире. Миросозерцание Августина можно рас-

смаатривать как синтетическое схождение противоборствующих идейных тенденций поздней античности; а его учение о Личности – концептуализацией нового мировоззрения [171, 30].

Римское понятие «*persona*», конечно, не тождественно понятию «*subject*», но связь между ними можно попытаться установить. По крайней мере в Новое время различие между ними во многом стирается, точнее говоря, субъект подменяет персону. Резонен вопрос: почему так происходит?

В средние века категории «субъект» наполняется достаточно определенным содержанием. Хорошо известно рассуждение У. Оккама о соотношении понятий «субъект» и «объект»: «Я утверждаю, что универсалия не есть нечто реальное, имеющее в душе или вне ее субъектное бытие (*esse subjectivum*), а имеет в ней лишь объектное бытие (*esse objectivum*) и есть некий мысленный образ (*fictum*), существующий в объектном бытии, так же как внешняя вещь – в субъектном бытии». Иными словами субъектное бытие – это бытие чего-либо в качестве субъекта, некой вещи, существующей в действительности, а объектное бытие есть бытие в качестве предмета мысли. Учитывая общую установку номиналистов на действительность единичного предмета, нельзя не видеть в их позиции такого понимания субъекта, при котором только с ним связывается представление о сущем как таковом. Поэтому и «*persona*» может пониматься как разновидность «*subjectum*», обладающая особой сущностью.

Христианское учение о боговоплощении открыло перед людьми необходимость в личной активности. Но вплоть до Ренессанса сознание собственной греховности у верующих было столь острым, что проблема спасения души делала немислимым позитивное соотнесение внутренней и внешней сфер человеческого существования. Впрочем, находясь в сфере теологической зависимости, любая область знания была лишена какой бы то ни было самодостаточности (предметной или методологической). Так аскетический опыт монашества, помимо сугубо религиозно-практического значения, нес еще теоретико-методологическую нагрузку. «Исповедь» Августина первая, самая известная и яркая интеллектуальная репрезентация результатов самонаблюдения.

«Патристическая христология, особенно продуктивно развивавшаяся в догматических спорах IV–V веков, подтолкнула к развитию христианскую антропологию – учение о человеке, – стимулировала пристальное вглядывание во взаимодействие его психосоматических функций». Протоиерей Михаил Дронов расценивает развитие христианской антропологии в качестве предвестника более поздних опытно-экспериментальных методик. В том смысле, что в них удостоверяющим фактором выступает сам человек. Но, с другой стороны, тот же самый процесс может быть истолкован как степень элиминирования понятия о «субъекте». Ведь, что такое аскетизм, если не практика опознания и обретения утраченной извечной человеческой сущности, через освобождение

от случайного, растлевающего, привнесенного грехопадением небытия.

Схоластические штудии суть все те же усилия рафинированного духа, питаемого надеждой на вечное спасение. Общеизвестны достижения схоластов в разработке изощренных логических конструкций, рожденных в межконфессиональной полемике. Подобный «логический конструктивизм», по-видимому, мог быть состоятельным при использовании формализованного материала, предельно «очищенного» от частных проявлений предметного мира. Думается, что не так трудно представить даже бэконовское «освобождение от идолов», и декартовский принцип «радикального сомнения» новаторской модификацией аскетических практик средневековья.

Сила христианства как мировоззрения обеспечивалась сближением божественной и человеческой природы. Такое сближение, в свою очередь, задавало уверенность во всеобщей доступности истинного знания. Отсюда и поиск универсальной методологической установки, причем, по-возможности, наиболее простой. Рационализация представления о боге (онтологическое доказательство Ансельма, космологическое – Аквината), метаматематическое соотнесение бога, мира и человека Кузанцем и, наконец, их отождествление Дж. Бруно – все это этапы движения человеческого ума на пути к открытию ясной и отчетливой картины мира, уже здесь, хотя и не рефлексировано, удостоверяемой самим

мышлением.

Мышлением, в свою очередь, востребована математика в качестве универсального посредника между божественной и мирской действительностью. Ренессанс – это начало эпохи исчисления сущего, редуцирующего все качественные различия к количественному выражению. Прот. Михаил Дронов, усматривая уже в учении Отцов Церкви истоки поздней трансформации христианской мысли ссылается на «Точное изложение веры» Иоанна Дамаскина: «Никто же да не думает, что небеса или светила одушевлены, ибо они – бездушны и бесчувственны». Современный исследователь тем самым справедливо обращает внимание на «демифологизацию» аристотелевской *энтелехии*: «Не тот ли самый импульс к демифологизации мироощущения двигал польским священником Николаем Коперником, заменившим антропоцентричную физику рациональной телеологией» [68].

