

Рудольф БУЛЬТМАН

# ИСТОРИЯ И ЭСХАТОЛОГИЯ

*Присутствие  
вечности*

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
КАНОН-ПЛЮС

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

*Рудольф* БУЛЬТМАН

**История и эсхатология.  
Присутствие вечности**

МОСКВА  
КАН  Н+

2012

**УДК 1/14**  
**ББК 87.2**  
**Б90**

Переводчик А. М. Руткевич  
Редактор И. И. Блауберг

**Бульман Р.**

**Б90** История и эсхатология. Присутствие вечности: Монография / Р. Бульман. Пер. с англ. А. М. Руткевич. — М.: «Канон<sup>+</sup>» РООИ «Реабилитация», 2012. — 208 с.

**ISBN 978-5-88373-317-7**

Книга немецкого мыслителя Рудольфа Бульмана «История и эсхатология. Присутствие вечности» является итогом его многолетних историко-филологических и богословских интерпретаций Ветхого и Нового Заветов. Практика истолкования текстов предполагает решение ряда методологических проблем, тогда как богословская трактовка христианской эсхатологии ставит ряд вопросов относительно смысла, направленности, движущих сил истории. В данной книге Бульман рассматривает всю европейскую традицию постановки и решения таких вопросов начиная с Древней Греции и вплоть до трудов виднейших мыслителей первой половины XX века. В последних разделах книги он переходит от прояснения своего понимания герменевтики в полемике с представителями европейского историцизма к собственному богословскому видению истории.

R. Bultmann. History and Eschatology. The Presence of Eternity. N.Y., Evanston, 1957.

**УДК 1/14**  
**ББК 87.2**

**ISBN 978-5-88373-317-7**

© Руткевич А. М., перевод, 2012  
© Издательство «Канон<sup>+</sup>»  
РООИ «Реабилитация», 2012

## Предисловие

Главы данной книги в основном соответствуют тем лекциям, которые я читал по приглашению Эдинбургского университета с 7 февраля по 2 марта 1955 г. (Gifford Lectures). Были внесены лишь незначительные изменения, увеличилось число ссылок на литературу.

Я хорошо понимаю, что имеются проблемы, которые следовало бы обсуждать подробнее, чем это было возможно для меня в рамках курса лекций. Буду рад, если моя попытка рассмотреть их поспособствует дальнейшим дискуссиям.

Публикуя эти лекции, не могу не выразить свою глубокую благодарность за приглашение прочитать Джиффордские лекции, а также за гостеприимство и многообразную помощь в те недели, которые я провел в Эдинбурге.

# I

## Проблема истории и историчности (Вопрос о смысле истории)

*Человек как субъект Истории.  
Порядок в исторических изменениях.  
Исторический релятивизм.  
Нигилизм и проблема его преодоления.*

В наши дни философы часто обращаются к вопросам о сущности и смысле Истории. На английском языке имеются такие значимые произведения, как «Исследование истории» Арнольда Дж. Тойнби или «Идея истории» Р.Дж. Коллингвуда. Можно вспомнить и о книге Карла Лёвита «Смысл истории». Один из сегодняшних молодых немецких философов, Герхард Крюгер, начинает свой очерк «Die Geschichte im Denken der Gegenwart» с утверждения: «История является ныне самой большой нашей проблемой». Почему это так?

Причина в том, что в последние годы на первый план вышла историчность человека — историчность

в том ее значении, что человек пребывает во власти хода истории, причем в двух смыслах:

1) Конечно, нет ничего нового в том, что жизнь человека вплетается в ход исторических событий. По этому поводу Эрих Франк пишет: «Ситуация, в которой обнаруживает себя индивид, есть результат того, кем был он сам ранее и другие до него, что они делали и мыслили, тех исторических решений, которые нельзя пересмотреть. Только с учетом этого прошлого человек может мыслить, действовать, быть. В этом и заключается историчность его существования»<sup>1</sup>. Человек не выбирает того места, где начинается его бытие. Но разве он не способен поставить некие цели, которых желает достигнуть, выбрать путь, по которому ему идти? Во все времена люди отдавали себе отчет в том, что это возможно лишь в сравнительно узких пределах. Они осознавали свою зависимость от обстоятельств, понимали, что свершение некоего жизненного плана предполагает борьбу с противостоящими силами, каковые зачастую куда более могущественны, чем сам человек со своими способностями. Они знали, что история формируется не только действиями людей, она зависит также от удела или судьбы.

2) Такое понимание стало в наши дни особо настоящим вследствие событий мировой истории. Люди осознали не только свою зависимость, но и

---

<sup>1</sup> *Frank E. Philosophical Understanding and Religious Thought. N.Y., 1945. P. 16.*

свою беспомощность. Они чувствуют, что не только вплетены в ход истории, но отданы ей на милость. Сегодня это чувство испытывается с особой горечью. С ужасающей отчетливостью прояснилась не столь уж новая истина, которую Гёте выразил так:

Ach, unsre Taten selbst so gut wie unsre Leiden,  
Sie hemmen unsres Lebens Gang<sup>1</sup>.

Силы, управляющие человеком как судьба, выступают не только как внешние для него силы, которые противятся его воле и его планам, но зачастую проистекают из его собственной воли, из его планов. Дело не только в проклятии неверного деяния, которое всякий раз порождает зло (как говорил Шиллер), но и в том, что благие намерения и хорошо задуманные действия также имеют непредвиденные последствия и ведут к деяниям, которых поначалу никто не желал. Эрих Франк пишет: «Человек начинает понимать, что ход истории свидетельствует о расхождении между целью и свершением. Цель может быть поставлена по воле самого человека, но результаты его действий не совпадают с его намерениями»<sup>2</sup>. Взяв в качестве примера Французскую революцию, он замечает: «Хорошо известен тот факт, что результаты наших действий, совершенных по нашей воле, заходят дальше поставленных нами целей, при-

---

<sup>1</sup> «Как наши деяния, так и наши страдания сдерживают ход нашей жизни» (*Гёте И.В. Фауст, I*).

<sup>2</sup> *Frank E. Op. cit. P. 121.*

открывая тем самым внутреннюю логику самих вещей, которая возвышается над волей человека»<sup>1</sup>. Французская революция предполагала либеральную конституцию и федерацию свободных наций, а привела к военной диктатуре и империализму; она желала мира, но привела к войне.

Сегодня это особенно ясно видно в сфере техники. Технические достижения ведут к последствиям, устрашающим их собственных создателей. Изобретения, которые должны были способствовать улучшению человеческой жизни, своими последствиями угрожают нанести ей урон или вообще ее уничтожить. В качестве простейшего примера приведу угрозу нехватки воды в Германии и Швейцарии. Она возникла в результате регулировки рек, отчего уровень подземных вод понизился, а к этому добавились последствия заражения рек и озер отходами химического производства. Средства улучшения передвижения и торговли нанесли ущерб человеческой жизни<sup>2</sup>. Вряд ли мне нужно напоминать о том, что войны, которые нации начинают, чтобы сделать свое существование более безопасным, могут иметь противоположный результат. Теперь же мы знаем и то,

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 137.

<sup>2</sup> Эрих Франк затрагивает (op. cit., p. 130) также тему религии и этики: прогресс просвещения и рационализации привел в конце концов к бунту против Бога. «Такое развитие следовало внутренней необходимости, которой, кажется, не может избежать индивид».

что мирные договоры и конвенции могут также иметь непредвиденные последствия, приносящие новое зло.

Поэтому возникает вопрос: имеет ли наше существование хоть какой-то смысл, если нам, так сказать, не принадлежат даже наши собственные деяния. Еще раз процитирую Э. Франка: «Вся жизнь человека есть борьба за истинное существование, попытка достичь субстанциальности, означающей, что он прожил свою жизнь не зря и не исчез подобно тени»<sup>1</sup>. Но этот вопрос встает перед нами и при взгляде назад на историческое прошлое. «История есть ряд решающих действий, которые приводят к существованию нового настоящего и превращают в невозвратимое прошлое то, что было настоящим»<sup>2</sup>. История определяется в таком случае как непрерывный процесс изменений, как ритм прихода и ухода. Не будет ли тогда историчность человека заключаться в том, что он находится во власти перемен, подобно брошенному в море мячу, покорному игре волн? Или же он, при всем своем бессилии, все-таки является личностью самой по себе, стоящей выше всех этих перемен, и сознает, что наделен «подлинным существованием», которого он достигает в борьбе с судьбой, даже в борьбе разрушительной? Как сказал Гораций:

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 116.

<sup>2</sup> Ibid. См. также статью Э. Франка: *The Role of History in Christian Thought // The Duke Divinity School Bulletin. Vol. XIV. № 3. Nov. 1949. P. 67.*

Si fractus illabatur orbis,  
Impavidum ferient ruinae<sup>1</sup>.

В своей речи «De Corona» Демосфен говорит о воинах, павших в битве при Херонее:

Боги хранят от невзгод и боги даруют удачу,  
Но неизбежной судьбы людям бежать не дано.

Таков предмет *трагедии* – как греческих трагедий, так и трагедий Шекспира. Трагедия показывает истинную и неповторимую сущность человека, изображая, как писал Шиллер, «величественную судьбу, которая поднимает человека, его сокрушая». О том же писал Паскаль в своих «Мыслях»: «Mais quand l'univers l'ecraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parcequ'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui; l'univers n'en sait rien»<sup>2</sup>. И еще: «La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. C'est donc être misérable que de se connaître misérable; mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> «Пусть свод небес, распавшись, рухнет / Чуждого страха сразят обломки» (*Гораций*. Оды. III, 3, 7–8. Пер. Н. Гинцбурга). – *Прим. пер.*

<sup>2</sup> Ed. Brunshvicg, 347. («Но пусть бы даже его уничтожила Вселенная, – человек все равно возвышеннее своей погубительницы, ибо сознает, что расстается с жизнью и что он слабее Вселенной, а она ничего не сознает». *Паскаль Б.* Мысли. М., 1999. С. 264. Пер. Э. Фельдман-Линецкой. – *Прим. пер.*)

<sup>3</sup> Ibid. P. 397. («Величие человека тем и велико, что он сознает свое горестное ничтожество. Короче говоря, человек сознает свое ничтожество, и он воистину ничтожен,

Уже древние греки видели мир как смену того, что приходит и преходит, хотя смотрели они не на историю, а на природу. Но перед греческим мышлением вставал и вопрос о сущности человека, о его «истинном существовании». Они отвечали на него указанием на то, что изменения не случайны, но происходят согласно законам, что существует порядок, в котором человек должен занять свое место. Когда человек понимает порядок и свое в нем место, он пребывает дома. Законом этого порядка является разум (логос), а сущность человека также есть разум – вечное начало в потоке рождающегося и умирающего<sup>1</sup>.

Это мировоззрение разрушилось в философии или теологии *гностиков*. Для них порядок мира с его неизменными законами выглядит как тюрьма, в которой заключено подлинное Я человека. Это подлинное Я было для них чем-то лежащим за пределами мирового порядка. Постигая сущность мира и своего подлинного Я, человек осуществлял свою свободу по отношению к миру, понимал, что он избавится от тюрьмы, когда его Я после смерти покинет мир и поднимется в свой небесный дом.

Было ли это решением проблемы? Верно ли то, что человек достигает своего «подлинного существования», отлетая от действительности, в которой он

---

поскольку так оно и есть, но он исполнен величия, поскольку сознает свое ничтожество». *Паскаль Б.* Цит. соч. С. 255. – *Прим. пер.*)

<sup>1</sup> См. *Gogarten Fr.* *Theologie und Geschichte // Zeitschr. für Theologie und Kirche.* 1953. № 50. S. 343.

