

УДК 130.2

**Т. Э. Рагозина**

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет (г. Донецк, ДНР)

e-mail: [tatyana.ragozina@list.ru](mailto:tatyana.ragozina@list.ru)

## К ВОПРОСУ О КОНСТИТУИРУЮЩИХ ОСНОВАНИЯХ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

***Аннотация.** Настоящая статья посвящена ключевым вопросам проблемы социально-исторической преемственности, а именно: сущности историзма как системы взглядов, а также выяснению тех теоретических оснований, которые конституируют историческое сознание как таковое.*

*В связи с этим даётся анализ принципиальных отличий историзма как способа научного постижения процессов общественного развития от неисторического по своему существу взгляда на явления общественной истории. Предпринимается попытка анализа античной и средневековой моделей исторического развития как превращённых форм историзма.*

***Ключевые слова:** социально-историческая преемственность, историзм – неисторизм, натурализм, циклизм, телеология истории, формы социальности, формы культуры, формы объективной целесообразности, метаморфоза, форма исходная – форма превращённая.*

«Открытие историзма», ознаменовавшее собой «открытие философских аспектов истории» [1, с. 21], помимо всего прочего означало, по выражению Эрнста Трёльча, становление «научного исторического мышления» [1, с. 21]. В свою очередь, всё это вместе взятое, означало не только завершение долгого пути становления философии истории, но и, что особенно важно, обретение, наконец-таки, философией своего специфически философского предмета.

Поскольку, однако, сам по себе факт возникновения в XVII-XVIII вв. исторического сознания вовсе не означает, что отныне различные неисторические формы сознания в силу этого раз и навсегда канули в прошлое вместе с когда-то породившими их эпохами, окончательно уступив место взглядам всецело историческим; поскольку неисторические модели понимания общественного развития в том или ином виде существовали всегда и, увы, продолжают существовать сегодня вместе и наряду с историзмом в качестве его прямого антипода, постольку и сегодня абсолютно актуальны следующие вопросы: – чем именно историческое сознание как способ научного постижения процессов общественного развития принципиально отличается от неисторического по своему существу взгляда на те же самые процессы общественной истории; – какое конкретно содержание, став осознанным предметом осмысления в рамках философии, единственно только и становится основанием, конституирующим это сознание как философско-историческое и научное?

Поиск ответа на этот вопрос оказывается теснейшим образом связан с рассмотрением вопроса «...об историзме самого исторического сознания и способов, с помощью которых оно формировало и истолковывало содержание истории...» [2, с. 7]. Поучительным и методологически значимым в этом отношении для нас является следующее обстоятельство: «Возникнув в рудиментарной форме на заре цивилизации, это сознание [историческое] с течением времени изменяется настолько,

что его «предельные значения» внешне предстают как антиподы, т.е. как сознание неисторическое (к примеру, миф как тип историзма) <...> и историческое (к примеру, историзм, родоначальником которого был Джамбаттиста Вико). Тем не менее, в их глубокой подоснове эти внешне столь несопоставимые формы экзистенциального сознания человека в действительности воплощают начальную и «конечную» ступени («круги») развития историзма...» [2, с. 8].

Что же именно выступает в качестве глубинной сущностной основы, которая объединяет эти разные и даже противоположные исторические формы сознания в нечто единое целое, конституируя их именно как *ступени развития* одного и того же феномена – *историзма*, или, иначе говоря, исторического по своему существу научного мышления об истории? Словом, речь идёт о том, *что* является *носителем качества историчности сознания*? Таков главный вопрос, методологическая значимость которого состоит в том, что он даёт в руки исследователя *критерий научности подхода*, применяемого к изучению истории.

\*\*\*

Как известно, уже античные мыслители, сравнивая различные состояния общества, формируют первые представления о динамике культуры и предпринимают первые попытки *членения истории*. Согласно взглядам античных мыслителей, развитие хотя и имеет место в истории человеческого общества, однако исключительно в *форме циклизма* – как вечное повторение одного и того же мирового порядка на фоне вечного и неподвижного космоса.

Принципиально такое же понимание логики истории, которое мы находим у древних греков, присутствует во всех мировых культурах древности, достигших аналогичной ступени зрелости. Пример тому – древнеиндийское учение «о повторяющемся сотворении и уничтожении мира, подобном выдоху и вдоху божества, в результате которого мир то возникает, то вновь погибает. Из этого учения следует, - резюмирует Отмар Шпанн, - идея *круговорота* всех событий» [3, с. 167]. «Нечто подобное, - продолжает О. Шпанн, - мы видим и в идее *волнового движения*. В соответствии с этой идеей, развитие человечества знает периоды расцвета и упадка, в которые достижения культуры то утрачиваются, то обретаются вновь» [3, с. 168].

Если вернуться к особенностям древнегреческой мысли, то вот как их характеризует Э. Трельч: «Грекам была известна значительная часть истории, даже философски построенной как последовательность культурных эпох<sup>12</sup> <...> Они обладали... мифом о природе и об истории, а начиная с осуществления широкомащтабной внешней и ...внутренней политики, – глубокомысленной теорией сущности и последовательности *форм политической жизни*» (курсив наш – Т. Р.) [1, с. 17].