Аналогичные настроения изменяют точку зрения на человека. Фрагментация человеческого тела на 1800 частей Дюрером [109] может восприниматься не более чем, проявлением технической изощренности. Развитие анатомической медицины – это факт совершенно нового понимания человеческой природы. Все сущее требует универсализации понимания, удостоверяемого самим человеком. Но что универсального находит в себе человек? Ум, подвергающий все сомнению, но через сомнения и все утверждающий.

Интересно, что Декарт в одном из своих диалогов⁷, пред-

полагая найти некий основополагающий постулат, отказывается от попытки определить, что такое человек. В дальнейшем, как известно, он сформулировал принцип: *Cogito ergo sum*. Поэтому, строго говоря, начиная с декартовской системы, европейское самосознание исходит не из гуманистических оснований, а субъективистских. Хотя сам основоположник новоевропейского рационализма употребляя термин «субъект» в схоластическом смысле [64, 462; 465-467].

Полемика, вызванная новаторством Декарта, способствовала не только становлению научной методологии познания, но и постепенной терминологической, а значит, концептуальной эволюции. Значение Локка не ограничивается только тем, что его доводы позволили избавиться от абстрактной метафизичности его французского предшественника и оппонента. Вопрос о происхождении идей привел его к формулировке, так называемого, «исторического метода», который может «дать некоторые сведения о путях, какими наш разум приходит к имеющимся у нас понятиям о вещах» [105, 91-92].

На этом пути ориентиром и одновременно материалом послужили элементы «внешнего опыта». Начиная с Локка, интерес для знания представляет не истинность действительности самой по себе, а то, что может, и что не может быть познано. Теперь важно не то, что истинно, и что не истинно существует, а как все это соотнобразуется в нашем уме. Отсюда – «субъекты» внешнего мира обращаются в идеи ума, что, по

существо, означает не отрицание, а развитие декартовского «конструктивизма». Мир обращается умом в репродуцируемую реальность.

Особенно отчетливо «репродуцируемость» реальности можно видеть в рассуждениях Дж. Б. Вико. Следуя за Локком, интересовавшимся «фактическим состоянием дел», т.е. тем, «как люди живут, общаются, действуют», итальянский мыслитель модернизировал его принцип в виде формулы, устанавливающей, что истинное и содеянное совпадают (*verum et factum convertuntur* - лат.).

Отвергая декартовскую неприязнь к истории, Вико за полстолетия до Канта пришел к мысли о том, что возможность истинного познания, определяются условием, при котором познаваемое должно быть создано познающим. В связи с этим Коллингвуд писал: «Из этого принципа *verum – factum* следует, что история, которая особенно явно выступает как нечто, созданное человеческим духом, оказывается и особенно пригодной для того, чтобы быть объектом человеческого познания. Вико рассматривает исторический процесс как процесс, в котором люди создают системы языков, нравов, законов, правительств и т. д., т. е. он видит в истории историю возникновения и развития человеческих обществ и их институтов» [87, 64].

В трудах Вико европейское самосознание приближается к убеждению, что реальность как познаваемая, значимая сущность есть результат духовной деятельности мышления. Ста-

ло быть, подлинное подлежащее составляют не предметы окружающего мира, а субъективность, в которой аморфный материал эмпирического опыта упорядочивается в образах, составляющих содержание мира, в котором находит себя человек. По сути, неаполитанский философ обнаруживает верность идеалам итальянского гуманизма. Неуемное рвение к естественным наукам, по его убеждению, оставляет в небрежении «законы человеческого поведения, страсти, их преломления в гражданской жизни, свойства пороков и добродетелей, характерные свойства разных возрастов, половых различий, племенных особенностей, типов рациональности, не говоря уже об искусстве приличий».

Современные итальянские историки философии совершенно справедливо подчеркивают, что Вико, благодаря отчаянной борьбе против редукции философского знания к физико-математической модели, сам того не подозревая, открыл новую главу в истории научной мысли»[135, 563]. Можно уточнить – главу под названием «гуманитарная наука». К сожалению, первая «попытка смещения философской рефлексии» в направлении от космического к человеческому, тем не менее, осталась маргинальным явлением на фоне набравшей обороты естественнонаучной мысли.