себя обнаруживает? В таком случае цена, которую он должен заплатить за освобождение своего сознания, есть радикальный нигилизм: мир, в котором живет человек, осуждается как ничтожный. Если верно то, что к сущности человека принадлежит его наделенность волей, равно как и ответственность в отношениях с его собратьями, то гностический ответ оказывается великим самообманом. Это видно уже по гностической антропологии, для которой человек состоит не только из тела и души, но также содержит в себе небесную искру (подлинное Я), заключенную в тюрьму тела и души. Гностик приписывает целостность природной и психологической жизни телу и душе, ими исчерпывается позитивное содержание, а Я остается ни с чем. Следовательно, это Я может описываться только отрицаниями. Человек не может сказать, чем является его подлинное Я. Конечно, гностик может мечтать о том, что после смерти он будет существовать подлинным образом, он может превосхищать это будущее существование в мистическом экстазе, но и в таком случае Я остается негативным. По существу, гностицизм доказывает нам, что человека преследует вопрос о подлинном Я, об «истинном существовании», которое недостижимо в изменчивом мире, поскольку не относится к тому, что можно объективно продемонстрировать.

Способно ли христианство предложить нам выход? Ветхозаветный человек ничего не знает о природном порядке, управляемом законом, постижимом в терминах рациональной мысли. Однако он верит в

Бога, создавшего мир и отдавшего мир человеку как место для обитания и труда. Человек воспринимает Бога как правителя истории, направляющего исторический процесс к цели, отвечающей Его плану. Поэтому он уверен в том, что во всем происходящем есть порядок, пусть он и недоступен для разума. Конечно, человеческая жизнь слаба, хрупка, эфемерна, но слово Божие стоит непоколебимо и человек может на него полагаться. Господь являет собой не подлежащую сомнению власть, которой должен подчиняться человек, причем в самом этом подчинении он находит безопасность и покой, обретая свое «подлинное существование».

Христианская Церковь сочетала эллинскую и ветхозаветную традиции. Средневековый человек чувствовал, что его окружает и поддерживает божественный порядок, руководящий природой и историей. Власть Бога обнаруживается им в Церкви. Он свободен, когда покоряется указаниям Церкви. А это означает, что он способен осуществить себя, достигнув «подлинного существования».

Я не могу проследить здесь, как с ходом столетий поколебалась эта вера в божественный порядок и в безопасность человека. Ступенями этого процесса, в котором ценность традиции была уничтожена, а входящий в нее божественный авторитет сделался сомнительным, были и Ренессанс, и Реформация, и Просвещение, и Французская революция.

Изменилась сама идея свободы. Ее перестали понимать как свободу осуществления своего истинного бытия, «подлинного существования», пусть и в под-

чиненности вечному порядку (ибо подчинение ему поднимает над потоком преходящих земных событий). Свободу стали понимать в исключительно формальном смысле как *свободу от...* а именно, от традиции и ее авторитета. Современное стремление к свободе начиналось как стремление к освобождению от авторитета Церкви. Это еще не означало свободу от авторитета как такового. Ни в *Просвещении*, ни в немецком *идеализме* не отрицались вечные законы, в подчинении которым человек действительно свободен, – законы истины, добра, красоты. Существенной особенностью Просвещения было именно то, что добродетель мыслилась как подчинение этим законам. Концепция автономии в идеализме также не понималась как произвол индивидуальной воли, избирающей себе те действия и те законы, какие она сама пожелает. Автономия означала то, что свободный человек не может подчиняться закону, предписанному только традицией, которому он вынужден повиноваться слепо, без участия его собственной способности суждения. Последнее было бы гетерономией. Свободный человек может подчиняться закону, в котором он видит закон собственного бытия и который поэтому он свободно признает.

Решающие изменения в понятии свободы произошли под влиянием естествознания и романтизма. Современное естествознание, выросшее из учений Бэкона, Гоббса, Локка и Юма, развивавшееся на протяжении XIX столетия, признает реальным лишь то, что может быть подтверждено чувственным опытом,

что происходит по физическим законам и может быть выражено языком математики. Сам человек сделался объектом естественных наук, вследствие чего был отброшен вопрос о действительном Я, отличном от мира чувственного опыта, а вместе с ним исчез и вопрос о вечных духовных законах, в соответствии с которыми должен жить человек. Безусловно, человеческая жизнь детерминирована законами, но это законы природы. Следовательно, человек понимается как природное существо, антропология становится биологией. Человеческая жизнь детерминирована климатом и географией, экономическими условиями.

В результате изменилось и понятие Блага. Благом оказывается только то, что полезно, что способствует естественной жизни как индивида, так и сообщества (если предположить, что полезное для сообщества равным образом полезно и для индивида). Соответственно уже Монтескьё (1689–1755) понимает историю как естественную историю. Огюст Конт (1798–1857) был убежден в том, что история может достичь уровня науки, преобразившись в социологию. Карл Маркс («Капитал», т. 1. – 1867 г.) изобрел «диалектический материализм» и превратил гегелевскую идею разворачивающегося в истории объективного духа (Geist) в экономическую историю. Согласно этой теории духовные образования представляют собой иллюзорную «идеологию», порожденную экономическими условиями.

Следствием этого было размывание понятия истины. Бэкон и Локк уже сделали вывод из положения о том, что все знание зависит от опыта. Если опыт

меняется со временем, то истина есть дочь времени. Это означает, что познание истины имеет исторический характер, оно зависит от ситуации во времени.

Исторический релятивизм был прежде всего порождением романтизма. *Романтизм* отрицает существование универсального человеческого разума, который может постигать истины, обладающие абсолютной вневременной значимостью. Каждая истина может притязать лишь на относительную ценность. Поэтому стремление к истине делается бессмысленным, исчезает вера в разум как силу, действующую в истории, и основание мысли и познания. Судьба самого разума определяется историей. Ниже мы увидим, как гегелевская философия пытается сочетать два этих аспекта: учение о духе, который определяет историю, будучи ее субъектом. Однако порожденная романтизмом «историческая школа» не приняла эту философию.

В век Просвещения еще держались давних представлений о постоянстве человеческой природы. «Человеческая природа понималась субстанциально как нечто статическое и постоянное, как неизменный субстрат, лежащий в основе всего хода исторических изменений и человеческой деятельности. История никогда не повторялась, но человеческая природа оставалась вечной и неизменной»<sup>1</sup>. В действительности уже Юм разрушил такое понимание человеческой природы, заменив понятие духовной (*mental*) суб-

---

<sup>1</sup> Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 80.

станции на понятие ментального процесса. Но Юм еще не видел последствий такой замены для истории<sup>1</sup>. С понятием единства человеческой природы порвал Гердер. Он различал типы человечности, отличающиеся друг от друга не только физическими, но и ментальными характеристиками. Правда, индивидуальные типы у него были постоянными, заданными природой – они суть произведения природы. Из этого следует, что человеческая история должна пониматься как естественная история. Далее мы поговорим о Гердере подробнее. Пока же достаточно сказать, что идеи Гердера разрабатывались в романтизме таким образом, что индивидуальность как индивидов, так и народов или наций понималась по аналогии с растениями – исторический процесс виделся как процесс природной эволюции.

Каков результат всего этого движения? Кажется, таковым является последовательный *релятивизм*. Вера в вечный порядок, направляющий человеческую жизнь, исчезла, а вместе с ней исчезли идеи абсолютного блага и абсолютной истины. Все это было передано историческому процессу, который, в свою очередь, стал пониматься как природный процесс, управляемый законами не духа, а экономики. История стала превращаться в социологию, а человека перестали понимать как автономное существо, ибо он находится во власти исторических условий. Его историчность заключается не в том, что он

---

<sup>1</sup> Там же. С. 81.

пребывает в истории, испытывает ее и встречается с нею. Нет, человек есть не что иное, как история, ибо он является не активным деятелем, но тем, с кем, так сказать, случаются истории. Человек есть процесс без «подлинного существования». Концом такого движения, вероятно, является *нигилизм*.

Можно ли найти спасение от нигилизма? Как найти смысл истории, а тем самым и смысл историчного человеческого существования? Сегодня мы часто слышим возгласы: «Назад к традиции!» Но можно ли обновить традицию за счет одной лишь решимости? Да и какую традицию избрать? Античности или идеализма, христианскую традицию? Можем ли мы закрывать глаза на то, что каждая такая традиция является продуктом истории, а потому обладает лишь относительной ценностью? Как игнорировать историчность человека? Или же нам следует сказать, что историчность человека еще не вполне понята, что ее нужно додумать до конца, дабы избежать нигилистических выводов?

Такого рода вопросы получают ответ лишь в том случае, если мы в точности определим сущность истории, ее идею. Мне кажется, что сама эта проблема затуманена односторонним вопрошанием о смысле истории.

## II

# Понимание истории в дохристианскую эпоху<sup>1</sup>

*Начало историографии.*

*Историография в греко-римской античности.*

*Историография в Ветхом Завете.*

Древнейшие сказания народов – это еще не история, а *мифы*. Тематами их являются не деяния и опыт людей, но теогонии и космогонии, а это означает, что в действительности они говорят о природе, явлениях и силах, персонифицируемых как боги. Хорошо из-

---

<sup>1</sup> При работе над этой главой я опирался прежде всего на следующие труды: *Howald E. Vom Geist antiker Geschichtsschreibung. Berlin, 1944; Collingwood R.G. The Idea of History. Oxford, 1949. Part I; Hölscher G. Geschichtsschreibung in Israel. Lund, 1952. См. также: Snell B. Die Entdeckung des Geistes. Hamburg, 1955. S. 203–217 (здесь дан обширный список литературы по этой теме).*

нестным примером является вавилонская «Поэма о Творении»<sup>1</sup>. Подобные мифы часто входили составной частью в ритуалы и богослужения, учреждение которых мотивировалось мифическими повествованиями. *Мифология* возникла в доисторические времена, она доныне жива среди первобытных племен, не знающих настоящей истории. Воображение у них по-прежнему занято исключительно наблюдением природы, ее порядка и регулярности происходящего, будь оно удивительным или пугающим.

Только там, где племя становится нацией, появляется историография – вместе с историческим опытом растет историческое сознание<sup>2</sup>. Конечно, форма этой историографии поначалу примитивна – отчасти это поэзия, отчасти проза. Память о важных событиях, о великих людях и их деяниях запечатлевается в поэмах (сагах), вроде «Илиады» Гомера или «Песни о Нибелунгах» в Германии, а также в сказаниях о памятных событиях, которые выступают как переходная ступень к собственно историческим повествованиям. Еще Геродот использовал такие сказания как материал для своей истории<sup>3</sup>. В поэтических сказаниях по-прежнему играют свою роль боги, как и во

---

<sup>1</sup> На нее ссылается Коллингвуд: цит. соч. С. 14.

<sup>2</sup> См. *Schumann Fr.R. Gestalt und Geschichte*. Halle, 1941. S. 32, Anm. 3.

<sup>3</sup> См. *Reinhardt K. Herodot's Persergeschichten // Vom Werken und Formen*. Godesberg, 1948.

многих *хрониках*, где о деяниях правителей сообщается в форме, напоминающей о деяниях богов. Такие исторические записи, или анналы, хранились при дворах царей, в крупных храмах, в городских архивах. В них перечислялись деяния правителей, постройка зданий, такие важные события, как войны, землетрясения и прочие катастрофы. Примером из более поздних времен может служить «*Res gestae Divi Augusti*», но мы находим сходные записи в Египте, Вавилоне и других государствах Востока.

В качестве примера приведу запись царя Ассирии Тиглатпалассара I (примерно 1100 г. до н.э.): «Затем я отправился в Ливан, я нарубил кедровых деревьев для храма Ану и Адад, великих богов, моих покровителей, и вывез их. Я пошел на страну Амурру. Я завоевал всю страну Амурру. Я получил дань от Библоса, Сидона и Арвада... Посреди моря я убил морского коня (дельфина)»<sup>1</sup>.