И всё же, несмотря на имевшиеся у древних греков представления о наличии некоей закономерности происходящих в истории изменений в виде повторяемости культурных эпох и круговорота всех событий, Трельч выносит весьма критический вердикт относительно историчности их мышления: «Однако, - пишет он, - им была неведома философия истории, получающая импульсы ...от созерцания *происходящего и открытых в нём направлений*. Их мировоззрение основывалось на совершенно *внеисторическом и неисторическом мышлении*, на метафизике неизменных

<sup>12</sup> В частности, у Гесиода [4, с. 145-147], Платона [5] и Полибия [6] имеется различное по степени зрелости понимание культуры как круговорота смен «железного», «серебряного» и «золотого» веков в развитии общества, повторяющихся подобно смене времён года или динамике космических циклов.

вневременных законов, будь то идеи Платона, аристотелевские формы или закон природы Гераклита и стоиков... <...> История и дух были у них вставлены в твёрдые рамки вечных субстанций и порядка, смысл которых постигался *не из ...меняющихся земных воплощений*, а из логического созерцания их вневременной сущности. *Не история служила средством понимания этой сущности, а, наоборот, из этой сущности выросло понимание истории...*» (курсив наш – Т. Р.) [1, с. 17-18].

Эта знаменитая "формула историзма", "выведенная" немецким теологом и философом культуры Эрнстом Трёльчем из анализа всей, более чем двухтысячелетней истории философской мысли, классически сформулированная и опубликованная им в 1922 г. в его выдающемся труде «Историзм и его проблемы», позже будет подхвачена и использована в качестве надёжного методологического ориентира при исследовании античной философской мысли философом-марксистом А. Ф. Лосевым. Вторя Трёльчу, А. Ф. Лосев справедливо замечает, что об историзме взглядов древних на общество и культуру если и можно говорить, то только как о *природном историзме*, ибо в их учениях «...именно природа служила моделью для истории, а не история – моделью для природы» [7, с. 19]. Подобные представления древних, считает А. Ф. Лосев, не очень-то располагали их к «чистому историзму», т.е. к такому пониманию общественной жизни, когда мыслится *цель и направленность* исторического развития.

И тем не менее, несмотря на то, что учения древних о динамике истории и культуры, представленные различными версиями *циклизма*, «главная черта которых – их противоположность идее прогресса»<sup>13</sup> [3, с. 168], выступают в силу этого обстоятельства как такие внешние формы сознания, которые являются прямыми антиподами *новоевропейского историзма*, – несмотря на это, они всё же являются *начальными вехами* на долгом и трудном пути формирования историзма как принципа научного мышления. Что даёт основание для подобного утверждения?

Дело в том, что специфика античного историзма, как нам представляется, отнюдь ещё не схватывается исчерпывающим образом "формулой Трёльча-Лосева" с её указанием на то, что античным мыслителям *природа служила моделью для истории*. Эта характеристика фиксирует лишь известную ограниченность античного способа толкования исторического процесса, заключающуюся в его ярко выраженном *натурализме* (что правда – то правда), не проясняя при этом истоки происхождения самого феномена античного историзма в форме натурализма / космизма. Меж тем, усматривать сущность историзма древних греков исключительно в том, что он являлся результатом экстраполяции модели природно-космических циклов (со всеми характерными для этой модели представлениями о *законе, повторяемости и порядке*) на историю общества, – это значит оставлять в стороне вопрос о его действительной (социальной) природе.

Поэтому мы в этом вопросе, скорее, солидарны с М. Баргом, который, принимая во внимание характеристику античного историзма как преимущественно *природного историзма*, всё же делает акцент на прямо противоположном обстоятельстве, указывая, что «к историзму греческая мысль шла, отталкиваясь от *антропо-*

<sup>13</sup> Само собой разумеется, что эта подмеченная О. Шпанном черта – «противоположность идее прогресса» – может быть очевидной лишь в свете ретроспективных оценок, даваемых с высоты более поздних достижений философии, с высоты XX века, а не как некая задача и цель, из которой осознанно исходили древние.

*морфных форм «естественного сознания»»* (курсив наш – Т.Р.) [2, с. 27], экстраполируя мыслительные формы, порождённые *строим полиса*, на мир природы.

Так, совершенно очевидно, «...что мировое абстрактное бытие во времени и пространстве, концептуализированное в понятии «космос» (порядок), формировалось изначально на почве устройства дел человеческих – политического, военного и т.п., – институализированной упорядоченности общественных форм и затем уже было перенесено на мироздание, ставшее впоследствии «эталоном» гармонии и законосообразности. Действительно, нормативно-регулируемое поведение граждан полиса (первоначальное значение термина «космейн» – деятельность правителя, полководца, затем – военное и политическое устройство, живой, наглядный, священный порядок)... послужило прообразом для первой антропоморфной картины мира, связанной с именем Анаксимандра. *В результате космос мыслится по образу и подобию правовой общины-полиса»* (курсив наш – Т.Э.) [2, с. 30].

