

UDC 1:930.85+321.01**Oleksy Halapsis**

Doctor of Philosophical Sciences (ScD, PhD), Professor of the Department of Philosophy and Political Sciences, National Metallurgical Academy of Ukraine (Dnipro, Ukraine, 49600)

e-mail: prof.halapsis@gmail.com

INDIVIDUALISM: ALLOWED ACCESS**Abstract**

The purpose of the article is to identify the origin and essence of Western individualism. Methods of research. I used the methodology of post-nonclassical metaphysics of history, as well as the methods of epistemological polytheism and comparative.

Results. The first sprouts of individualism can be detected in Greek poleis. It is the crisis of the polis system in Ancient Greece that predetermined the disappointment of the Greeks in the old collectivist ideals. Roman collectivism quite naturally got along with ideas about civil liberties and the dignity of an individual citizen. The idea of citizenship was brought to the theoretical perfection by moving it beyond the boundaries of city walls. The Christian ideal is not a self-sufficient person, but the community of believers. It is the weakening of the church's position and the strengthening of the influence of Antiquity that led to the formation of the Western style of thinking, which became the basis of the new European civilizational project.

John Locke rethought the Hobbesian «Roman» theory of the social contract, thereby laying the foundations of liberalism, and hence of individualism. However, radically changing the hierarchical society, even the shaken revolution and the restoration of the Stuarts, no theoretical work could not. But in the New World, free from class barriers, Locke's ideas found a much more fertile soil.

Conclusions. The Western version of individualism emerges as a civilizational ideal at the junction of two completely different paradigms—the Ancient (Greek and Roman) and the Christian. Being present in the «body» of the West, individualism could not access its code. The latter was guarded by numerous barriers, among which the Catholic collectivism and the class divisions of hierarchical society were the most powerful guards. In American society, security barriers were significantly weaker, which allowed individualism to develop in the United States. Then American individualism returned to Europe and is now perceived as an integral element of Western civilization.

Keywords: individualism, Western civilization, Antiquity, Christianity, code of civilization.

УДК 1:930.85+321.01**Халапсіс Олексій Владиславович**

Доктор філософських наук, професор кафедри філософії та політології, Національна металургійна академія України (м. Дніпро, Україна, 49600)

e-mail: prof. halapsis@gmail.com

ІНДИВІДУАЛІЗМ: ДОСТУП ДОЗВОЛЕНИЙ**Резюме**

Метою статті є визначення походження та суті західного індивідуалізму. *Методи дослідження.* Я використовував методологію постнекласичної метафізики історії, а також методи епістемологічного політеїзму та компаративний.

Результати. Перші паростки індивідуалізму можна виявити в грецьких полісах. Римський колективізм цілком природно уживався з уявленнями про громадянські свободи і гідність окремого громадянина. Ослаблення позицій Церкви і посилення впливу Античності призвело до становлення власне західного стилю мислення, який став основою новоевропейського цивілізаційного проекту.

Джон Локк переосмислив Гоббсову «римську» теорію суспільного договору, заклавши тим самим основи лібералізму, а звідси — й індивідуалізму. У Новому Світі, вільному від станових перепон, ідеї Локка знайшли благодатний ґрунт.

Висновки. Західна версія індивідуалізму виникає як цивілізаційний ідеал на стику античної та християнської парадигм. Присутній в «тілі» Заходу індивідуалізм не міг отримати доступ до його коду. Останній охороняли численні бар'єри, серед яких католицький колективізм та станові перепони ієрархічного суспільства були найпотужнішими охоронцями. В американському суспільстві охоронні бар'єри були значно слабкішими, що і дозволило розвинути в Сполучених Штатах індивідуалізму. Згодом американський індивідуалізм повернувся в Європу і зараз сприймається як невід'ємна складова західної цивілізації.

Ключові слова: індивідуалізм, західна цивілізація, Античність, християнство, код цивілізації.

1. Введение

Осуществляющий себя в исторической сфере дух с неизбежностью привязывается к результатам своей деятельности, воспринимая последнюю в контексте обустроенности присутствия, его наполненности родными, интимно-близкими смыслами. История духа — это процесс его антропного развертывания, т. е. манифестации того, кем должен быть, какими качествами должен обладать и какое место в бытии должен занимать представляющий его человек. Как деятельность не дана изначально как наличное, а лишь (просвечивая в «детстве» как предчувствие) становится действительной собственно через историческое действие, так и его антропология, выражаясь в конкретных культурных формах, не присутствует в однозначной определенности факта, а становится определенной в результате постоянного выбора из множества возможных альтернатив, в котором (выборе) и реализуется право духа на звание активного исторического субъекта. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в процессе осуществления собственного метафизического проекта дух может существенно изменить свои представления об идеале и даже прийти к внутреннему противоречию, обусловленному несовпадением между замыслом и действием.