Другим примером может служить запись ассирийского царя Синахериба, сообщающая о его походе на Иерусалим: «Езекию, иудея, который не склонился под мое иго, я окружил и завоевал – приступом больших боевых машин и натиском таранов, боем пехоты... 46 городов его могучих, крепостей и мелкие селения, что в их окрестностях, которым нет числа. 200150 человек малых и больших, муж-

---

<sup>1</sup> *Gressmann H. Altorientalische Texte zum Alten Testament. Berlin, 1926. S. 339.*

чин и женщин, лошадей, мулов, ослов, верблюдов, крупный и мелкий скот без числа я вывел и счел добычей. Его самого, подобно птице в клетке, я запер внутри Иерусалима»<sup>1</sup>.

*Историческое повествование* появляется, когда народ имеет опыт исторического процесса, формирующего из него нацию или государство<sup>2</sup>. Например, это произошло в Израиле в результате побед над филистимлянами или в Греции в итоге сражений за свободу от персов. Тогда ступень хроники или сказаний остается позади, ход истории начинает представлять как единое целое, а историк спрашивает о причинах и о связи событий, размышляет о силах, которые движут этими событиями.

В Греции *историография* сделалась ответвлением знания, направляемого принципами, которые происходили из типично греческого стремления отождествлять историю с природой. Характерно изначальное для греческой историографии (для так называемых *Logographoi*) сочетание исторического и географического интересов. Это проявляется еще у Геродота. Однако же характерны и причины того, что он предпринял написание истории известного ему мира. Он

---

<sup>1</sup> Ibid. S. 353.

<sup>2</sup> См. *Hoelscher G. Die Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung // Sitzungsber. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-Histor. Klasse 1941, 42, 3 Abh. 1942. S. 101.*

говорит, что «собрал и записал эти сведения, чтобы прошедшие события с течением времени не пришли в забвение и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в неизвестности, в особенности же то, почему они вели войны друг с другом». Правда, причины событий Геродот находит в решениях богов, наказывающих за злодеяния, умеряющих человеческую гордыню и уменьшающих избыточное благосостояние. Впрочем, он рассматривает также мотивы действий людей и народов.

Фукидид не привлекает божественное влияние при рассмотрении хода истории, он не применяет моральные стандарты к действиям и событиям, не считает, что истории присущ некий закон, в согласии с которым за злодейством неизбежно следует наказание. Под влиянием софистов он стал смотреть на человеческие дела как естественные события; он является, так сказать, историком-ученым. Фукидид пытается найти действительные силы, которые направляют как индивидов, так и массы, приводя в движение исторический процесс. Первичной исторической силой для него выступает стремление к власти. Если для Геродота существует смысл истории (за преступлением следует наказание), то для Фукидида такой смысл отсутствует. Изучение истории осмысленно, поскольку история дает полезные наставления на будущее, показывая, как происходят события в человеческой жизни. Ведь будущее не отличается от настоящего.

Видение истории Фукидидом типично для греческого понимания истории вообще. Движение истории понимается так же, как и движение космоса, – изменения просто ведут к новым сочетаниям. Поэтому история не рассматривалась как особая сфера жизни, отличная от природы. Конечно, греческий историк мог давать советы на будущее, так как выводил из наблюдения истории некоторые правила. Однако его настоящий интерес был связан с познанием прошлого. Историк не размышлял о возможных будущих событиях, не считал настоящий момент временем решений, в которое человек берет на себя ответственность за будущее. Греческий историк не ставил вопроса о смысле истории, а потому в Греции и не возникла философия истории<sup>1</sup>.

Историография Полибия схожа с историографией Фукидида в том смысле, что он также понимает историю по аналогии с природой. Он ставит вопрос о причинах исторического процесса, но не вопрошает о его смысле. Вероятно, мы можем сказать, что он понимает исторический процесс глубже всех предшественников, поскольку история видится им как целостный организм, а потому он и стремится писать целостную историю мира. В каком-то смысле он подготавливает путь к позднейшей христианской всемирной историографии. Объединяющей все про-

---

<sup>1</sup> См. *Loewith K. Meaning in History*. Chicago, 1949. P. 4–9.

шлое временной точкой является Римская империя. Полибий называет свою историографию прагматической, так как история для него, по существу, сводится к политической истории. Он доказывает полезность истории (а тем самым и необходимость историографии) утверждением того, что история является учителем политика, что опыт такой прагматической истории можно расценивать как наилучшее средство обучения для действительной жизни (I, 35, 9).

Для Тита Ливия историография также имеет своей целью воспитание, равно как и сохранение благородных деяний в памяти грядущих поколений. В предисловии он пишет: «В том и состоит главная польза и лучший плод знакомства с событиями минувшего, что видишь всякого рода поучительные примеры в обрамлень величественного целого; здесь и для себя и для государства ты найдешь, чему подражать, здесь же – чего избегать: бесславные начала, бесславные концы»<sup>1</sup>. Видя моральное разложение, характерное для его времени, Ливий пишет критически, дабы показать, как помочь исцелению. Поэтому он стремится доказать, что в истории действует моральный закон, и, представляя характеры великих римлян в качестве образцов, повествует о событиях в согласии с моральным стандартом.

---

<sup>1</sup> *Тит Ливий*. История Рима от основания города. Т. I. М., 1989. С. 10. Перевод В.М. Смирин.

Тацит также подчеркивает нравственное значение историографии. Для него *praecipuum munus*<sup>1</sup> его повествования заключается в том, что заслуги не будут замалчиваться, а злым словам и делам угрожает бесчестье в будущем (Анналы, III, 65). Отсюда его интерес к психологии описываемых им лиц. Рисуемая им картина определяется симпатией и антипатией, причем чаще он обращается к их порокам. Главным пороком, отравляющим государственные дела, он считает властолюбие, выражающееся в тщеславии, ревности, зависти и склонности к иллюзиям.

В данном контексте нам нет нужды углубляться в метод греко-римской историографии. Мы хотели показать лишь общие черты в повествовании историков. Можно сказать, что задача историографии понималась по аналогии с задачами естествознания. С этим было связано и то, что история не виделась как сфера человеческой ответственности за будущее. Я должен добавить, что исторический процесс не рассматривался как процесс, в котором индивиды, равно как народы или нации, своими действиями и опытом обретают свою идентичность. Идея эволюции в любой форме далека от мысли этих историков. Коллингвуд именует это субстанциализмом греко-римской историографии. Это означает, что исторический деятель рассматривается как неизменная суб-

---

<sup>1</sup> Главная цель (лат.).

станция по отношению к его деяниям-акциденциям. Будучи субстанцией, деятель, от которого исходят действия, вечен и неизменен, а потому он пребывает за пределами истории<sup>1</sup>. Это указывает на то, что человек понимается вне его историчности. Но к этому вопросу мы обратимся в седьмой лекции.

Концепция истории, а тем самым и характер историографии являются совершенно иными в *древнем Израиле*. Прежде всего, здесь мы не находим ярких описаний стран и народов, которые так любили греки, народ мореплавателей и торговцев. Кроме того, центр истории видится не в политике, а в реальных испытаниях и деяниях народа Израиля, народа, который мыслился не как государство в греческом смысле, но как община людей, являющихся соседями друг другу. Однако самое главное заключается в том, что опыт этих людей понимался как опыт божественных предписаний, благословений или наказаний, а деяния людей осмысливались как подчинение или неподчинение заповедям Господа. Историография Израиля поэтому никак не является наукой в греческом смысле. Ее интересует не познание имманентных сил, действующих в истории, а намерение и план Бога – творца и правителя истории, ведущего ее к цели. В результате возникает идея организации истории. История в целом понимается как разделенная на пе-

---

<sup>1</sup> См. Коллингвуд Р.Дж. Цит. соч. С. 43.

риоды или эпохи, каждая из которых обладает собственной значимостью для структуры в целом. Смысл истории лежит в божественном воспитании или в направленности к цели. Если интерес к познанию все же присутствует, то это самопознание – историк призывает свой народ к самопознанию, напоминая ему о деяниях Господа в прошлом и о поведении самого народа. Этот призыв одновременно является призывом к ответственности перед лицом будущего, приносящего благоденствие или разруху, благословение или наказание. Поэтому историография не есть средство воспитания политиков, но проповедь, обращенная к народу. Взгляд в прошлое означает критическое его изучение с целью предостеречь от бедствий в настоящем<sup>1</sup>.

Такое понимание истории развивается в ходе собственной истории Израиля. Самые ранние документы, так называемые Ягвист и Элогист, по способу передачи событий имеют сходство с Геродотом – они еще представляют собой серии сказаний. Однако уже в них видно стремление постичь историю как целое, а ход событий рассматривается как путь к цели. Ведущей мыслью Ягвиста является национальное единство народа под руководством Иудеи. Это единство выражается в том, что начало и конец соединены божественным благословением. Хотя Ягвист завершается повествованием о падении дома Давида и упадке единства двенадцати ко-

---

<sup>1</sup> См. мою статью: *History and Eschatology in the New Testament // New Testament Studies. Vol. 1. 1954. P. 5f.*

лен, все же на будущее сохраняется идеал восстановления единства под верховенством Иудеи и ее царей.

В Элогисте история Израиля также понимается как осмысленное единство. Ход истории находится под божественным промыслом, целью его является правление Давида над Израилем. Рассказ Элогиста заимствует принципы у великих пророков восьмого и седьмого веков. История показывает божественную милость и прегрешения народа, божий суд, покаяние людей и прощение их Богом. Рассказ в известной степени схож с геродотовским, поскольку за человеческими злодеяниями следует божественное наказание – таков закон, управляющий ходом событий. Однако ясны и отличия. Во-первых, злодеяние в Элогисте заключается не только в моральных преступлениях, но прежде всего в прегрешениях перед Богом, в отступничестве от заповеданного им богослужения. Во-вторых, у Геродота закон воздаяния действует в неизменной, по сути дела, истории, тогда как в Элогисте ход истории целенаправлен, а потому смысл божественного наказания заключается в приближении народа к этой цели. Элогист завершается рассказом о катастрофе, разрушении Иерусалима, падении Иудеи. Эта катастрофа понимается как божественное наказание, но в то же самое время открывает и надежду на будущее – ведь династия Давида не была уничтожена.

Пророки оказали влияние и на ту редакцию истории Израиля, которую мы обнаруживаем во Второза-

конии. Вся история в целом показывает волю Бога, избравшего Израиль своим народом. Размышление о прошлом высвечивает повторяющийся цикл отступничества к идолопоклонству, божественной кары (поражения, подчинения внешним завоевателям), обращения к Богу и освобождения. Таким образом, повествование есть критический рассказ о прошлом и увещание в настоящем. К увещанию прибавляется обещание будущего спасения для раскаявшегося народа, если таковой желает исполнять волю Божию.

Сходным образом и в книге Левит провозглашается царство Божие в прошедшей истории и указывается на обетованное будущее. Правда, задача здесь видится не столько в критике прошлого, сколько в выявлении в прошлом божественного откровения. Прошлое подразделяется в согласии со стадиями постепенно раскрывающегося откровения. За первыми тремя периодами – Адама, Ноя, Авраама – следует откровение Моисею. Церковное законодательство восходит к временам Моисея. Цель этой истории заключается в возвращении народа из изгнания, в восстановлении общины верующих, живущей в соответствии с законом.

Во всех этих книгах история воспринимается как полное смысла единство. Она протекает в согласии с божественным промыслом. Бог поведет народ свой к благополучному будущему даже вопреки упрямству этого народа. Даже после национальной катастрофы его обетование остается неизменным. Размышление о прошлом подтверждает божественное обетование, показы-

вая, что обетование не было исполнено из-за грехов народа. Так что обетование всегда сопровождается предупреждением, призывом к тому, чтобы в настоящем на себя принимали ответственность за будущее. Обетование Божие исполнится лишь для покорного ему народа.