В этом контексте поистине любопытным, на наш взгляд, оказывается то, что антитеза природы и истории, натурализма и историзма, обнаруживающая себя в античном сознании таким внутренне противоречивым образом, высвечивает важную в методологическом плане всеобщую диалектическую закономерность мышления. Речь идёт о несовпадении между тем, *что* может выступать и выступает в качестве *предмета осознанной рефлексии* субъектов познания в ту или иную историческую эпоху, и тем *действительным предметом*, который, получив своё отражённое существование в общественном сознании эпохи *независимо от сознательных установок и намерений действующих индивидов*, сам начинает задавать им вполне определённый способ понимания происходящих событий, обуславливая то своеобразие общественной формы сознания, которое отличает одну конкретно-историческую эпоху от другой конкретно-исторической эпохи. Речь также идёт об отсутствии прямого совпадения между тем, *что думают* по поводу происхождения различных объяснительных моделей и категорий мышления использующие их субъекты, и тем, *в чём на самом деле* заключается их природа.

Примерно таким образом обстояло дело с проблемой объяснения динамики истории и культуры у древних греков: «Превращение антропоморфно-нормативных представлений в «объясняющие модели» космоса, - пишет М. Барг, - составило первый шаг витка в процессе духовной ориентации античности во Вселенной. <...> Второй шаг указанного витка заключался в обратном движении мысли, т.е. *в превращении «очеловеченного» космоса в архетип, задающий принципы объяснения всему сущему, включая и человеческое общество*, в универсальный источник норм полисной этики, права и политики» (курсив наш – Т. Р.) [2, с. 31].

На наш взгляд, это обстоятельство примечательно и поучительно в том отношении, что здесь мы сталкиваемся с типичным диалектическим противоречием познавательного процесса, вполне точно отражающим реально существующую противоречивую взаимообусловленность и связь между *исходной и превращённой формами* общественного сознания античности. При объяснении последовательности и смены культурных эпох *осознанно* использовался "второй шаг" – *космос как архетип и принцип объяснения человеческого общества*, в то время как "первый шаг", будучи порождением полисного устройства общества и действительной исходной теоретической предпосылкой, породившей такую превращённую форму античного сознания, как *природный историзм / космизм*, – сам по себе этот шаг (являясь красноречивым свидетельством социальной обусловленности общественного сознания древних греков конкретно-исторической организацией их общества)

оставался в тени, за рамками осознанно осуществляемой рефлексии, обуславливая её латентно.

Вот так и получилось, что *натурализм*, будучи превращённой формой античного историзма, в облике которой благодаря сложной цепи метаморфоз оказались окончательно затушёваны и стёрты последние следы и действительные корни её происхождения, а именно – социально обуславливающая роль полисных форм организации общественной жизни (всеобщих форм социальности), в итоге сам становится решающей доминантой во взглядах древних греков на общество и историю и одновременно их главной специфической ограниченностью.

В свете сказанного, ограниченность античного историзма становится не только очевидной, но и вполне понятной. Именно потому, что модель чисто природного развития с его бесконечно повторяющимися циклами некритически экстраполировалась на человеческое общество и его историю, именно поэтому законы *собственно исторического развития*, принципиально отличные от природных закономерностей (ибо они – суть *законы целесообразной, целенаправленной деятельности людей*), оставались вне поля зрения античных мыслителей, делая невозможным формирование научно-теоретических – то бишь, *исторических по своему существу* – представлений ни об истории, ни о культуре.

Более того, идея круговорота всех событий – эта «непреодолимая дурная бесконечность повторения» [8, с. 331] – автоматически (по определению) исключала взгляд на историю как на *направленный процесс изменений*, имеющих некую *цель*<sup>14</sup>. По этой же причине сущность истории не могла быть понята универсальным образом: как особая реальность – как *специфически человеческий образ жизни*, представленный *целесообразной деятельностью людей*. Иными словами, сущность истории ещё не могла быть осмыслена и понята как *культура*<sup>15</sup>.

\*\*\*

Принципиально новая модель понимания истории и культуры складывается на рубеже поздней Античности и раннего Средневековья в учении *А. Августина*, заслугу которого обычно усматривают в том, что «...он впервые рассмотрел всю историю человечества как единый, закономерный и объективный процесс, встроенный в процесс эволюции мира в целом» [8, с. 330]. «Схема исторического процесса и методология истолкования исторических явлений, - констатирует Г. Г. Майоров, - были переняты от него практически всеми западными средневековыми историками» [8, с. 339]. Этой модели суждено будет просуществовать вплоть до 15-16 веков. В чём же специфика этой модели?

Специфика августиновского взгляда на историю связана с его идеей «...двух планов истории: мистического, выраженного в символических событиях истории библейской, и эмпирического, касающегося реальной истории народов» [8, с. 340].

<sup>14</sup> Дополнением к развиваемым здесь взглядам, способным в какой-то мере воссоздать полную картину представлений по данной проблеме, могут служить наши статьи: «Культура: исторические судьбы термина и понятия», где даётся логический анализ античной и средневековой библейско-христианской моделей истории и культуры (См.: [9, с. 374-379]), а также статья «Культура как явленная метаморфоза первичной реальности» [См.: 10, с. 7-24], где рассматривается вопрос об особенностях новоевропейского взгляда на сущность истории и культуры.