Фактическая конкретность действия оказывается платформой для нового замысла, который, сохраняя генетическую преемственность с предыдущим, вовсе не обязан следовать по ранее намеченному сценарию. Тем не менее, при всех неожиданных событийных поворотах, характеризующих историю данного общества, в ней должна сохраняться фундаментальная целостность, без которой не было бы оснований рассматривать наличную совокупность неких событий как историю *этого особого духа* и не было бы возможности придать этим событиям структурную оформленность. Тождество духа с самим собой, а стало быть — и единство его истории, обеспечиваются не единством сценариев, алгоритмов или даже структуры, а единством метафизического (онтологического) проекта. За внешними противоречиями скрыт единящий стержень, более или менее эксплицитно явленный в его делах.

Объективность истории проявляется в том, что поступки исторических субъектов обусловлены (но не детерминированы) их собственным духовным путем, определяющим то или иное видение реальности и задающим соответствующие мотивации в расстановке приоритетов. Именно в этом смысле объективна и глобализация, которую часто и небезосновательно, связывают с *вестернизацией*, поскольку сам проект глобализации начал разворачивать западная цивилизация. Вполне возможно, что даже и без усилий со стороны Запада (представим себе некую гипотетическую ситуацию) мир в лице одной из существующих ныне локальных цивилизаций (например, в лице цивилизации ислама) все равно пришел бы спустя какое-то время к проекту глобализации, но это был бы *другой* проект и реализовывался бы он в совершенно *иных* формах. Если бы роль локомотива глобализации досталась другой цивилизации, она руководствовалась бы, понятно, своим проектом, но ведь и облик глобального пространства (в том числе, и пространства экономического) был бы не таким, каков он ныне. То есть, глобализация экономики связана отнюдь не с некими естественными процессами, идущими параллельно и независимо от метафизических проектов Запада, но в самой непосредственной связи с ними. Поэтому сущность глобализации (не какой-то там гипотетической, а реально осуществляющейся в универсуме истории) невозможно раскрыть без обращения к духовным основам породившей ее цивилизации.

Для своего всестороннего развития дух нуждается в конкуренции, которая идет с самим собой, но в образе Иного. Во всемирной истории это находит свое проявление в конкуренции духов *различных народов* за право выражать общечеловеческий идеал добра, красоты, справедливости, государства и т. д. Не потому люди Запада завоевали мир, что в нужное время и в нужном месте они получили технологическое и организационное преимущество над тем или иным конкурентом, а потому, что само это преимущество стало возможным благодаря реализации метафизического проекта, лежащего в основе западной цивилизации.

2. Методы исследования

Сэмюэл Хантингтон указывает на то, что одной из ключевых цивилизационных характеристик Запада является *индивидуализм*, становление которого он относит к четырнадцатому-пятнадцатому векам, а принятие права на индивидуальные выборы, по его мнению, доминировало уже к семнадцатому веку повсеместно [1, с. 71]. С тем утверждением, что индивидуализм стал визитной карточкой западной цивилизации спорить бессмысленно, но вот когда именно он «стал»? Здесь уже мнения могут быть разными. Многие авторы, как и Хантингтон, становление индивидуализма относят к Ренессансу, другие считают такие представления мифами [2]. Сложность в том, что чисто индивидуалистического, как и чисто коллективистического общества до сих пор не существовало: элементы индивидуализма и коллективизма можно найти где угодно. Когда же общество называют индивидуалистическим/коллективистическим, то речь идет о преобладании одних элементов над другими, однако фиксация факта преобладания часто оказывается делом авторского произвола. Например, когда мы говорим о «гуманизме Возрождения», то не должны забывать, что помимо «Божественной комедии» эта эпоха отметилась и «Молотом ведьм», что фоном для высоких идей философов и литераторов были костры инквизиции, которые именно в это время горели наиболее ярко, что взлет творческо-

го гения единиц совсем не отменял фанатизм и мракобесие масс, а прокатившиеся по Европе религиозные конфликты и войны отличались бесчеловечной жестокостью по отношению к мирному населению, почти не характерной для классических войн Средневековья.