Подведем итог. В Ветхом Завете история мыслится как единство, но уже не по аналогии с природой. Поэтому историей не управляют имманентные ей законы, которые можно обнаружить путем психологического исследования. Ее единство создается ее смыслом, назиданием или воспитанием народа Богом. Его промысел направляет ход истории в непрестанном конфликте с людьми. Факт этого конфликта ставит проблему. Если достижение цели истории зависит от покорности людей, то обеспечено ли божественное обетование? На этот вопрос пока нет ответа, поскольку будущее состояние мыслится в Ветхом Завете как мирское благосостояние. Лишь в поздней эсхатологии еврейской апокалиптики обнаруживается ответ, но в Ветхом Завете он указан лишь в нескольких местах (Исайя, XXIV–XXVII, Даниил). С этим связано и то, что субъектом истории является народ, нация. Индивиды рассматриваются лишь в той мере, в какой они являются членами народа. Если обетование исполнится, то будущее благосостояние будет благосостоянием народа, а тем самым и индивидов как членов этого народа – но лишь тех, кто будет жить в то время. Что будет с уже умершими? На этот вопрос ответит апокалиптическая эсхатология.

### III

## Понимание истории с точки зрения эсхатологии

*Космическая и историческая эсхатология.  
История и эсхатология в иудаизме.  
История и эсхатология  
в первоначальном христианстве.*

Эсхатология есть учение о «последних вещах», точнее, о том, как известный нам мир придет к своему концу. Это – учение о конце мира, о его исчезновении.

Мифы о конце мира обнаруживаются у многих народов: о разрушении мира водой, огнем или какой-нибудь иной катастрофой. Трудно сказать, все ли эти мифы порождены одним и тем же способом мышления, являются ли природные катастрофы причиной того, что у первобытных людей возникло представление о конце мира. Эсхатология, имеющая огром-

ную важность для истории Запада, развилась из представления о *периодичности хода мировых событий*. Несомненно, эта идея возникла по аналогии с ежегодными периодами в природе: периоды так называемого мирового года следуют друг за другом, подобно временам года. Вероятно, такой перенос по аналогии был связан с астрономическим открытием того, что место восхода Солнца меняется от года к году, пока, пройдя по эклиптике, оно не возвращается на прежнее место. Когда завершается этот круг, тогда и достигается конец великого мирового года. Подобно тому как старый год сменяется новым вместе с круговоротом времен года, так в новом мировом году будут повторяться все события старого мирового года. Время не есть постоянная прогрессия, оно циклично<sup>1</sup>.

Выросшая из восточной астрономии идея о возвращении всего сущего была развита греческой философией, в первую очередь стоиками. Они разработали учение о всеобщем воспламенении (*ἐκπύρωσις*), возвращающем мир обратно к Зевсу, от которого этот огонь переходит на новый мир. Хрисипп пишет: «Снова будут Сократ, Платон и каждый из людей с теми же самыми друзьями и согражданами... и это

---

<sup>1</sup> *Bousset A.W., Gressmann H.* Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. Tübingen, 1926, S. 502 f.; *Staerk W.* Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen. Stuttgart, 1938. S. 158–180.

возвращение всего в прошлое состояние происходит не один раз, а многократно или, вернее, бесконечно и неумолимо»<sup>1</sup>.

Для этих философов, по словам Августина, происходят «кругообращения, которые, по их мнению, повторяют те же самые времена и те же самые временные вещи так, что, например, как в известный век философ Платон учил учеников в городе Афины в школе, называвшейся Академией, так и несметное число веков прежде через весьма обширные, но определенные периоды, повторялись тот же Платон, тот же город, та же школа и те же ученики и впоследствии, по прошествии бесчисленных веков, снова должны повториться» (О Граде Божьем. Кн. XII, 13).

Эта космическая мифология была *рационализована* греческой наукой. Стоическое учение о всеобщем воспламенении опиралось на теорию взаимодействия стихий, из которых состоит мир. Стоики сохранили и традиционный взгляд на мировые периоды; кажется, Гераклит рационализировал его более радикальным образом. Вместо того чтобы подразделять поток мировых явлений на следующие друг за другом периоды, он рассматривал мировой процесс как единый ритм возникновения и прехож-

---

<sup>1</sup> Stoicorum veterum fragmenta / Ed. H.v. Arnim, II, 190, 16 ss. См. Frank E. Philos. Understanding and Religious Truth. P. 67 s. and 82 s.; Loewith K. Meaning in History. P. 248, n. 15.

дения по постоянным законам, т.е. как непрерывный поток, пронизывающий все время<sup>1</sup>.

Тем самым космическая мифология была *историзована*. Мировой год первоначально рассматривался как чисто природный процесс – периоды следуют друг за другом, как времена года. Позже эти периоды различались по характеру их населяющих людских поколений. Идея о том, что за всяким естественным ростом идет увядание и исчезновение, превратилась в идею вырождения, непрерывного ухудшения человечества, что отображалось хорошо известной последовательностью веков – золотого, серебряного, бронзового и железного<sup>2</sup>. Это сравнение с металлами берет начало в вавилонской традиции, в которой каждый век управляется астральным божеством, соотносимым с определенным металлом. С таким изображением связана аллегорическая картина царств, представленная во сне Навуходоносора как истукан, у которого «голова была из чистого золота, грудь его и руки его – из серебра, чрево и бедра его медные, голени его железные, ноги его частью железные, частью глиняные» (Дан II, 32–33). Здесь историзация процесса проводится куда более радикально, поскольку века теперь являются не периодами мифического прошлого, но царствами в истории: вавилонян,

---

<sup>1</sup> См. *Reinhardt K. Heraklits Lehre vom Feuer // Hermes. Vol. 77. 1942. S. 1–27.*

<sup>2</sup> *Гесиод. Труды и дни* (он упоминает еще и век героев).

мидийцев, персов, эллинов (царства диадохов). Историзация идет еще дальше (Дан VII), поскольку помимо изображения четырех царств в виде четырех зверей мы находим рассказ о последнем из царств, царстве Селевкидов с его царями от Александра до Селевка IV или Антиоха. В *иранской мифологии* историзация остается на том же уровне, что у Гесиода. Ахурамазда показывает Заратустре корни дерева с четырьмя ветвями – золотой, серебряной, стальной и смешанной из железа и стали; они объясняются как четыре периода ухудшения в следующем тысячелетии.

Большим значением обладает еще одна модификация мифа, которая также является его историзацией. В этом варианте отброшена идея вечного цикла мировых годов, но сохранена идея периодичности времен. Вслед за завершением старого мирового года начинается новый, понимаемый как начало времени нескончаемого благоденствия. Космический мировой год сводится здесь к истории нашего мира.

На это указывает использование греческого слова ἀποκατάστασις (восстановление). В астрологической литературе оно означает периодические возвращения звезды к исходной точке; в дальнейшем философы-стоики пользовались им для обозначения возврата Космоса в конце мировой эры к началу, из которого рождается новая мировая эра. Однако в Деяниях Апостолов (III, 21) и в позднейшей христианской

литературе (вслед за Оригеном) ἀποκατάστασις становится специальным термином эсхатологии<sup>1</sup>.

Эта историзация началась уже в Иране. Здесь заимствовали у вавилонян учение о периодах, но была оставлена идея временного цикла. В конце, вслед за этими эрами, наступает время бесконечного благоденствия. Тут мы уже можем говорить об эсхатологии в собственном смысле слова, поскольку вместе с концом нынешнего мира приходят «последние времена», начинается новый и бесконечный мир.

У Гесиода еще нет ожидания «последних времен», у Вергилия они составляют содержание предсказания в знаменитой четвертой Эклоге. Наступил последний период старого мира, находящийся под управлением Аполлона. Приходит смена веков. Возвращается золотой век, он несет мир и благоденствие, рождается дитя, которое даст начало новому человечеству.

Нечто сходное мы обнаруживаем и у Даниила. И камень, который разрушит истукана (Дан II), и «Человек», чье царство придет на место царств четырех зверей (Дан VII), принадлежат «царству святых» народа Израиля в наступающее время спасения. Чрезвычайно важно то, что перед лицом этого времени спасения вся прежняя история мира видится как единая. Не-

---

<sup>1</sup> *Hermès Trismégiste* / Ed. A.D. Nock and A.-J. Festugière. VIII, 4; XI, 2. См. прим. 17 (p. 90) и 6 (p. 155–157).

смотря на то что разграничиваются периоды, она видится как нераздельное время зла. Таким образом, друг другу противопоставляются два времени или две эпохи – два Эона, нынешний и приходящий. Этот дуализм получил развитие в еврейской апокалиптике.

Следует напомнить, что помимо книги Даниила пророчества Ветхого Завета еще не знают этой идеи. Конечно, иные ученые говорят о ветхозаветной эсхатологии. Но в Ветхом Завете еще нет эсхатологии в собственном смысле слова как учения о конце света, за которым следует время спасения. Более того, такая дуалистическая концепция противоречит ветхозаветному представлению о Боге как творце. Верно то, что пророчества Ветхого Завета содержат предсказания спасения и Страшного суда, но относятся они к Израилю или к его врагам. Верно и то, что в пророчествах предсказывается суд Божий, но судит Он не мир в целом. Это суд в пределах истории. Нередко он изображается посредством мифологических образов, вроде космических катастроф, землетрясений, пожаров и т.п. Но эти образы представляют собой лишь украшения, свидетельствуя об историзации космологии. Концепция Бога как творца препятствовала принятию Израилем циклической картины движения мировых эпох, но до известной степени перенималась образность этой мифологии.

Эта образность заявляет о себе в пророческих видениях горестей, предшествующих перемене судеб

Израиля, – мучений, которые в позднейшей апокалиптике выступают как знамения конца, «мук рождения» Мессии. Возможно, данные образы унаследованы от образов последнего периода мирового года. Но эта мысль историзируется: время мучений есть время войн, которые должен перенести Израиль, равно как и время наказания грешного народа. Картины времени спасения также могли находиться под влиянием мифологической идеи возвращающегося золотого века: изображение мира между людьми и зверьми в (Ис XI, 6), превращение пустыни в рай, новое небо и новая земля. Однако эти картины также историзированы, они описывают благоденствие народа Израиля. Мессианская надежда может проистекать из космической мифологии, в которой каждый мировой период управляется своим властелином, т.е. новой звездой. Только надежда эта историзирована – ожидаемый во время спасения правитель должен быть царем из дома Давидова.

Поэзия псалмов также заимствует некоторые темы этой космологии. Новый год празднуется как праздник восшествия Бога на свой трон. Но этот изначально космологический праздник был историзирован уже в Вавилоне: обновление мира и начало мира праздновались как восшествие царя на трон.

В *позднем иудаизме* космология историзировалась посредством замены судеб мира на удел человечества. Конец старого мира приходил вместе с божественным судом. Идея двух Эонов сменила концеп-

цию циклов, а тем самым утвердилась и настоящая эсхатология. И наоборот, история была понята с точки зрения эсхатологии, что явным образом отличается от концепции Ветхого Завета.

Суд Божий, завершающий старый Эон, понимается уже не как исторический кризис, но как сверхъестественное событие, выражающееся в космической катастрофе. Космические предметы, выступавшие лишь как своего рода орнамент в ветхозаветных пророчествах, теперь становятся значимыми сами по себе. Все признаки упадка, ранее характеризовавшие последний мировой период, теперь делаются знаменами конца света. Апокалиптическая литература полна ожидания таких знамений, в ней истолковываются устрашающие природные события, а также войны, голод, эпидемии – все это знамения конца. Происходит возврат к трактовке конца света как природных явлений – к картине природного нарушения порядка добавляется картина морального упадка человека<sup>1</sup>. Этот конец есть время «мук рождения Мессии», кульминацией их является приход *Антихриста*, поначалу представлявшего собой мифологическую фигуру – дракона, олицетворяющего хаос; теперь он истолковывается как псевдо-пророк, псевдо-Мессия, как царь, наподобие Антиоха IV (а христианами впоследствии – как римский император).