<sup>15</sup> Много веков спустя И. Кант скажет: «Приобретение разумным существом способности ставить любые цели вообще... – это *культура*» [11, с. 464]. Как ни проста эта истина (когда она открыта), она не могла стать достоянием античных мыслителей: человечеству понадобится пройти долгую дорогу длиной в две тысячи лет, прежде чем оно придёт в итоге к универсальному пониманию сущности истории и культуры как *целесообразной деятельности людей*.

Причудливое сочетание и переплетение событий библейской истории и реальной земной истории человечества достигается за счёт приложения к истории идеи христианского провиденциализма – представления, согласно которому текущесть и изменчивость мира, в котором живёт человек, а также все поступки самого человека предопределены заранее и подчинены Божьему промыслу, замыслу Бога, который управляет ходом земной истории, направляя её к конечной цели.

Возникает вопрос: откуда у Августина взялись эти представления, ведь сама Библия по этому поводу прямо ничего не говорит? Как считает Г. Г. Майоров, материалом и основой для таких выводов Августину всё же «послужила библейская историография, и в частности – новозаветные указания о сбывшихся старозаветных пророчествах. Вера в то, что предречённое... за много столетий сбывается в установленные сроки, вела к убеждению, что история даже при уникальности всех её событий, принципиально предсказуема, а, следовательно, осмысленна, наполнена смыслом..., что история человечества имеет какую-то *цель*, а каждая историческая эпоха имеет своё назначение в рамках осуществления этой цели» [8, с. 331].

Это означает, что концепция Августина, соединяя имплицитно содержащийся в библейской историографии провиденциализм с земной историей человечества, тем самым использовала *провиденциализм как метод истолкования и постижения эмпирической истории*, впервые отчётливо артикулируя то, что впоследствии будет названо *телеологией истории*. Грандиозность и величие этого принципиально нового, осуществлённого Августином шага в становлении средневекового исторического сознания, состоит в том, что его *телеология истории* хотя и была облечена в форму *теологии истории*, но уже заключала в себе гениальные ростки («намёки») понимания мирской истории как *деятельности людей, соотносящейся с некоей объективной целью*.

Значимость этого шага трудно переоценить, ибо в дальнейшем, независимо от того, как именно будет истолковываться будущими мыслителями причина и источник телеологии истории, а именно – будут ли они открыты в самой истории в виде *сознательной деятельности людей, преследующих свои цели*, или этот источник будет помещён *вне истории* (в виде Бога-творца, Трансцендентального Субъекта или Абсолютной Идеи), но история уже никогда не будет мыслиться обособленно от такого важнейшего своего атрибута, как *целесообразность*.

Вот как, например, оценивает вклад Августина в развитие философской мысли выдающийся немецкий философ Николай Гартман: «Он... заложил основополагающую идею *телеологического образа истории, образец теорий немецкого идеализма*»<sup>16</sup> (курив наш – Т.Рагозина) [12, с. 611].

Заметим, однако, что такой взгляд на историю культуры оказался возможным, в свою очередь, только благодаря тому, что библейская историография в совокупности всех своих текстов имплицитно уже содержала представление о *едином субъекте истории*, каковым выступал *род человеческий*. «Не греки, не римляне и

<sup>16</sup> Вот где, оказывается, кроются корни и кантовского понимания культуры как «способности разумного существа ставить любые цели вообще...», и гегелевского понимания исторического развития как результата деятельности мирового духа. Это ли не высшая из возможных похвал (в рамках линии идеализма) – быть «образцом теорий немецкого идеализма»; это ли не глубинная преемственность, существующая в действительности между парадигмой Просвещения с его *идеей культурного прогресса на основе Разума* и средневековым библейско-христианским историзмом. Как бы в *мировоззренческом* отношении ни противопоставляла себя эпоха Просвещения «тёмным векам», в *логическом плане* все её конструкции культурного прогресса так или иначе всё же были генетически связаны со средневековой моделью истории как направленного процесса изменений во времени.

не варвары, а единый род человеческий, скрывающийся за всеми обозначениями отдельных народов, – вот то новое, что внесло христианство в европейскую социальную идею» [2, с. 81].

Пожалуй, именно этот момент – *единородность человечества в творении* (См.: 13, кн. XII, гл. 21-22, с. 547-548), – дополняемый *единством происхождения человеческого рода* от одной брачной пары (Адама и Евы), – осознанно развитый Августином в сочетании с провиденциализмом, явился наиболее важным, ибо в итоге позволил ему создать принципиально новую *периодизацию истории*. В связи со сказанным особо следует подчеркнуть одно весьма важное обстоятельство, на которое, кстати, указывает и В. В. Соколов: членя историю на периоды, Августин «...отказывается от периодизации *по наиболее крупным монархиям*<sup>17</sup>, которой придерживались некоторые христианские теологи III-IV вв. Стремясь дать более глубокую периодизацию, Августин проводит аналогию между шестью днями творения, шестью возрастами человеческой жизни и шестью эпохами в соответствии с событиями и основными персонажами Библии» (курсив наш – Т.Р.) [14, с. 68].