Но есть один важный критерий: самосознание. В данном случае я имею в виду ощущение обществом себя в качестве индивидуалистического или коллективистического. Впрочем, для этого нужно представлять себе подобного рода дилемму; подданные Хаммурапи могли и не знать, что Вавилон — коллективистическое общество. Но если некто *извне* опишет характерные черты индивидуализма и коллективизма, а члены общества будут склоняться к тому, что та или иная форма организации жизни им близка или же чужда, то такое мнение будет иметь очень важное значение. И здесь уже можно вести разговор как о внешней идентификации (со стороны иностранца или историка), так и о внутренней.

В предлагаемой вниманию читателя статье речь пойдет об истоках и сущности индивидуализма, и о способах получения им доступа к коду западной цивилизации. При выполнении этого намерения я буду иметь в виду указанное различие идентификаций. В данном исследовании я использовал методологию постнеклассической метафизики истории, разработанной мною в соответствующей работе [3], а также методы эпистемологического политеизма [4] и компаративный.

3. Результаты исследования

Фридрих Август фон Хайек выяснил, что термины «индивидуализм» изобрели сен-симонисты, которые ввели его для идентификации конкурентного общества, против которого они выступали, а затем придумали слово «социализм» для обозначения централизованно планируемого общества, в котором вся деятельность управляется по тому же принципу, что и на отдельной фабрике [5, с. 3]. Однако популярность слово «индивидуализм» приобрело благодаря Алексису де Токвилю, использовавший его в работе «Демократия в Америке» для описания чувства социальной изоляции в американском обществе. Токвиль пояснил различие индивидуализма и эгоизма следующим образом: эгоизм — это чрезмерная любовь человека к самому себе, заставляющая его ко всему на свете относиться с точки зрения личных интересов и предпочитать себя остальным людям, индивидуализм же — это спокойное чувство, побуждающее гражданина изолировать себя от других людей, замыкаясь в семейном и дружеском кругу, и этот маленький коллектив помогает ему перестать тревожиться об обществе в целом [6, с. 104]. Второй том этой книги, где слово «индивидуализм» и появляется, был опубликован на французском языке в 1840 году, и уже в следующем — переведен на английский Генри Ривом. Последний извинился перед читателями за введение французского термина «индивидуализм» в английский язык, заметив, что он не знает ни одного английского слова, которое было бы ему точным эквивалентом [6, s. 104 Translator's Note].

Таким образом, слово «индивидуализм» впервые появилось у сен-симонистов, широкое распространение получило благодаря имевшей огромную популярность (как в Европе, так и в Америке) работе Алексиса де Токвиля, а в английский язык его ввел эсквайр Генри Рив. Однако, как это зачастую случается с подобного рода терминами, это слово обросло множеством коннотаций, разбирать идеологическую подоплеку которых у меня нет никакого желания. Отмечу лишь тот важный момент, что понятие «индивидуализм» применяется к трем сферам человеческой деятельности, что влечет за собой построение трех смысловых блоков. Индивидуализм может рассматриваться как: 1) *принцип* (близкий номинализму, солипсизму, субъективизму и противоположный холизму), в соответствии с которым социальные процессы рассматриваются как результат деятельности преследующих свои собственные интересы индивидуумов; в этом ракурсе логично говорить о «методологическом индивидуализме» [7; 8], 2) соответствующую этому принципу политическую, экономическую, этическую и т. д. *теорию* [5; 9; 10; 11; 12], и 3) особый тип *мировоззрения* и социальной *практики* [13; 14; 15]; здесь противоположностью индивидуализму является уже не холизм, а коллективизм.

Итак, принцип, теория и практика. Нет большой нужды доказывать, что они между собою тесно связаны; тем не менее, это все же разные сферы, а значит — и разные «индивидуализмы». Когда Хайек разделяет «истинный» (true) и «ложный» (false) индивидуализм, речь у него идет о политических и экономических теориях, истоки которых он находит у Локка и Декарта соответственно. Когда же это слово использовал Алексис де Токвиль, то он имел в виду не учения теоретиков, а сложившуюся социальную *практику*. Очевидно, что именно практику индивидуализма (а в более широком смысле — индивидуалистическое мировоззрение) имел в виду и Хантингтон при характеристике особенностей западной цивилизации. Для меня интерес представляет прежде всего «индивидуализм» в этом последнем смысле, под которым будет пониматься мировоззрение, базирующееся на либеральной идеологии (признание свободы, прав и достоинства личности как основы справедливого общества) с одной стороны, на культивировании индивидуальных качеств личности и поощрении ее инициативы — с другой.