---

<sup>1</sup> См., например, такого рода изображения в 4 Ездры V, 4–12; VI, 20–24.

Перемена приходит, когда является Бог или его посланник – Мессия или «Человек» («Сын Человеческий»); теперь мифологизируется и фигура Спасителя. Царь дома Давидова заменяется на мифологическую фигуру «Человека», который спускается с небес. Тогда происходит воскресение мертвых и свершается Страшный суд. Это – судебное действие, суд над всем миром, перед лицом коего всякий должен отчитаться за свои деяния<sup>1</sup>.

В еврейской эсхатологии сходятся космологическая и историческая точки зрения. Преобладание космологической перспективы демонстрируется тем, что конец мыслится как действительный конец мира и его истории. Конец истории уже не принадлежит истории как таковой. Поэтому он не может быть назван целью истории, к которой шаг за шагом движется история. Конец не есть завершение истории, но разрыв с нею, так сказать, смерть мира, достигшего возраста смерти<sup>2</sup>. Старый мир сменится на новое творение, между двумя Эонами нет непрерывности. Исчезнет сама память о прошлом, а вместе с ней и история. В новом Эоне эта тщеславная суэта растворится, времена и годы уничтожатся, не будет более ни месяцев, ни дней, ни часов<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См. 4 Ездры, VII, 32–38.

<sup>2</sup> См. 4 Ездры V, 55; Сирийский Варух, Ixxxv., 10; 4 Ездры IV, 48–50.

<sup>3</sup> См. 4 Ездры, VII, 31; Славянский Енох, Ixv., 7 s.

В концепции истории Израиля цель истории обетована, но осуществление этого обетования зависит от послушания народа. Эта идея сохраняется в раввинической литературе: Бог осуществит обетованное спасение, если народ будет строго чтить субботу. Однако для апокалиптического взгляда конец придет по необходимости и во время, определенное Богом.

В соответствии с надеждой Ветхого Завета спасение касается благоденствия народа. Поэтому ответственность индивида совпадает с ответственностью всего народа. Для апокалиптики индивид отвечает только за себя самого, ибо конец принесет благоденствие и спасение в одно и то же время, тогда как индивидуальное будущее определится в зависимости от деяний этого индивида. Этот суд является судом над всем миром. Разумеется, грядущее благоденствие является и благоденствием общины, но эта община есть община избранных, община святых – речь идет уже не о народе или нации, а об общине, состоящей из индивидов. Эта идея не всегда четко и последовательно выражена. Иногда мы сталкиваемся со смешением старой надежды с новой (например, в так называемых Псалмах Соломона).

В *Новом Завете* сохранены как ветхозаветное видение истории, так и видение апокалиптики, но таким образом, что преобладает второе.

Сегодня повсеместно признано, что провозвещенное Иисусом царство Божие есть эсхатологическое

царство. Обсуждается лишь один вопрос: считал ли Иисус, что царство Божие близится, или он думал, что оно уже настало в его лице (сегодня это называют «осуществленной эсхатологией»). С этим связан вопрос о том, что он думал о себе самом. Не подлежит обсуждению то, что Иисус понимал свое время как время решения, когда отношение к нему и к его вести имеет для людей решающее значение. Пришло время, когда исполнятся древние обетования и надежды: «Блаженны очи, видящие то, что вы видите! Ибо сказываю вам, что многие пророки и цари желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышали, и не слышали» (Лк X, 23). Это не время печали и поста, но время радости и «чертога брачного» (Мк II, 18), время падения Сатаны (Лк X, 18) и т.п.

Иисус говорит о «Человеке» («Сыне Человеческом»), т.е. судить будет не исторический, а небесный Спаситель. Он не обращается к истории народа как той сфере, в которой божественная справедливость проявляется как награда или наказание. Воздаяние для него целиком сосредоточено в Страшном суде, на котором каждый ответит за свои дела. Конечно, его проповедь обращена к народу, но следовать за собой он призывает индивидов. Нынешний народ в целом характеризуется как род прелюбодейный и грешный (Мк VIII, 38; ср. VIII, 12; Мф XII, 45). Он не рисует особого будущего для народа, не дает

обещаний, наподобие Исайи или Второисайи, относительно грядущего блеска Израиля и восстановления дома Давида.

Проповедь Иисуса отличается от апокалиптики тем, что он вообще не дает картины будущего благоденствия; он ограничивается словами «войти в жизнь» (Мк IX, 43, 45), говорит о воскресении из мертвых для сей жизни (Мк XII, 18–27). Символически спасение может быть описано и как пир (Мф VIII, 11). Только сама эта жизнь уже не будет земной, но станет напоминать жизнь ангелов небесных (Мк XII, 25).

*Ранняя христианская община* обогатила проповедь Иисуса некоторыми темами еврейской апокалиптики. Например, небольшой апокалиптический трактат (или памфлет), вероятно, был включен в Евангелие от Марка (XIII), но с переработкой с христианской точки зрения. Под конец в нем говорится: «Но в те дни, после скорби той, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются. Тогда увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках с силою многою и славою. И тогда Он пошлет Ангелов Своих от четырех ветров, от края земли до края неба». Тогда пробудятся мертвые, настанет время суда. Праведные войдут в вечную жизнь, неправедные будут обречены на вечные муки.

Таково и учение Павла: «...потому что Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе

Божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облака в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем» (1 Фес IV, 16–17); «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменится вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными и мы изменимся» (1 Кор XV, 51–52); «ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить *соответственно тому*, что он делал, живя в теле, доброе или худое» (2 Кор V, 10).

Автор Деяний Апостолов вкладывает в уста Павлу схожее по смыслу слова в заключительной части его речи на Ареопаге: «Итак, оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться, ибо Он назначил день, в который будет праведно судить вселенную, посредством предопределенного Им Мужа, подав удостоверение всем, воскресив его из мертвых» (Дн XVII, 30–31).

Эта весть о грядущем конце мира сего проходит через весь Новый Завет; какое-то время вера в близкий конец превозмогала все сомнения. Павел писал: «Ночь прошла, а день приблизился» (Рим XIII, 12). Автор 1 Писания Петра замечает: «Впрочем близок всему конец» (IV, 7). То же говорит и автор Откровения: «...ибо время близко» (I, 3: XXII, 10 ср. Евр X, 25; Иак V, 8).

Таким образом ветхозаветные воззрения на историю сочетаются здесь с апокалиптической эсхатоло-

гией. Христианская община приняла Ветхий Завет от иудеев и саму себя понимала как «Израиль Божий» (Гал VI, 16), как «род избранный» и «народ Божий» (1 Пт II, 9–10), как «двенадцать колен, находящихся в рассеянии» (Иак I, 1). Авраам рассматривается как глава верующих (Рим IV, 1–12; Иак II, 21; 1 Clem XXXI; 2; Варн XIII, 7 и т.д.). Христианская община мыслит себя как цель и как свершение истории спасения, а потому смотрит назад на историю Израиля, которая ныне достигла своей цели. В речи Стефана обзревается история Израиля от Авраама до Соломона, причем используется традиционный образец – конфликт между божественным водительством и противлением народа. Проповедь Павла в Антиохии Писидийской также содержит обзор истории Израиля, рассматриваемой как божественное руководство через избранных Отцов и вплоть до Давида, – руководство, с которым сопряжена цель истории в миссии Иисуса. Такой взгляд на историю лежит и в основании перечисляемых ветхозаветных образцов веры (Евр XI). Неразрывность с историей Израиля совершенно ясно выражена в идее «Нового Завета». Иеремия пророчествовал о Новом Завете в последние времена, а ныне это пророчество осуществилось через смерть Христову как искупительную жертву (1 Кор XI, 25; 2 Кор III, 6; Гал IV, 24; Евр VIII, 8 и т.д.).

Однако эти речения не должны вводить в заблуждение, будто ранняя христианская община понимала

себя как реальный исторический феномен, будто отношение с народом Израиля понималось как действительная историческая преемственность. Нет никакой генеалогической связи между новым и старым народом Господним, а если таковая и имеется, то она лишена значимости. Ибо Авраам является отцом всех верующих, будь они язычниками или иудеями. Непрерывность не вырастает из истории, она создана Богом. Он призвал новый народ как свой собственный, и для этого нового народа исполнятся обетования Ветхого Завета – они и были предназначены для него. Ветхий Завет читался не как исторический документ, но как книга откровений, книга ныне исполняющихся обетований. Только теперь стало возможным понимание смысла истории Израиля и слов Ветхого Завета. Теперь впервые раскрылся ранее сокрытый божественный промысел. Он не заключается в божественном руководстве историей Израиля, как это понималось девтеронимической историографией, полагавшей, будто смысл божественной справедливости можно уяснить из изменчивых исторических событий. Содержание божественного промысла заключено в эсхатологических событиях, которые начались с воплощения Христа, через распятие, воскресение, восславление, продолжают вместе с обращением язычников, созданием церкви как тела Христова, и завершатся вместе с наступлением ожидаемого конца времен.

*Новый союз* не основывается на событии в истории народа, каковым был Старый союз. Ибо смерть Христа, на которую он опирается, не есть «историческое событие», на которое можно взглянуть назад, как на историю Моисея. *Новый народ Божий* не имеет реальной истории, это община конца времен, эсхатологический феномен. Да и какую историю он может иметь, если время мира сего истекло и конец близок! Осознавать свою принадлежность эсхатологической общине – значит осознавать и свою оторванность от нынешнего мира. Мир есть обитель гибели и греха, он чужд христианам, чье жительство на небесах (Фил III, 20). Поэтому ни христианская община в целом, ни ее члены никак не отвечают за нынешний мир и его порядки, за дела общества и государства. Напротив, верующие должны держать себя в чистоте вне мира, чтобы «быть неукоризненными и чистыми, чадами Божиими непорочными среди строптивного и развращенного рода, в котором вы сияете как светила в мире» (Фил II, 15).

Поэтому у них не могла возникнуть какая бы то ни было социальная программа, но имелась этика воздержания и святости. В этом смысле заповеди Ветхого Завета остаются в силе, наряду с прибавками из стоической философии. Даже христианская заповедь любви имеет негативное содержание – она требует бескорыстия, но не ставит конкретных целей для действия. К ним добавляется аскетический идеал, достаточно рано вошедший в христианскую этику.

Подведем итог. Все это означает, что в раннем христианстве история была поглощена эсхатологией. Ранняя христианская община понимает себя не как исторический, а как эсхатологический феномен. Она полагает, что уже не принадлежит миру сему, но принадлежит стоящему у дверей новому Эону. Вопрос лишь в том, сколь долго могло оставаться непоколебленным это ожидание быстрого конца света.

Очевидно, что нереализованное ожидание второго пришествия Христа вело к разочарованию и сомнению. Отсюда постоянные напоминания и предупреждения: будьте бдительны, не уставайте. Важной становится борьба с этим сомнением, говорящим: «...где обетование пришествия Его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же» (2 Пет III, 4). Ответ на это напоминает, что «у Господа один день как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (2 Пет III, 8). И далее: «Не медлит Господь *исполнением* обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Пет III, 9). В другом месте просто говорится о сокрытости божественного промысла: «О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни сын, но только Отец» (Мк XIII, 32). Однако подобные ответы лишь недолго могут считаться решением проблемы.