Вся земная история человеческого рода подразделяется Августином в соответствии с Ветхим заветом и историей христианства на шесть периодов, которые *последовательно сменяют друг друга*: первый период человеческой истории начинается с детей Адама и Евы и заканчивается всемирным потопом, от которого спаслось только семейство Ноя; второй – от Ноя до патриарха Авраама... и т.д. Шестая и последняя историческая эпоха датируется временем прихода Христа и будет длиться до Страшного суда.

Как видим, Августин выстраивает во всех отношениях принципиально иную, по сравнению с античной, периодизацию истории, новизна которой выражается не только в *направленности хода последовательно сменяющихся друг друга периодов*, но и в том, что членению здесь подлечит уже единое основание – *дела, свершения и события, происходящие с единым субъектом истории, сохраняющимся как некий инвариант на всех её этапах*. С точки зрения логики, безупречность осуществлённого Августином шага заключалась в учёте того обстоятельства, что членить можно только то, что *однородно*, что обладает *единым основанием*.

И в данном случае совершенно неважно, что эта периодизация носит ещё *не научный* характер, а облечена в так называемую "*религиозную оболочку*", составляющую одеяния теологии истории и являющуюся превращённой формой средневекового историзма в такой же мере, в какой *космизм* был превращённой формой исторического сознания древних греков. В данном случае важно совсем другое. Дело в том, что в эпоху раннего христианства, а также на протяжении всего периода Средних веков эта "*религиозная оболочка*", а, точнее, христианская *идея Бога* была той единственно возможной мыслительной формой, внутри которой только и могло происходить вызревание *идеи единства человеческого рода, преемственно существующего на всех этапах истории*. А значит, данная конкретно-историческая "*религиозная оболочка*" в виде христианской идеи Бога была той единственно возможной мыслительной формой, благодаря которой реальная земная история человечества со всеми происходящими в ней событиями впервые могла быть и была конституирована в качестве *объективного, надличностного процесса*, имеющего характер всеобщности, необходимости, закономерности.

<sup>17</sup> За счёт этого, собственно, и удалось избежать эмпиризма в понимании сущности и смысла истории.

В этой связи необходимо сказать несколько слов по поводу весьма распространённого предрассудка, которого, к сожалению, не смог избежать и М. Барг<sup>18</sup> в своей оценке сущности христианского вероучения и феномена христианского историзма. В частности, мы не согласны с оценкой М. Барга в той её части, которая квалифицирует христианское вероучение преимущественно как *религиозный миф*, нуждающийся в подкреплении примерами-иллюстрациями из эмпирической истории. В таком случае история неизбежно начинает выступать в функции исторической теодицеи, а христианский историзм как некий побочный результат оправдания догматов веры историей, как чей-то чисто субъективный замысел (и только), а не как объективно необходимая форма и ступень в становлении научного исторического мышления.

То обстоятельство, что «догматы веры раскрываются в христианстве в терминах датированной человеческой истории», а «символ веры превращается в рассказ о различных образом «засвидетельствованных» исторических событиях», вряд ли это обстоятельство может быть использовано для вывода, который делает М. Барг: «Не приходится удивляться тому, - пишет он, - что раннехристианские теологи увидели в истории эффективное средство для преодоления всех трудностей, с которыми с первых же шагов столкнулась экзегеза (изложение и толкование) христианского вероучения» [2, с. 83]. С этим мы категорически не согласны.

Не экзегеза христианских догматов заставила theologов обратиться к истории как к эффективному средству решения доктринальных трудностей, а, напротив – объективная потребность в *экзегезе самой реальной истории человечества*, попытки понять смысл истории и предназначение человека в этом мире вылились в итоге в совокупность положений христианской веры, причём задолго до того, как отцы церкви благодаря систематизации этих представлений придали им вид строгих догматов, составивших содержание христианского канона. У нас нет решительно никаких оснований считать раннехристианских богословов (да и последующих тоже) ловкими прохвостами на манер политтехнологов, перед которыми кем-то и в чьих-то интересах была поставлена идеологически мотивированная задача по разработке и систематизации догматов веры и которые с этой целью решили просто «использовать» земную, эмпирическую историю, осознанно осуществляя «подгонку» реальных фактов, дат и событий под религиозную «доктрину-пустышку», под «религиозный миф».

Напротив. Мы склонны утверждать, что «идея Бога» (равным образом как и религия в целом, рассматриваемая и в качестве одной из форм общественного сознания, и, тем более, в качестве исторического типа мировоззрения) – есть такая же всеобщая «объективная мыслительная форма», необходимо и закономерно возникающая, как миф – в Античности, а наука – в Новое время. И главное предназначение и социальная сущность религии (как и науки, и мифа в том числе) состоит в том, что она выступает конкретно-исторической *формой самопознания и самосознания, отражающей социальное бытие человека* (включая его отношения с внешним миром) в такой же степени, как и предшествующий ей миф и пришедшая ей на смену наука.

<sup>18</sup> При этом несомненно, что анализируемая здесь работа М. Барга «Эпохи и идеи: становление историзма» представляет собой одну из самых глубоких, интересных и детально проработанных концепций становления исторического сознания в целом и христианского историзма – в частности.