Выше уже отмечалось, что до 1840 года слово «индивидуализм» использовали в Европе несколько маргиналов, которые, впрочем, основное внимание уделяли не ему, а его антониму — социализму. И лишь французский путешественник, поразившийся отличием американского образа жизни от условий, сложившихся на его родине, использовал это сугубо теоретическое понятие для характеристики мировоззренческой установки. А поражаться было чему. Французские революционеры произносили пламенные речи о свободе, равенстве, братстве, а в результате залили кровью свою страну, часть которой, к их немалому удивлению, оказалась их собственной. Для аристократа и батрака ценность равенства заведомо будет разной, и дело не только в материальном положении. И свобода для промышленника — совсем не то же, что свобода для ремесленника. Так что брататься друг с другом соотечественники Токвиля не спешили. А вот в Америке отсутствовали устоявшиеся феодальные традиции, что и предопределило распространение либерализма [16]. Для общества, которое не было отягощено и законсервировано пышной историей, свобода стала не результатом многовековой борьбы, а естественным состоянием духа.

Сам образ «страны равных возможностей» настраивал на индивидуалистический лад. Суровые пуритане, считающие себя «избранным народом» и носителями особой божественной миссии, в поте лица обрабатывавшие украденную у индейцев землю и читавшие по вечерам Библию, — они стали героями нового мира. Коренные жители Американского континента и насильно завезенные представители континента Африканского в полной мере прочувствовали на себе и «равные возможности», и действие очевидной для подписантов Декларации независимости США истину, что «все люди сотворены равными, и все они одарены своим Создателем некоторыми неотчуждаемыми правами, к числу которых принадлежат: жизнь, свобода и стремление к счастью». Однако если все время говорить о свободе, большая вероятность, что она в конце концов наступит, если всеми силами стремиться к равенству, то найдется какой-нибудь Сэмюэл Кольт, который уравнивает шансы.

Индивидуализм возник в Америке не как нечто новое, он уже был в европейской крови, и лишь иммунная система традиционно иерархических государств не позволяла «вирусу» начать действовать. В новом мире для него были более благоприятные возможности. В сундуках и котомках отцы-пилигримы перевезли из Европы в Новый Свет дух индивидуализма, но европеец Алексис де Токвиль не признал в нем европейскую практику или европейское мировоззрение. Стало быть, в Америке этот дух Европы каким-то образом преобразился до неузнаваемости. С чем это связано?

Первые ростки индивидуализма можно обнаружить в греческих полисах, но все же это были не более, чем ростки. Ибо сильные элементы общинной связи, связанные с культом предков и с городским культом [17], требовали как участия в коллективных сакральных действиях, так и, в случае необходимости, коллективной защиты общих святынь. Соответствующее отношение было и к государственным законам. Тот же Сократ считал несправедливым выдвинутое

против себя обвинение, но совершенно неприемлемым — попытку уклонения от решения суда, что было бы равносильно нарушению закона.

Перелом в греческом мировоззрении произошел, по мнению Исаяи Берлина, вскоре после смерти Аристотеля (322 год до н. э.), и он связывает его с появлением и распространением эпикуреизма и стоицизма, которые, каждое учение по-своему, противостояли коллективистской этике. За два десятилетия, по мнению Берлина, произошла духовная революция, основными достижениями которой были: разделение этики и политики; осознания того, что единственная подлинная жизнь — это внутренняя жизнь; сведение этики к этике личности; появление идеи о том, что политика недостойна по-настоящему одаренного человека [18, с. 317–320]. Кризис полисной системы в Древней Греции, а впоследствии и лишение независимости городов-государств предопределили разочарование греков в старых коллективистских идеалах и стимулировали их к поиску своей «внутренней цитадели».

А вот в Римской республике ситуация была иной. Слово «республика» зачастую ассоциируется с формой правления, однако форма правления — лишь отражение в сознании людей представлений о справедливом укладе жизни, о правильном миропорядке. Избираемость руководителей есть следствие этого отражения, а не сама суть республики. Отождествление «республики» и «демократии» отчасти связано с филологическим недоразумением. В греческом языке нет отдельного слова для «республики»; официальное название современной Греции — Эллинская демократия (Ελληνική Δημοκρατία), а поскольку именно греки демократию и «изобрели», эти два слова часто воспринимаются почти как синонимы (хотя разница в нюансах все же остается, иначе словосочетание «демократическая республика» звучало бы как тавтология).