## IV

### Проблема эсхатологии (А)

*Историзация эсхатологии  
у Св. Павла и Св. Иоанна.  
Нейтрализация эсхатологии  
посредством священнодействия  
и надежды на бессмертие.*

Проблема эсхатологии выросла из того, что ожидаемый конец света не наступил, «сын Человеческий» не пришел с небес, история продолжилась, а потому эсхатологическая община не могла не признать того, что она стала историческим феноменом, тогда как христианская вера приняла форму новой религии. На это ясно указывают два факта: а) историография автора Евангелия от Луки и Деяний Апостолов; б) растущая значимость традиции для христианской общины.

Если Марк и Матфей писали свои Евангелия не как историки, но как проповедники и учителя, то Лу-

ка пытается представить в своем Евангелии жизнь Христа как историк. В самом начале он уподобляется добросовестному историку, говоря, что будет использовать в своем рассказе заслуживающие доверия источники. В своем Евангелии он не только лучше увязывает друг с другом события, чем это было у Марка, но также устанавливает хронологическую связь с мировой историей, например, датируя рождение Иисуса и появление Иоанна Крестителя. К Евангелию он добавляет историю самой ранней христианской общины, начальный этап миссионерства – путешествия Павла (вплоть до его тюремного заключения в Риме). Пока христианская община жила эсхатологическим чаянием, ее не мог заинтересовать такой рассказ. Можно указать на то, что Лука приводит речи Петра и Павла по образцам античных историков<sup>1</sup>.

Очевидно то, что предание стало играть все большую роль после смерти очевидцев жизни Иисуса, первого поколения христиан. Ранним симптомом этого было использование Павлом слов *παράδοσαι* – *παράλαμβάνειν* (послать – получить); еще более явно говорит об этом обозначение христианского учения как «залога» (*παραθήκη*) в Пастырских посланиях. Руководители общины должны заслуживать

---

<sup>1</sup> См. *Conzelmann H. Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas. Tübingen, 1954; Dibelius M. Aufsätze zur Apostelgeschichte. Tübingen, 1953.*

доверия, их обязанностью является сохранение предания – таков основной мотив Пастырских посланий. Безусловно, рост и развитие церковной иерархии обосновываются в первую очередь нуждой в сохранении предания. Важнейшей частью предания является *вероучение*, поскольку община опирается не на национальное или социальное основание, но на слово, сзывающее индивидов в общину. Доктрина говорит им, какова вера. Поэтому предание может быть названо «изначально посланным словом» (Polyc. ad Phil. VII, 2), как «вера раз и навсегда посланная святым» (Jude III). Ее называют и «посланной священной заповедью», но в этом случае в доктрину включается традиция этических заповедей, представленная такими их компиляциями, как *Didache* 1–5, *Barp.* 19. Сюда можно отнести и традицию литургических форм и обычаев (*Did.* 7–15), которые отчасти пересекаются с вероучением, будучи его концентрированным выражением. Уже Павел обращается к этим частям предания, а в литературе после него этому уделяется еще большее внимание.

Теперь нам нужно посмотреть на позицию церкви, сделавшейся мирским историческим феноменом, по отношению к эсхатологии – с учетом того, что парусия не произошла. Как определила церковь отношение между историей и эсхатологией? Новое понимание эсхатологии, появившееся впервые у Павла и радикально развитое Иоанном, есть первая ступень в решении этой проблемы.

*Понимание истории* у Павла определяется эсхатологией. Когда Павел смотрит назад на историю Израиля, он видит в ней не историю народа с чередованиями божественной благодати и упорства народа, греха и наказания, покаяния и прощения. История Израиля для него едина, и это единство греха. Через Адама грех вошел в мир, через законы Моисея он до конца развился. Но история, на которую смотрит Павел, есть не только история Израиля, это – история всего человечества. И иудеи, и язычники являются грешниками и будут преданы его гневу, ибо весь мир виновен перед Богом (Рим III, 19). Поэтому конец истории не может быть естественным результатом исторического развития, но разрывом с ним, свершенным Господом. Но *sub specie Dei* конец все же есть цель истории, так как для Павла конец этот приносит благодать Божия: когда умножилось преступление, стала преизобиловать благодать (Рим V, 15, 20; Гал III, 19–22). Тем самым Павел признает наличие смысла в истории, но не имманентного самой истории. Этот смысл не увидеть, пока история рассматривается сама по себе; ведь он не обосновывается осмысленными историческими действиями и событиями, его не выявит и философия истории. Смысл этот дан Богом, по воле которого история греха парадоксальным образом выступает как подготовка Его благодати.

Понятно, что такой взгляд на историю не коренится в истории Израиля, изложенной в Ветхом Завете.

те. Скорее, это апокалиптический взгляд на историю, так как для Павла история прошлого есть история всего человечества и, как таковая, она есть история греха. Прошлое есть «старый Эон», управляемый дьяволом как его богом, и ему осталось недолгое существование – до дня парусии Христа, воскресения из мертвых, Страшного Суда и окончательного установления Царства Божия.

Тем не менее, апокалиптический взгляд на историю решающим образом изменяется Павлом, поскольку история человечества, живущего по закону и во грехе, обладает смыслом. Иными словами, Павел истолковывает апокалиптическое воззрение на историю, исходя из своей антропологии. Взгляд на историю у Павла есть выражение его взгляда на человека: человек может получить жизнь свою лишь по Божьей благодати, но эту благодать он может обрести лишь уничтожившись перед Богом; поэтому грех, в который впал человек, парадоксальным образом является предпосылкой получения благодати.

Павел толковал историю в терминах такого воззрения на человека. Пришедший после Адама и бытовавший вплоть до Христа закон должен довести грех до наивысшей точки, чтобы преизобиловалась благодать (Рим V, 20). На то, что этот взгляд на историю проистекает из антропологии, указывает представление Павлом хода истории от Адама к Христу – по пути закона – в форме автобиографического «Я» (Рим VII, 7–25).

Я могу здесь только упомянуть ту проблему, с которой сталкивается Павел: такой взгляд на историю ведет к трудностям относительно исполнения обетований. С этой проблемой он сражается в Послании к Римлянам (IX–XI). В нашем контексте важно лишь то, что Павел решающим образом модифицировал и тогдашнюю эсхатологию, и апокалиптическое видение истории. Естественно, он не мог рассматривать в качестве эсхатологической цели завершение истории народа Израиля – даже в более широкой форме, представленной у Второиисаи или в позднейших видениях еврейских пророков (где благоденствие Израиля есть и благоденствие прочих народов). Напротив, его концепция эсхатологического блаженства также детерминирована его антропологией.

Разумеется, он не отбрасывает апокалиптическую картину будущего – второго пришествия Христа, воскресения из мертвых, Страшного Суда, славы верующих и оправданных. Но истинное блаженство есть праведность, а вместе с тем и свобода. Царство Божие для него есть «праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим XIV, 17). А это означает, что блаженство мыслится применительно к индивиду, причем состояние блаженства уже наличествует. Верующий и окрещенный уже «во Христе». Поэтому, «кто во Христе, *тот* новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор V, 17). Новый Эон уже реален, ибо «когда пришла полнота времени, Бог послал

Сына Своего» (Гал IV, 4). Возвещенное Исайей время блаженства пришло: «Вот, теперь время благоприятное, вот, теперь день спасения» (2 Кор VI, 2). Дар Духа, коего иудеи ожидали к концу времен, теперь уже низошел на верующих; поэтому они уже сейчас «сыны Божии», свободные люди, а не рабы (Гал IV, 6–7).

Конечно, дар Духа дан еще в «начатке» (ἀρχή, Рим VIII, 23), он именуется также «залогом» (ἀρραβών, 2 Кор I, 22; V, 5). Вера (πίστις) есть нечто предварительное, «ибо мы ходим верою, а не видением» (2 Кор V, 7); на смену видению сквозь тусклое стекло придет видение лицом к лицу (1 Кор XIII, 12). Во-первых, *эта вера понимается как индивидуальная*. Павел уже не вглядывается ни в историю народов и мира, ни в новую историю. Ведь история подошла к концу, «потому что конец закона – Христос» (Рим X, 4). Во-вторых, для верующего «во Христе» *решающее событие уже произошло*. Ни смерть, ни жизнь, ни какая бы то ни было враждебная сила «не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим VIII, 35–39). Живем ли мы или умираем – мы всегда Господни (Рим XIV, 7–9). Верующий уже ныне свободен и хозяин своей судьбы: «Ибо все ваше... мир, или жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее – все ваше; вы же – Христовы, а Христос – Божий» (1 Кор III, 21–23).

Однако, хотя история народа и мира утратила для Павла всякий интерес, он высвечивает новый фено-

мен: историчность человека, подлинную историческую жизнь человеческого существа, историю, которую каждый из нас испытывает в себе самом, через которую человек обретает свою действительную сущность.

Эта история человеческой личности в опыте встречи человека с другими людьми или с событиями, в опыте решений, которые он принимал. Посредством этих решений он становился самим собой, тогда как жизнь животных не развивается через решения, но остается в рамках заданного природой образца. Единичное животное есть лишь представитель вида, единичный человек есть индивидуум, личность. Жизнь человека всегда стоит перед ним как задача, а потому обретает характер крушения или действительности через его решения. Выбирает он посредством решений не столько то или это, сколько себя самого, человека, каковым он должен быть или стремится стать, либо того, кто утратил свою действительную жизнь. Для Павла человеческая жизнь есть жизнь перед Богом; действительная жизнь есть жизнь, подтверждаемая Богом, утраченная – жизнь, Богом осужденная.

С формальной точки зрения, человек свободен в своих решениях. Каждая встреча ставит его в новые ситуации, и каждая ситуация представляет собой своего рода вызов, призыв к нему быть свободным. Вопрос лишь в том, способен ли он услышать этот

зов, призывающий его быть самим собой в свободном решении. К историчности человека относится то, что он обретает свою сущность посредством своих решений. Однако это означает, что в каждую новую ситуацию он приходит как тот человек, каковым он стал через прежние свои решения. Вопрос заключается в том, насколько его новые решения определяются предшествующими. Если он действительно свободен в своих решениях, то он должен быть также свободен от своих предшествующих решений, иными словами, от себя самого, каковым он стал в прошлом.

Для Павла, смотрящего на человека *sub specie Dei*, призыв ситуации есть зов Бога. Павел убежден в том, что человек не в состоянии освободиться от своего прошлого, более того, он не желает быть свободным и предпочитает оставаться таким, каков он есть. Такова сущность греха. Это выражено в борьбе Павла против закона как средства спасения. Павел видел, что еврейская набожность, покорность закону на деле была бегством от истинного зова Бога, от решения. Благочестивый иудей не знает того, что человек должен непрестанно становиться тем, кем он должен быть; он думает (пусть неявно), что уже является тем, кем должен стать. Все решения он предварил своей решимостью следовать закону. Заповеди закона отнимают у него решения, которые требуются ситуацией. Если иудей полагает, что он оправдан Богом за свои дела, то он тем самым предполагает, что не

он сам востребован Богом, что Богу нужны только те или иные дела, которые он может исполнять, неизменно оставаясь тем, кем он всегда был. Ясно, что Павел говорит о типичном иудейском поведении, а не о тех или иных исключениях. Можно сказать, что его образ иудея является изображением самого Павла до обращения.

Мысли Павла еще более проясняются при описании христианского существования. Существовать как христианин – значит жить свободно, в свободе, к которой приводит христианина явленная в Христе божественная благодать. Оправданный верой сделан свободным. Он освобожден от своего прошлого, от своего греха, от себя самого для действительной исторической жизни, для свободных решений. Это ясно из того, что требования Бога сводимы к заповеди любви, т.е. к заповеди, которая не выражается посредством формул, а потому может быть определена только негативно (1 Кор XIII): «Любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего» и т.д. Когда Павел говорит, что «любовь долготерпит, милосердствует» и т.д., то мы понимаем, что конкретные предписания любви вырастают из конкретных ситуаций, из встреч с другими людьми, и покорность этой заповеди проявляется в принятых здесь и теперь решениях.