Иными словами, экзегеза христианского вероучения – *не причина* обращения к изучению истории, возникшая в силу узковедомственной надобности теологов, а *следствие* попыток истолкования /экзегезы реальной истории человечества мыслителями поздней Античности и раннего Средневековья. К слову сказать, только благодаря этому христианская идея Бога – эта конкретно-историческая "религиозная оболочка" средневекового общественного сознания, развитая в виде теологии истории в «Граде Божиим», – и смогла-то, в свою очередь, выступить универсальной мыслительной формой, благодаря которой реальная история человечества впервые была понята в качестве *объективного, надличностного процесса*, имеющего характер всеобщности, необходимости, закономерности. В этом, прежде всего, и состоит непреходящее значение августиновской периодизации истории. Это – во-первых.

Во-2-х, посредством этой периодизации телеологический образ истории утратил характер отвлечённой абстракции, как бы обретя «плоть и кровь», свои почти что зримые черты в представлении о *направленности хода развития истории*, что позволило изобразить его в виде «стрелы времени», а не в виде бесконечно повторяющегося «круговорота всех событий», впервые придав истории собственно временное измерение.

Взятые вместе, оба эти момента позволяют увидеть в учении Августина не просто *религиозный миф* о священной истории и не просто *хронологию* земных эмпирических событий, а вполне определённую *логику истории*, ставшую со временем одной из теоретических предпосылок идеи культурного прогресса, развитой деятелями эпохи Просвещения.

\*\*\*

Оценивая пройденный Средневековьем отрезок на пути становления *идеи истории*, можно вычленив несколько штрихов, характерных для модели христианского историзма.

Во-1-х, совершенно очевидно, что средневековым мыслителям моделью для понимания динамики мира человеческой культуры, в отличие от Античности, служит уже не *природа*, а *история рода человеческого*, пусть и своеобразно преломлённая сквозь призму библейской версии, где идея Бога выступала той конкретно-исторической превращённой формой познания дел человеческих, в рамках которой развивалось историческое сознание средневекового общества.

Во-2-х, разработка идеи единства человеческого рода несла с собой принципиально новое, по сравнению с античной мыслью, понимание истории в первую очередь за счёт осуществления несомненного расширения объёма и границ *социального начала*, которое отныне становится предметом *осознанной* философско-теологической рефлексии. Именно это *социальное начало*, напрямую связанное с трактовкой *единого, надындивидуального субъекта истории* на протяжении всей эпохи средневековья объективно будет играть роль предтечи будущих представлений о единстве и универсальности законов, которым подчинена общественная история людей.

Во-3-х, философско-теологическое понимание мира истории и культуры было несомненным шагом вперёд по сравнению с античной *идеей циклизма*, ибо позволяло рассматривать историю как *направленный процесс изменений во времени*.

Вместе с тем, понятие мира человеческой истории и культуры как *реальности, создаваемой деятельностью самого человека*, в Средние века ещё не могло сформироваться в полной мере именно в силу превращённого характера отражения общественным сознанием действительного субъекта общественно-исторического

развития: в силу того, что в средневековой версии истории «соперником» творчески-созидательной деятельности человека выступал *замысел Бога*. Только Бог мог управлять ходом истории, являясь её верховным творцом. Самое большее, что мог человек, согласно такой модели мира, это – стараясь постичь замысел Бога, стремиться действовать в соответствии с ним, достигая мастерства и совершенства в отдельных сферах деятельности. Что же касается *сотворения мира человеческой культуры в целом*, то это не могло числиться по ведомству возможностей человека и человечества, ибо не в человеческой это власти – соперничать с Богом.

Такое понимание, конечно же, носило глубоко противоречивый характер, ибо неявно содержало представление о *двойственной природе общественно-исторической реальности*: с одной стороны, причиной всех изменений в истории признавался Бог, с другой – всё же допускалось, пусть и косвенно, *участие человека в её сотворении* (в виде возможности наделённого сознанием и свободой воли человека совершать те или иные деяния<sup>19</sup>, *обуславливая, тем самым, тот или иной ход событий*). А это значит, что средневековый взгляд на общественную историю людей, пусть подспудно и имплицитно, но уже содержал в себе представление об истории и культуре как *результате целесообразной деятельности человека*, признавая человека хотя и несовершенным, но *тоже творцом* (или, по крайней мере – *со-творцом*).

Поэтому, как ни парадоксально, но именно внутри и на почве *теоцентричной системы* средневекового мировоззрения, где Бог выступал не только центром мира, но и являлся его главным *субъектом* – творцом всего сущего, латентно уже присутствует представление о человеке-творце, о человеке-созидателе, в *деятельности которого* итальянские гуманисты, а чуть позже и деятели Просвещения смогут увидеть *прообраз всего общественно-исторического мироздания*.