Философская проблема XVIII века сводилась к обнаружению универсального принципа систематизации содержания нашего ума, что привело «коперниканскому перевороту» И. Канта, завершившему (помимо всего прочего) терминологи-

ческую реформу. Понятно, что такая «реформа» означала принципиальную смену не только познавательных практик, но и смену мировоззренческих ориентиров в целом.

«По отношению к современному значению терминов «субъект» и «объект» Кант поставил предшествующее их понимание с головы на ноги», – пишет Н.К. Любутин. И далее продолжает: «В самой философии Канта ... подобный переворот был связан с догадкой об активности сознания. Абсолютизация этой активности привела Канта к мысли о том, что подлинной основой вещей является сознание, нашей трансцендентальной субъективности» [112, 24]. Комментируя понятие «трансцендентальный субъект» В.А. Лекторский выразился еще более определенно: «Трансцендентальный субъект – это то, что лежит в основе эмпирической действительности, природы, мира, предметов. Кант подчеркивает, что само трансцендентальное сознание является тем, что лежит в основе вещей, является подлинным их творцом. Таким образом, субъектом оказывается трансцендентальное сознание, а вещь, предмет получают статус объекта» [91, 5].

Немецкая классическая философия может быть представлена в качестве систематического и последовательного обоснования мировоззренческого субъективизма. Ее дефиниции и обобщения были нацелены на выявление в индивидуальном действии и познании черт, предпосланных наиндивидуальным целым. По-видимому, именно так понимал задачу философии И. Кант [112, 24]. Причем важно учитывать ши-

роту понятия «субъективизм». В данном случае оно означает установку на понимание мира как бытия, упорядочиваемого на основании принципов, полагаемых мышлением как таковым. Исходя из этого, в социально-историческом контексте проблема сводилась к вопросу формам актуализации субъективности; и далее – к факторам их определяющим.

Сам Кант хотя и понимал природу «трансцендентально-го субъекта» метафизически, то есть как неизменную сущность, но в то же время – и телеологически. Понятно, что из телеологического понимания природы субъекта следует необходимость ее истолкования и актуализации в историческом контексте, раскрывающем содержание субъективности через этапы развития разумности человека. Человек – существо рациональное, и потому совершенное развитие его способностей требует исторического процесса. Известно кантовское соотнесение разумности с нравственностью и представление истории как процесса необходимого для ее осуществления. Однако, в силу обозначенных обстоятельств (метафизичность, телеологичность) здесь субъективность все же превосходит историчность, которая играет если не случайную, то по-преимуществу служебную роль. Тем более, что для Канта разумность является моментом общемировой целокупности.

В «Наукоучении» И.Г. Фихте развил интуицию своего предшественника, раскрыв сущность субъекта как действующего по отношению к природе и к истории. Коллингвуд

очень точно определил место Фихте в процессе становления историцизма: «Попытка Фихте открыть концептуальную схему, лежащую в основе временной последовательности исторических эпох, оказывается совершенно закономерным приложением к истории кантовского схематизма категорий» [87, 106].

Здесь нет необходимости детализировать специфику построений Фихте. Достаточно сослаться на того же Коллингвуда, чтобы обозначить их оригинальность. «Движущей силой истории оказывается динамическое движение логического понятия. Вместо двух составляющих кантонской философии, плана истории и ее движущей силы, у Фихте остается только одна, так как план у него оказывается динамическим планом (логической структурой понятия), порождающим из самого себя движущую силу для своей реализации» [87, 107]. Очевидно, что Фихте в понимании сущности истории претендует только на уточнение взглядов своего предшественника.

Шеллинговская интерпретация истории привносит элементы, навеянные влиянием романтиков (с которыми Шеллинг, как известно, был очень близок). Отсюда его стремление выразить органическую целостность природного и социального процессов. В человеке бессознательный мировой интеллект, прежде реализовавшись в природе, превращается в сознательную субъективность. Таким образом, у Шеллинга социально-историческая реальность в сравнении с природ-

ной объективацией выступает объективация второго порядка. Казалось бы, по Шеллингу человечество – это подлинный субъект истории, активный деятель, раскрывающийся в действиях отдельных индивидов. Более того, философ указывал на непрерывность в смене выступающих друг за другом индивидов, так чтобы были допустимы сохранение традиций и передача унаследованных навыков. И все же надо признать, что, в конечном счете, в истории реализуется единый внечеловеческий, природный план, вынося субъективность за пределы человеческой определенности. То есть в этом моменте Шеллинг остался верен и Фихте, и Канту.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.