Но следует помнить, что демократия — это «власть народа», а республика — «общее дело». Греческая демократия могла существовать как полисная система, когда основные государственные вопросы решались на собрании *всех* свободных взрослых граждан-мужчин. Сворачивание же демократических процедур в Риме в правление Августа и установление пожизненного единоличного правления не отменило представлений о республиканском характере власти; напротив, первый император постоянно подчеркивал, что он «восстановил республику» и вернул правление народу.

Дело могло быть *общим* при разной форме организации власти. Говоря современным языком, римляне считали себя командой, а главу государства — лидером команды. Проблемы Рима — это проблемы всех, но и победы Рима — это также общее дело его граждан. Устраивая триумф, император *отчитывался* перед гражданами о своем успехе и считал своей *обязанностью* делиться с ними трофеями. Каждый гражданин мог требовать от государства часть общей прибыли, поэтому в словах «хлеба и зрелищ!», которыми Ювенал сатирически выразил паразитизм римского плебса, есть и глубинная подоплека: граждане требовали принадлежащее им *по праву*, и императоры это право за ними признавали. Например, после военных успехов Траян не только отменил все налоги за 106 год, но и выплатил каждому налогоплательщику по 650 денариев (это примерно соответствовало двухлетнему жалованью легионера). Начиная с правления Нервы (96—98 гг.) и до середины III века в Риме практиковалась *алиментарная система*, в соответствии с которой государство выплачивало ежемесячное пособие детям из малообеспеченных семей и детям-сиротам. Для бедняков организовывалась раздача хлеба, масла, вина; низкими ставками по кредитам государство поддерживало и стимулировало земледельцев и т. д.

Конечно, не всегда социальная политика была эффективной, но *она была*, и в том числе по ее результатам оценивали деятельность императоров. Идея выплачивать беднякам и их детям ежемесячное содержание, а уж тем более — освобождать *подданных* от налогов показала бы совершенно абсурдной любому средневековому монарху, ибо он не считал себя чем-то им обязанным, и меньше всего собирался делиться с ними своими доходами. Стимулировать войско и подкупать его командиров (или князей) — это одно, а вот рассчитывать на то, что попу-

лярность в народе как-то повлияет на получение или удержание высшей власти не мог ни один король или претендент на королевскую корону.

Западная цивилизация лишь относительно недавно пришла к мысли о необходимости проведения социальной политики. Для Джона Локка — отца западного либерализма — было очевидно, что это не является функцией государства. Социальной сферой в большей степени занималась Церковь, но и это была не системная политика, а отдельные акты благотворительности. Императорские же раздачи в Риме — это не благотворительность, а следствие метафизических представлений об общем деле, к которому сопричастны все граждане — от правителя до последнего плебея, о большой духовной семье (*patria*) и императоре как ее отце (*pater patria*).

Римский коллективизм вполне естественно уживался с представлениями о гражданских свободах и достоинстве отдельного гражданина. При этом, идея гражданства (присутствующей у греков и некоторых других торговых республиках) была доведена до теоретического совершенства выведением этого понятия за границы городских стен. Но пример гоббсова «Левиафана» [19], где люди создают чудовище, забирающее у них свободу в обмен на защиту, показывает, что от идеи гражданина до идеи его индивидуальной свободы и личной независимости может быть целая пропасть.

В свою очередь, греческий индивидуализм оказался погребенным под весом навалившейся на него сверхдержавы, так что прежние городские добродетели с их индивидуалистическими элементами потеряли всякий смысл. Византия — это уже отдельный мир, к аутентичному эллинскому проекту прямого отношения не имеющий; впрочем, и про «византийский индивидуализм» говорить нечего по причине отсутствия последнего.

Западный метафизический проект формируется под влиянием Античности и христианства. Лишь достаточно поздно (никак не раньше Ренессанса) для европейцев становятся заметны различия между греческой и римской картинами мира. Применительно же к формообразующему периоду истории Запада эти различия не осознавались и не учитывались теми, кто в тот момент определял (сознательно или неосознанно) стратегию его развития на столетия вперед. Поэтому если речь заходит о культурном влиянии со стороны Греции и Рима, а не о самих этих общностях в их собственном историческом бытийствовании, в большинстве случаев имеет смысл говорить о целостной античной традиции, хотя бы в-себе и разделенной, но в сложном переплетении судеб и символов предстающих для внешнего реципиента (каковым оказался Запад в свой «детский» период истории) в качестве единого источника.