Если мы теперь попытаемся охватить единым взором обе эпохи – Античность и Средние века, то сможем увидеть контуры той линии, по которой шло расширение границ *социального начала*, являвшегося действительным предметом становящейся философско-исторической мысли. От *форм полисной организации общественной жизни*, получивших преломлённое отражение в идее космоса с характерной для неё циклической моделью развития, – к *человеческому роду как субъекту истории*, активность и формы объективной целесообразности которого оказались осмыслены в эпоху средневековья окольным путём – путём их отчуждения от самого исторического субъекта и помещения в лоно *надысторического и внеисторического субъекта*. Исчерпывающе полным выражением сущности этого *внеисторического субъекта* выступила всеобъемлющая *идея Бога* как абсолютного, всемогущего, вечного, творящего, трансцендентного течению мирской истории, но при этом постоянно пекущегося о сотворённом им мире и о спасении рода человеческого посредством прямых вмешательств в отклоняющийся порой от заданной конечной цели ход земной истории. Бесспорно, *идея Бога* как превращённая форма постижения смысла и сущности истории, есть *тоже историческое сознание*, однако такое, которое возникло и развилось ещё не на своей собственной почве – не на почве

<sup>19</sup> Говоря о том, что человек «... по причине слабости человеческого ума... нуждается в божественном наставлении», Августин параллельно развивает мысль о том, что «... поскольку человеку присуща разумная душа, то всё то, что имеет общего с животными, он подчиняет миру разумной души, чтобы то или другое обсудить умом и соответственно этому что-либо сделать, чтобы <...> узнать что-либо полезное и соответственно этому познанию устроить свою жизнь и нравы» [15, кн. XIX, гл. 14, с. 346]. Конечно же, при этом предполагается, что человек несёт и ответственность за последствия своих деяний.

отыскания причины и источника развития в самой действительной истории людей, а посредством *приложения* к ней *внеисторической* причины. Но уже следующий шаг в развитии философско-исторической мысли будет состоять в переходе от *идеи Бога* к *идее Культуры* как такой всеобъемлющей мыслительной форме, которая возникнет на почве изучения и обобщения огромного массива новых исторических фактов и сведений о формах жизнедеятельности и хозяйственных укладах других народов (в том числе – так называемых *примитивных народов*), которые станут доступными европейцам благодаря эпохе великих географических открытий и колониальных завоеваний.

Таким образом, можно констатировать следующее: средневековая модель истории, создав прецедент – мыслить земную историю человечества как объективно-направленный, надличностный процесс, заложила один из краеугольных камней новой парадигмы будущего мировоззрения: Просвещению, вытеснившему из этой модели в соответствии со своими мировоззренческими установками *теоцентризм* и поставившему на его место *антропоцентризм*, останется осмыслить *процесс* как *прогресс*, заменив движение к единой конечной цели, устанавливаемой *Богом*, движением ко всё более и более совершенному общественному состоянию, задаваемому *разумом, волей и целями эмпирических субъектов*<sup>20</sup>. Сказанное означает, что христианская модель истории является *необходимым закономерным звеном* в становлении философско-исторической парадигмы Просвещения, или, как это квалифицировал Э. Трёльч, – в становлении «научного исторического мышления». Что бы ни думало на сей счёт само Просвещение<sup>21</sup>.

Приведённые выше соображения дают основание утверждать, что средневековый библейско-христианский историзм, являя собой прямую противоположность античной идее циклизма и понятийно оформляясь как её отрицание, стал закономерным звеном, ещё одной «ступенью» в процессе становления системы взглядов, решивших взглянуть на историю культуры как на специфически человеческий способ жизнедеятельности, *законы развития которого следует искать в нём самом, а не в природе и не вне истории.*

\*\*\*

Подводя итоги, можно попытаться дать ответы на поставленные в начале статьи вопросы, со всей определённой констатируя следующее:

а) историческое сознание – о какой бы ступени общественного развития ни шла речь – всегда выступает как такой процесс рефлексии, предметом и сущностью которого являются *всеобщие формы социальности – всеобщие формы культуры*, осознают это познающие их субъекты или нет; историзм же как *осознанный метод и принцип* есть такой способ исследования, который последовательностью

<sup>20</sup> Отход от чисто эмпирической трактовки истории (характерной для раннего Просвещения и ставшей, в определённом смысле, шагом назад, по сравнению с Августиновской концепцией) и возврат к надындивидуальному, объективному историческому процессу с неизбежной (в случае, когда речь идёт об идеализме) реставрацией надисторического субъекта осуществится во всей полноте и уже на новой основе лишь на заре эпохи Просвещения – в немецкой классической философии.

<sup>21</sup> Как известно, факт заимствования идей у своих предшественников далеко не всегда осознавался деятелями Просвещения. В связи с этим, нельзя не согласиться с глубоко верной оценкой, которую дал в предисловии к своей работе «Философия Просвещения» Эрнст Кассирер: «...со стороны своего содержания эпоха Просвещения осталась – в гораздо большей мере, чем это было осознано ею самой, – зависимой от предшествующих столетий. В этом отношении эпоха просветителей была только продолжением унаследованного от тех столетий: она куда больше упорядочила и отобрала, доразвила и дообъяснила, чем в действительности открыла и обосновала собственно оригинальные мыслительные мотивы» [16, с. 15].