Освобожденные от закона верующие увещеваются: «...преобразуйтесь обновлением ума вашего, что-

бы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим XII, 2). Павел молится за филиппийцев: «Чтобы любовь ваша еще более возростала в познании и всяком чувстве» (Фил I, 9). В этом же послании (IV, 11–13) Павел указывает на то, что жизнь христианина не регулируется жесткими предписаниями: «Умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии; научился всему и во всем, насыщаться и терпеть голод, быть и в обилии, и в недостатке». Коринфянам он пишет: «Для иудеев я был как иудей... для подзаконных был как подзаконный, для чуждых закона – как чуждый закона, для немощных был как немощный, для всех я сделался всем» (1 Кор IX, 20–22).

Та же свобода ответственного решения выражена в утверждении: «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1 Кор VI, 12). То же самое говорится при обсуждении позволительности есть идоложертвенное (1 Кор VIII, 1–13; X, 23–31). Все это рассматривается лишь с тем, чтобы уяснить единственное требование: «Все делайте во славу Божию» (1 Кор X, 31).

Действительная историчность христианской жизни также поясняется тем, что эта жизнь есть непрекращающийся путь между «уже нет» и «еще нет». Павел еще не достиг, он стремится: «...не достигнули и я, как достиг меня Христос Иисус» (Фил III, 12). Христианская жизнь поэтому не статична, а дина-

мична – она есть непрестанное преодоление «плоти» силою Духа (Гал V, 17; Рим VIII, 12). Существует диалектическое отношение между утверждением и императивом. Императив «да не царствует грех в смертном вашем теле» мотивирован утверждением: «Грех не должен над вами господствовать, ибо вы не под законом, но под благодатию» (Рим VI, 14). Сходным образом говорится в другом послании: «Если мы живем духом, то по духу и поступать должны» (Гал V, 25).

Я не рассматриваю здесь вопроса о том, насколько Павлу удалось выявить мысли, содержащиеся в проповеди Иисуса. Во всяком случае, Павлова концепция историчности и его раскрытие диалектики христианского существования содержат в себе решение проблемы истории и эсхатологии, возникшей вместе с отсрочкой второго пришествия Христа.

*Концепция эсхатологического события как свершающегося в настоящем* еще радикальнее была развита Иоанном, поскольку он вообще отказывается от ожидания будущих космических событий (каковое еще имеется у Павла)<sup>1</sup>. Для Иоанна воскресение из мертвых и Страшный суд уже явлены в пришествии Иисуса. Это ясно из его утверждения, находящегося в явной оппозиции традиционной апокалиптической

---

<sup>1</sup> В четвертом Евангелии имеется несколько стихов, содержащих традиционную апокалиптическую эсхатологию, но они представляют собой позднейшие вставки в церковной редакции (например, V, 28; VI, 51–58).

эсхатологии: «Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет...» (III, 19). Он истолковывает слово κρίσις (или κρίμα), пользуясь двусмысленностью этого слова; он понимает κρίσις с его значением «суда» как разделение, свершающееся по словам Иисуса: «...на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (IX, 39). Верующий в него не подлежит суду, а неверующий – уже осужден (III, 18). Верующий в него уже воскрес: «...истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь. Истинно, истинно говорю вам: наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас сына Божия и, услышав, оживут» (V, 24–25).

Эта мысль автора Евангелия совершенно ясно сформулирована в диалоге Иисуса и Марфы. Иисус уверяет Марфу, оплакивающую своего брата: «Воскреснет брат твой». Марфа понимает это в традиционном смысле: «Знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день». Но Иисус поправляет ее: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек» (XI, 23–26).

Как и для Павла, жизнь верующего для Иоанна не статична, но представляет собой динамичное движение в диалектике утверждения и императива. Ве-

рующий еще должен стать тем, кто он есть, и он уже есть тот, кем он станет. Он пребывает в свободе, к которой его привела вера и которая проявляется в его подчинении вере. В речении о виноградной лозе говорится: ветвь очищают, поскольку она приносит плоды, но плоды она приносит, так как ее очищают (XV, 2-4).

Иоанн выразил диалектику христианского существования, имея в виду вопрос, который еще не стоял перед Павлом, а именно диалектику свободы от греха и необходимости непрерывного исповедания грехов и их отпущения. С одной стороны, он пишет: «Всякий, рожденный от Бога, не делает греха»; с другой стороны, он утверждает: «Если говорим, что не имеем греха, – обманываем самих себя, и истины нет в нас. Если исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши» (1 Ин III, 9; I, 8–9).

Конечно, Иоанн также предвосхищает будущее усовершенствование жизни, однако в отличие от Павла рассматривает его не в смысле апокалиптической эсхатологии с ее ожиданием космической катастрофы. Скорее, он видит будущее индивидуального верующего после завершения его земной жизни. Иоанн дает новое толкование второго пришествия Христа. Для него Иисус обещал своим ученикам, что придет вновь и примет их в одной из многих небесных обителей (XIV, 2). Он просит Отца Своего, что-

бы его ученики были с ним во славе после Его вознесения (XVII, 24).

И для Павла, и для Иоанна настоящее время есть «время-между». Для Павла это время между воскресением Христа и его чаемым вторым пришествием в конце света. Для Иоанна это время между восславлением Христа через крестные муки и вознесение и концом земной жизни индивидуального верующего. Однако для обоих это «между» имеет не только хронологическое, но также сущностное значение. Это диалектическое «между», характеризующее христианское существование как бытие между «уже нет» и «еще нет».

Вопрос в том, насколько можно удержать такое значение «времени-между», а вместе с тем сохранить понимание отношения между историей и эсхатологией в духе Павла и Иоанна. Ответ был: невозможно. Правда, такое понимание не исчезло целиком в литературе после Павла, но в основном оно не сохранилось: «время-между» приобрело чисто хронологическое значение.

Прощение греха в акте крещения уже не понималось в смысле Павла как смерть «ветхого человека», а тем самым как освобождение от прошлого и от детерминирующей силы греха. Теперь его стали рассматривать лишь как прощение вины, порожденной предшествующим крещению грехом; после крещения христианин должен избегать новых прегреше-

ний. Нынешнее «между» ограничивается временем, в котором христианин должен доказать свою верность добродетельным поведением, исполнением заповедей Божьих перед лицом неминуемого суда, на котором всех будут судить по делам их.

Верующий следует императиву, но сам императив уже не находится в диалектическом отношении с индикативом (когда следование императиву в то же самое время означает пребывание в благодати). Подчинение уже не является самоочевидным плодом дара спасения, оправдания и свободы, но представляет собой действие, имеющее своей целью обрести спасение в грядущем. Без сомнения, по-прежнему говорится о присутствии спасения, принесенного Христом. Однако понимание спасения сузилось. По существу, спасение сводится к тому, что посредством прощения грехов при крещении дает новое начало, новые шансы – человеку лишь нужно выполнять условия для обретения оправдания в будущем через добрые дела. Поэтому человек вновь предоставлен своим собственным силам, из чего проистекает стремление к усовершенствованию: с одной стороны, идеал освящения, с другой – предписанный морализм<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Симптомом этого является то, что постепенно исчезает антитеза Павла *εργα-πίστις* (дела – вера), а концепция *πίστις* (веры) утрачивает свое полное значение – понятие *ελευθερία* (свобода) встречается лишь изредка.

Как в таком случае понимается отношение между историей и эсхатологией? Как развивавшаяся церковь претерпела и преодолела разочарование, порожденное тем, что второе пришествие Христа не осуществилось?

Прежде всего, это разочарование не было неожиданным, не возникло повсюду в одно и то же время. «Время-между» никогда не указывалось четко в месяцах и годах, как это было некогда в еврейской апокалиптике (да и затем в истории церкви); парусия никогда не ожидалась в некий определенный день; верили в то, что Бог этот день установил, и ни один человек не ведает, когда он настанет. Эта вера умеряла возникавшие тут и там разочарование и сомнения, христиане постепенно привыкали к ожиданию. Разумеется, во времена гонений и казней вновь возгоралось пламя ожидания близящегося конца света. Однако уже пастырские послания показывают, что христиане постепенно переходят к жизни, которая является христианской и гражданской в одно и то же время – в посланиях мы постоянно находим увещания: терпеть, ждать и быть бдительными.

Тем не менее, эсхатология так и не была оставлена; скорее, ожидаемый конец света был перенесен в неопределенное будущее. Это происходило без особых потрясений не только потому, что христиане приучились к ожиданию, но и вследствие развивавшегося священнодействия. У священнодействия бы-

ло два следствия: 1) интерес верующих был направлен не столько на всеобщую эсхатологию, судьбу мира, сколько на спасение индивидуальной души; святые дары гарантировали желанное бессмертие; 2) потусторонние силы, которые положат конец миру сему, уже действуют в настоящем, а именно в церковных таинствах.

Это развитие происходило по мере распространения христианской общины по эллинистическому миру – она стала культовой общиной. В эллинистических христианских общинах образ эсхатологического Мессии или «Сына Человеческого» все более сменялся образом *кúριος*, Господа, присутствующего в культе общины – его присутствие демонстрировалось пневматическими феноменами по ходу церковной службы.

Спорным является то, приписывался ли Христу титул *кúριος*, Господь, уже в ранней общине или он впервые стал применяться в эллинистических церквях, – мы не вдаемся сейчас в обсуждение этого вопроса. Во всяком случае, слово «Мессия» стало именем собственным в эллинистическом христианстве, титул «Сын Человеческий» исчез, а главное место закрепилось за словом «Господь».

В присутствии Господа неким образом присутствует и спасение. Но это присутствие уже не рассматривается как действенное в эсхатологическом существовании верующего (как это было у Павла и Иоан-

на). Отношение нынешнего эсхатологического существования к его будущему понимается не диалектически, воспринимается как реальное, а именно как предчувствие будущего.

К богослужению также относится проповедь, слово истины, благая весть о спасении, в которой раскрывается божественное таинство, приносящее жизнь и бессмертие, дающее знание, мудрость, постижение (Кол I, 25; Еф III, 3; VI, 19; 2 Тим I, 10 и т.д.). Поэтому спасение неким образом присутствует в этом слове и в знании, коим оно наделяет верующих. До этого момента сохраняется восходящая к Павлу и Иоанну концепция присутствия спасения. Но и она все более ограничивается тем, что присутствующий в слове Господь все более понимается как учитель, законодатель, образец.

Христос присутствует прежде всего в таинствах, опосредующих потусторонние силы. Бог избавляет нас от власти тьмы и вводит «в Царство возлюбленного Сына Своего, в Котором мы имеем искупление Кровию Его и прощение грехов» (Кол I, 13–14). Это говорится не о слове, но о крещении – это характерно для всего будущего развития. Самое ясное выражение последнего мы находим у Игнатия Антиохийского, называющего евхаристию «лекарством бессмертия, противоядием от смерти» (*Игн. Ефес. XX, 2*). Эсхатологическое событие происходит в освящении даров. Игнатий говорит: «Если будете часто соби-

ратся (а именно на евхаристию), то и силы Сатаны разрушатся» (Ефес. XIII, 1).

Так как таинство совершается служителями церкви, то само богослужение обретает характер таинства. Он передается в одном из таинств – рукоположении; совершающие таинства церковнослужители делаются священниками и отличаются от мирян. Так из общины святых церковь превращается в институт спасения. Дух более не веет свободно и где хочет, он привязан к учреждению, а верующие находят поддержку в окружающем их церковном порядке.