Подобно Античности, христианство постулирует ценность человеческой личности, причем идет здесь даже дальше, придавая этой идее метафизический характер (душа как арена борьбы Бога и дьявола, причем не только арена, но и приз, достаточно ценный для обоих участников). Однако христианским идеалом является не самодостаточная личность, а община верующих, и даже крайние акты как уход в пустынь, приобретают смысл лишь в контексте личной сопричастности *коллективному* телу Церкви. Именно доминированием в средневековой христианской культуре коллективного начала объясняется анонимность многих работ и текстов, приписываемых другому автору (например, полулегендарному Дионисию Ареопагиту).

Существенно иная ситуация складывается в эпоху, называемую Возрождением. Античная культура, знакомству с которой Запад в немалой степени обязан бежавшими от турецкого нашествия византийским иммигрантам, коренным образом перевернула мир средневекового христианства. На Востоке христианское мировоззрение *вытеснило* античное, на Западе — *пришло на смену* мировоззрению варварскому. Греки-византийцы подчинили античность христианству, западные варвары приняли христианство при минимальном посредничестве античной культуры. Для византийца античность — это, прежде всего, греческая философия и римское право, для потомка варваров — империя. Греки-византийцы имели прививку от античности, европейцы ее не имели. Во времена Эриугены греческий язык в Западной Европе знали единицы, в эпоху Возрождения это стало необходимым минимумом для каждого образованного человека. Античность, сначала как эстетический эталон, позже как набор символов и идей, начинает уси-

ленно конкурировать с христианским (католическим) взглядом на мир. Именно ослабление позиций Церкви и усиление влияния Античности привело к формированию собственно западного стиля мышления, который стал основой новоевропейского цивилизационного проекта.

Греческие боги ожили на полотнах ренессансных живописцев, в скульптуре, в изящной словесности, и в эстетических идеалах. Оказалось, что олимпийцы вполне могут договориться с католиками, а вот с протестантами договориться оказалось практически невозможно, и чем более радикальными были эти новые христиане, тем ревностнее изгоняли они всякое язычество. Но не только боги, античные идеалы человеческой красоты были протестантами отвергнуты тем решительнее, чем более католики (за исключением, пожалуй, испанцев, чья укрепленная Реконкистой набожность намного превосходила набожность «старых» католиков) склонялись к подражанию им.

Вождей протестантского движения в Европе мы менее всего склонны подозревать в симпатиях к языческой Античности, тем не менее, именно они оказались более последовательными «греками», нежели эллинофильствующие паписты. В этом смысле весьма показательна полемика между Эразмом Роттердамским и Мартином Лютером [20] по вопросу свободы воли. Несмотря на подозрительность в отношении греческой философии, сам Лютер по своему мировоззрению был в некотором смысле ближе к Античности, чем идейный вдохновитель ее возрождения Эразм. Последний отстаивал права *индивидуального* человеческого разума во всем, что не касалось христианской догматики, оставив эту область Церкви и апеллируя к ее *коллективному* разуму; Лютер преодолел и этот барьер. При всем эразмовом скепсисе в отношении схоластической философии и «народной» теологии, у него гораздо больше мистики, чем у Лютера: Эразм предполагал наличие принципиально тайного, непонятого, невысказанного, для августинианца Лютера нет веры без понимания.

В средневековой Европе некоторые элементы индивидуализма сохранялись в итальянских республиках и в германских вольных имперских городах, но сам по себе индивидуализм в Европе отсутствовал даже на уровне концепции. Концептуализация произошла позже, и связана она с именем Джона Локка, который переосмыслил разработанную Томасом Гоббсом «римскую» теорию общественного договора, совершенно иначе расставив в ней акценты [21]; общеизвестно, что именно он заложил основы либерализма, а отсюда — и индивидуализма. Однако радикально изменить иерархическое общество, даже поколебленное социальными потрясениями XVII века, ни одно теоретическое сочинение не смогло бы. А вот в новом мире, свободном от сословных перегородок, идеи Локка нашли гораздо более благодатную почву. Основу этого нового общества составили белые англосаксы протестанты (т. наз. WASP), чья протестантская этика не мешала им истреблять индейцев и поработать чернокожих, но зато способствовала развитию духа капитализма [22].