своих логических шагов обеспечивает отыскание, выделение и анализ этих подлинно всеобщих форм социальности в *их действительной генетической связи и сцеплении*, позволяя тем самым нащупать и зафиксировать непреложные законы, управляющие существованием и развитием общественной деятельности людей (как индивидуальной, так и коллективной);

б) соответственно *неисторическим / антиисторическим* является любая другая система взглядов и подходов к изучению общественных феноменов, которая не учитывает в них их главное специфически историческое качество, а именно – их *собственно социальную форму, форму объективной целесообразности*, являющуюся производной от особым образом организованной совместной деятельности людей по производству и воспроизводству их общественной жизни. Соответственно, *неисторизм* как способ мышления может быть определён как такая совокупность приёмов исследования, которая, игнорируя *собственно социальную форму* культурно-исторических процессов, застревает на некритическом по своему существу анализе наличных форм исторической действительности.

Как видим, ответом на вопрос о *критерии* историчности или неисторичности любой системы взглядов может служить путь, пройденный философией и недвусмысленно свидетельствующий, что историческое сознание – при всей противоречивости форм его проявления – конституировалось в качестве философского разума, претендующего на знание всеобщих законов общественного развития, лишь по мере того и в зависимости от того, насколько осознанно и полно оно делало предметом своей теоретической рефлексии *социальность* как таковую, воплощающую в себе *специфику человеческой истории*.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Трельч Э. Историзм и его проблемы ; пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. – 719 с. – (Лики культуры).
2. Барг М. А. Эпохи и идеи ; Становление историзма. – М.: Мысль, 1987. – 348, [2] с.
3. Шпанн О. Философия истории: [пер. с нем. К. В. Лощевского](#). – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. – 485 с.
4. Гесиод. Работы и дни / Эллинические поэты ; пер. с греч. В. В. Вересаева под общей ред. С. Апта, М. Грабарь-Пассек, Ф. Петровского, А. Тахо-Годи и С. Шервинского. – М.: Гос. Издательство художественной литературы, 1963. – С. 141-169. – (Библиотека Античной литературы. Греция).
5. Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – 654, [2] с. – (Филос. Наследие).
6. Полибий. Всеобщая история. В 2 т. Т. 1. Кн. I-X; Т. 2. Кн. XI-XXXIX / Полибий ; Пер. с древнегреч. Ф. Мищенко. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 765, [3] с. – (Историческая библиотека).
7. Лосев А. Ф. Античная философия истории. – М.: Наука, 1977. – 207 с.
8. Майоров, Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). – М.: Мысль, 1979. – 431 с.
9. Рагозина Т. Э. Культура: исторические судьбы термина и понятия // Гілея. Науковий вісник. Збірник наукових праць. Випуск 55 (№ 12). – Київ: НПУ ім. Драгоманова, Українська Академія Наук, 2011. – С. 374-379.

10. Рагозина Т. Э. Культура как явленная метаморфоза первичной реальности // Культура и цивилизация. Научный журнал. Выпуск 1-2 (2). – Донецк: УНЦ «СГИ» Дон НТУ, 2015. – С. 7-24.
11. Кант И. Критика способности суждения. Сочинения в шести томах ; под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. – Том 5. – М., 1966. – 564 с. – (Философское наследие. Акад. наук СССР. Ин-т философии).
12. Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология. XX век: Антология – М.: Юрист, 1995. – 703 с. – (Лики культуры). – С. 608-648.
13. Блаженный Августин. О Граде Божиим. Книги I-XIII. ТВОРЕНИЯ (том третий) / Составление и подготовка текста к печати С. И. Еремеева. – СПб.: Издательство «Алетейя»; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. – 595 с.
14. Соколов В. В. Средневековая философия: Учебное пособие. Изд. 4-е. – М.: Издательство ЛКИ, 2010. – 352 с.
15. Блаженный Августин. О Граде Божиим. Книги XIV-XXII. ТВОРЕНИЯ (том четвёртый) / Составление и подготовка текста к печати С. И. Еремеева. – СПб.: Издательство «Алетейя»; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. – 586 с.
16. Кассирер Эрнст. Философия Просвещения / Пер. с нем. В. Л. Махлина. Научный редактор: Е. Н. Балашова. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 400 с. – (Книга света).

**T. E. Ragozina**

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)  
Donetsk National Technical University (Donetsk, Donetsk People's Republic)

*e-mail:* [tatyana.ragozina@list.ru](mailto:tatyana.ragozina@list.ru)

## TO THE ISSUE OF CONSTITUTING BASICS OF HISTORICAL CONSCIOUSNESS

***Annotation.** This article is devoted to the key issues of social and historical succession and namely: the nature of historicism as the system of views as well as finding out those theoretical basics which constitute historical consciousness as it is.*

*Due to this, the article provides with analysis of principal differences between historicism as the way of comprehension of processes of social development and non-historical view on the social history phenomena. The author attempts to analyze antic and medieval models of historical development as the historicism's transformed forms.*

***Key words:** social and cultural succession, historicism – non-historicism, naturalism, teleology of history, social forms, cultural forms, forms of objective appropriateness, metamorphosis, initial form – transformed form.*

*Поступила в редакцию 27.04.2016 г.*