Но и Рим, чьей формальной реинкарнацией можно считать Византию — с одной стороны, Священную Римскую империю — с другой, а по сути — ни одно из этих обществ, не имевших в себе ничего специфически римского, этот Город, ставший по стечению обстоятельств символом враждебной ему по происхождению и сущности папской власти, сыграл свою роль в становлении протестантского мировоззрения. Ключевой здесь выступила идея «гражданства», которая была трансформирована, но все же не до такой степени, чтобы стать полностью неузнаваемой. Путем хитрых манипуляций алхимии веры извлекли из нее идею народного правления — «греческой» составляющей понятия «республики», выраженной, однако, в римской концепции *SPQR*, предполагающей **правление сената и народа, и подотчетность** верховной власти этим двум силам — гражданам (большинству) и старейшинам (людям, обладающим моральным авторитетом). И образ Рима незримо витал над теми, кто собрался на Второй Континентальный конгресс для подписания Декларации независимости. Отцы-основатели США, не уставая поминать Господа, взяли себе в помощь великих мертвецов — греков и римлян. Первые помогли им построить «полисную» («штатную») демократию, вторые снабдили их священными формулами.

4. Выводы

Таким образом, *западная версия* индивидуализма возникает как цивилизационный идеал на стыке двух совершенно разных парадигм — античной и христианской. Одним вариантом их синтеза стала Реформация, вторым — Контрреформация. В протестантизме индивидуализм выражен более отчетливо и более радикально, в католицизме — умеренней и мягче, но это суть два варианта одного и того же проекта. Однако присутствуя в «теле» Запада, индивидуализм не мог получить доступ к его коду. Последний охраняли многочисленные барьеры, среди которых католический коллективизм и сословные перегородки иерархического общества были самыми мощными охранниками.

Американский индивидуализм очаровал одних европейцев и напугал других не потому, что в нем они увидели нечто чуждое (как если бы Алексис де Токвиль описал свое пребывание в каком-нибудь экзотическом племени), а как раз наоборот: заокеанский проект был воспринят как собственное *alter ego* — модель, которая могла бы быть построена ими самими. Уже в XX веке коллективистические доктрины — коммунизм, фашизм, национал-социализм и их многочисленные разновидности — перестали вызывать симпатий сначала у англосаксов (сводя счеты с Платоном, Гегелем и Марксом, Карл Поппер слишком явно имел в виду Гитлера и Сталина), а затем — и у остальных европейцев (дольше всех держались французские интеллектуалы, чей изощренный атеизм и показное левачество были более «католическими», чем они готовы были признать). Шагать строем стало немодно; трендом стало не быть в тренде, пафос прошлого перестал вдохновлять, а от аристократических камзолов отчетливо повеяло нафталином. Фермеры и торговые агенты, офисные сотрудники и кондуктора, бармены и программисты, адвокаты и стриптизерши, домохозяйки и мафиози, — каждый нашел себе индивидуальный трон, о чем уведомил Вселенную через Фейсбук. Вселенная не возразила.

5. Список литературы:

1. Huntington S.P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. — New York: Simon & Schuster, 1996. — 410 p.
2. Martin J.J. *Myths of Renaissance Individualism*. — Houndmills, UK: Palgrave Macmillan, 2004. — 198 p.
3. Халаписис А. В. Постнеклассическая метафизика истории. — Днепропетровск: Инновация, 2008. — 278 с.
4. Halapsis A.V. *On the Nature of the Gods, or «Epistemological Polytheism» as History Comprehension Method // Evropský filozofický a historický diskurz*. — 2015. — Vol. 1, № 1. — 53–59.
5. Hayek F.A. *Individualism and Economic Order*. — Chicago: University of Chicago Press, 1996. — 280 p.
6. Tocqueville A. de. *Democracy in America*. — Vol. II. — New York: J. & H. G. Langley, 1841. — 405 p.
7. Udehn L. *Methodological Individualism: Background, History and Meaning*. — London: Routledge, 2001. — 459 p.
8. Zahle J., Collin F., editors. *Rethinking the Individualism-Holism Debate: Essays in the Philosophy of Social Science*. — Cham, Switzerland: Springer, 2014. — 255 p.
9. Brouwer M. *Organizations, Individualism and Economic Theory*. — Abingdon, UK: Routledge, 2012. — 288 p.
10. Forsyth D.R., Hoyt C.L., editors. *For the Greater Good of All: Perspectives on Individualism, Society, and Leadership*. — New York: Palgrave Macmillan, 2011. — 198 p.
11. Goldstein L.J. *Conceptual Tension: Essays on Kinship, Politics, and Individualism*. — Lanham, MD: Lexington Books, 2015. — 205 p.

12. Machan T.R. *Classical Individualism: The Supreme Importance of Each Human Being*.—London: Routledge, 1998.—268 p.
13. Girard M, editor. *Individualism and World Politics*.—Basingstoke, UK: Macmillan, 1999.—234 p.
14. Rupp G. *Beyond Individualism: The Challenge of Inclusive Communities*.—New York: Columbia University Press, 2015.—221 p.
15. Wheeler G. *Beyond Individualism: Toward a New Understanding of Self, Relationship, & Experience*.—Cambridge, MA: GICPress, 2000.—400 p.
16. Hartz L. *The Liberal Tradition in America*.—San Diego: Harvest Book, 1991.—348 p.
17. Halapsis A.V. *Urbis et Orbis: Non-Euclidean Space of History // Evropský filozofický a historický diskurz*.—2015.—Vol. 1, № 2.—37–42.
18. Berlin I. *The Birth of Greek Individualism // Berlin I. Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*.—New York: Oxford University Press, 2002.—p. 287–321.
19. Hobbes T. *Leviathan*.—New York: Oxford University Press, 1998.—576 p.
20. Luther, Erasmus. *Free Will and Salvation*. Rupp EG, editor.—Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006.—361 p.
21. Locke J. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*.—New Haven: Yale University Press, 2003.—377 p.
22. Weber M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.—London: Routledge, 2001.—320 p.

References:

1. Huntington, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 410 p.
2. Martin, J. J. (2004). *Myths of Renaissance Individualism*. Houndmills, UK: Palgrave Macmillan, 198 p.
3. Halapsis, A. V. (2008). *Post-Nonclassical Metaphysics of History*. Dnipropetrovsk: Innovatsiya, 278 c.
4. Halapsis, A. V. (2015). «On the Nature of the Gods, or «Epistemological Polytheism» as History Comprehension Method. » *Evropský Filozofický a Historický Diskurz*, vol. 1, no 1, pp. 53–59.
5. Hayek, F. A. (1996). *Individualism and Economic Order*. Chicago: University of Chicago Press, 280 p.
6. Tocqueville, A. de. (1841). *Democracy in America* (H. Reeve, Trans. Vol. II). New York: J. & H. G. Langley, 405 p.
7. Udehn, L. (2001). *Methodological Individualism: Background, History and Meaning*. London: Routledge, 459 p.
8. Zahle, J., & Collin, F. (Eds.). (2014). *Rethinking the Individualism-Holism Debate: Essays in the Philosophy of Social Science*. Cham, Switzerland: Springer, 255 p.
9. Brouwer, M. (2012). *Organizations, Individualism and Economic Theory*. Abingdon, UK: Routledge, 288 p.
10. Forsyth, D. R., & Hoyt, C. L. (Eds.). (2011). *For the Greater Good of All: Perspectives on Individualism, Society, and Leadership*. New York: Palgrave Macmillan, 198 p.
11. Goldstein, L. J. (2015). *Conceptual Tension: Essays on Kinship, Politics, and Individualism*. Lanham, MD: Lexington Books, 205 p.

12. Machan, T. R. (1998). *Classical Individualism: The Supreme Importance of Each Human Being*. London: Routledge, 268 p.
13. Girard, M. (Ed.) (1999). *Individualism and World Politics*. Basingstoke, UK: Macmillan, 234 p.
14. Rupp, G. (2015). *Beyond Individualism: The Challenge of Inclusive Communities*. New York: Columbia University Press, 221 p.
15. Wheeler, G. (2000). *Beyond Individualism: Toward a New Understanding of Self, Relationship, & Experience*. Cambridge, MA: GICPress, 400 p.
16. Hartz, L. (1991). *The Liberal Tradition in America*. San Diego: Harvest Book, 348 p.
17. Halapsis, A. V. (2015). «Urbis et Orbis: Non-Euclidean Space of History». *Evropský Filozofický a Historický Diskurz*, vol. 1, no 2, pp. 37–42.
18. Berlin, I. (2002). *The Birth of Greek Individualism*. In Isaiah Berlin. *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty* (pp. 287–321). New York: Oxford University Press.
19. Hobbes, T. (1998). *Leviathan* (J. C. A. Gaskin Ed.). New York: Oxford University Press, 576 p.
20. Luther, & Erasmus. (2006). *Free Will and Salvation*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 361 p.
21. Locke, J. (2003). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press, 377 p.
22. Weber, M. (2001). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (T. Parsons, Trans.). London: Routledge, 320 p.