Проблема грехов, совершенных после крещения, также решается посредством таинств. Эта проблема стала острой перед лицом великих грехов. Никогда не вызывало сомнений то, что кающийся найдет прощение за малые грехи, если он сам о том просит или за него просит церковь. Но великий грешник – прежде всего отступник – утратил данную крещением благодать. Однако церковь постепенно стала притязать на то, что она в силах прощать даже великих грешников, если только они раскаялись. Так появилось таинство епитимьи, которое, так сказать, способно обновить таинство крещения.

В церкви святых даров эсхатология не была целиком отброшена, но она была нейтрализована, поскольку потусторонние силы уже действуют в настоящем. Уменьшается и интерес к эсхатологии. Для этого имелось еще одно основание: космическая

драма, которую ожидали в будущем, стала мыслиться как уже в некотором смысле произошедшая. Сказывалось воздействие гностической мифологии. Хотя гностики соглашались с тем, что наступит конец света, они полагали, что решающее событие уже произошло: небесный Спаситель пришел в этот мир, затем покинул его, а тем самым указал на путь к небесному миру света своим последователям. Его нисхождение и восхождение представляют собой борьбу и победу над враждебными космическими силами, которые заключили в узилище небесные искорки в человеческих душах, препятствуя их возвращению в небесную обитель.

Иоанн пользовался мифом о нисхождении и восхождении небесного Спасителя для описания деяний Христа, но он лишил этот миф космологического значения. Однако этот космологический аспект вновь появляется в Посланиях Колоссянам и Ефессянам. Деяния Христа рассматриваются в них как космическое примирение, посредством которого космический беспорядок возвращается к порядку, ибо Христос переборол взбунтовавшиеся космические силы. В этих посланиях космическая мифология соединяется с традиционным христианским пониманием деяний Христа. Авторы посланий используют не всю гностическую традицию, но некоторые песнопения или литургические тексты, в которых соответствующим образом описываются деяния Христа. Фрагменты таких

песнопений и текстов обнаруживаются также в Первом послании Петра, в Первом послании Тимофею и особенно в письмах Игнатия Антиохийского<sup>1</sup>.

Если для Павла победа Христа над космическими силами еще ожидается вместе с грядущим концом времен (1 Кор XV, 24–26), то с данной точки зрения победа уже одержана. Сместился сам центр верования, даже если ожидание того, что Христос однажды вернется как судия над живыми и мертвыми, не было оставлено. Это видно уже по терминологии. Слова ἐπιφάνεια (явление) и παρουσία (пришествие), изначально обозначавшие грядущее пришествие Христа, теперь используются и для обозначения его земной жизни в прошлом.

Церковь может отныне пониматься как результат космической победы Христа, а потому может оцениваться как эсхатологический феномен, что и обнаруживается в Посланиях к Колоссянам и Ефессянам. Позже появляются умозрения по поводу предсуществовавшей, а затем осуществившейся в истории церкви<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См. *Shlier H.* Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, 1929; *idem.* Christus und die Kirche im Epheserbrief. Tübingen, 1930; *Käseman E.* Eine urchristliche Tauf liturgie // Festschrift Rudolf Bultmann zum 65. Geburtstag. Stuttgart, Köln, 1949. S. 133–148; *Bultmann R.* Bekennnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief // *Coniectanea Neotestamentica XI in honorem Antonii Friderichsen*, 1947. S. 1–14.

<sup>2</sup> Ефес. V 32; 2 Клем. 14; Герма II, 4, I.

## V

### Проблема эсхатологии (В)

*Секуляризация эсхатологии в идеализме.*

*Секуляризация эсхатологии в материализме.*

*Вера в прогресс.*

Теперь речь пойдет о секуляризации эсхатологии в рамках идеализма и материализма, о вере в прогресс. Однако сначала нам следует бегло обозреть предшествующие столетия, которые все это подготовили.

Чем дальше не было второго пришествия, а конец света отодвигался во времени, тем более длинной оказывалась история церкви в мире сем и тем больше она интересовалась историей.

*Интерес церкви к собственной истории* имел еще одну специфическую причину. Церковь притязала на то, что была основана апостолами, епископы называли себя наследниками апостолов. Это притязание

нужно было обосновывать, а потому составлялись каталоги епископов, линия которых восходила к апостолам. Самосознание церкви как апостолической нашло выражение в словах Евсевия Кесарийского, коими он начинает свою «Церковную историю»: «Я поставил себе задачей описать следующие события: преемство святых апостолов; то, что произошло от времен Спасителя нашего и до наших дней; какие и сколь важные дела совершены были, по сказаниям, в Церкви: кто стоял во главе наиболее известных церковных кругов и со славой руководил ими; кто в каждом поколении – устно или письменно – защищал слово Божие». Дальнейшее описание ересей и судьбы иудеев должно было показать независимость и чистоту церкви, а ее главенство подкреплялось описанием гонений и мученичества. В своей «Хронике» Евсевий уже помещает историю церкви в рамки всемирной истории. В этом у него были предшественники, но от их сочинений до нас дошли лишь немногие фрагменты. Древнейшим может считаться Теофил Антиохийский, писавший в последнюю треть II в. Он писал о начале человеческой истории. В 221 г. Юлий Африканский составил «Хронику», которую он начинает с сотворения мира. Он датировал воплощение Христа 5500 г. и ожидал его второго пришествия в 500 г. н.э. (завершение мирового года, составляющего 6000 лет). Ипполит Римский (160/170 г.р.) написал «хронику», начинающуюся с сотворения

мира и доводимую им до 234 г. н.э. Он пишет, что из шести тысяч лет – времени от творения и до конца света – прошло уже 5738 лет, а потому следует ожидать последнего дня через 262 года. Все эти хроники использовали материалы библейской традиции. Юлий Африканский привлекал также греческие расчеты времени. Однако в основе всех этих хронологий лежала апокалиптическая схема Даниила. Только Евсевий отставляет эту апокалиптику и начинает свою историю с Авраама, поскольку лишь со времен Авраама можно составить заслуживающую доверия хронологию. Евсевий сочетает эрудицию с научной методичностью, он тщательно сверяется с документами (источниками).

Тем самым впервые появляется всемирная история в строгом смысле слова. Она была неизвестна античным историкам, для которых точками отсчета были Греция или Рим. Симптоматично то, что возникающая хронология охватывает историю в целом, тогда как греки датировали события по олимпиадам, а римляне по консулам. Для новой христианской хронологии рождение Христа есть центр истории – от него вперед и назад отсчитывается время. Вся история мира разделена на две части, и каждая подразделяется на эпохи. Конечно, апокалиптические подсчеты входят в схему, но они не принимаются во внимание в научных интересах. Более того, фундаментальное отличие от апокалиптического взгляда

заключается в том, что две половины истории уже не различаются как Эон зла, управляемый Сатаной, и Эон спасения. Такая дистинкция стала невозможной, поскольку занесенная в Ветхий Завет история Израиля принадлежала первой половине, а вторая не вышла за пределы земных условий – это время также смешано со злом, время, в которое церковь страдает от политических преследований и от ересей.

Времена до Христа теперь понимались как время подготовки явления Христа и церкви, т.е. предопределенное Богом время. Бог послал своего Сына в тот момент, когда наступило время, подготовленное религией Ветхого Завета и греческой философией. Необходимым условием пришествия Христа и распространения Евангелия была империя Августа, Pax Romana.

Весь ход истории теперь обретает смысл. Разумеется, концепция божественного плана в истории имела своими истоками Ветхий Завет, апокалиптические писания, теологию Павла. Но теперь отчетливо проступили отличия. В Ветхом Завете каждое событие наделено смыслом, поскольку означает божественное благословение или наказание, а весь исторический процесс осмыслен как воспитание народа. Однако тут нет речи о ходе истории как органическом единстве. Это верно и по отношению к апокалиптике, поскольку в ней исторический процесс хотя и предстает как единый, но он не рассматривается как единство

исторического развития. Конечно, для христианских историков также нет речи об имманентном историческому процессу смысле. Смыслом историю наделяет божественный промысел. Однако на деле историки теперь полагают, что они способны познать смысл исторических действий и событий в рамках понятого как органическое единство исторического процесса. Они убеждены в том, что научное историческое исследование может открыть этот смысл в каждом отдельном случае. Возникает телеологический взгляд на историю; секуляризации учения о божественном промысле было достаточно для того, чтобы смысл истории стал мыслиться как имманентный.

Этот телеологический взгляд на историю был чем-то новым, с ним было связано новое понимание времени. Время и история понимались в античности по аналогии с природными процессами. Исторический процесс входил в вечный круг времени, подобный природному процессу, в котором происходит возвращение тех же самых феноменов. Именно с этим воззрением ведет полемику Августин, отталкиваясь от веры в творение. Время и история для него уже не являются вечным циклическим движением: время имеет свое начало, оно было сотворено Богом, оно имеет и положенный Богом конец.

Основным аргументом здесь выступает христианское понимание человека. Августин перенял его у Павла и раскрывает прежде всего через противопос-

тавление античному способу мышления. Для последнего человек был органическим членом космоса, тогда как для Августина он изначально отличен от мира. Человеческая душа, человеческое Я раскрываются в неведомом античности значении. Эрих Франк указал на это в своем блестящем очерке: понимание Августином души находит свое выражение в форме монолога, сменяющего прежний диалог<sup>1</sup>. Характерно в этом смысле уже начало *Soliloquia*. Разум вопрошает Душу: «Что бы ты хотела познать? – Бога и душу. – И более ничего? – Более ничего». Вместе с Августином начинается автобиография в истинном смысле слова<sup>2</sup>. Его «Исповедь» есть по сути своей монолог, исповедь перед Богом. Человек отличается от мира, он устремлен в будущее, он желает запредельного. Он является индивидуальностью, свободной личностью. Впервые в круг философских дискуссий входит неизвестная античности *проблема свободы воли*. Человек по своей воле может противопоставить себя доброй воле Бога. Он свободен в своем выборе добра и зла, а потому обладает собственной историей. «Поэтому любое деяние, любой акт

---

<sup>1</sup> *Frank E. Saint Augustine and Greek Thought*, 1942. См. также *Dinkler E. Augustin's Geschichtsauffassung // Schweizer Monatshefte*. 1954. № 34. S. 514–526; *idem. Die Anthropologie Augustins*. Stuttgart, 1934.

<sup>2</sup> См. *Misch G. Geschichte der Autobiographie*, I. Frankfurt a/M., 1949–1950.

воли или чувствования обретает невиданную ранее значимость»<sup>1</sup>.

Новоявленная концепция истории определяется этим пониманием человека. Во-первых, в истории свершаются новые и решающие события. Разумеется, решающим было прежде всего явление Христа. С ним ничто не сравнимо, но после него главным в истории вопросом стало принятие или отвержение христианской веры. Во-вторых, подобно тому как жизнь индивида движется вперед через его решения, так происходит и в историческом процессе. История начинается с грехопадения Адама, притязавшего на независимость от Бога. Со времен Каина, убившего брата и положившего начало земным царствам, история *есть борьба между Civitas terrena и Civitas Dei*, между неверием и верой. Эта борьба продлится до конца времен<sup>2</sup>. Несомненно, Августин не мыслил эту борьбу как историческое развитие, с необходимостью ведущее историю к цели, к победе *Civitas Dei*. Он не мыслил *Civitas Dei* в качестве фактора мировой истории, тождественного с утвердившейся видимой церковью, но толковал его как невидимое трансцендентное сущее, как нечто запредельное, к которому человек будет принадлежать по воскресении. Борьба между двумя Градами поэтому вовлечена в историю

---

<sup>1</sup> Frank E. Saint Augustine and Greek Thought. P. 9.

<sup>2</sup> См. Dinkler E. Augustin's Geschichtsauffassung. S. 519ff.

индивидов. История для них есть поле проверки их покорности Богу. Тем не менее, так как история *Civitas Dei* незримо входит в мировую историю, последняя обретает смысл как место решения.

Телеологический взгляд на историю может *секуляризироваться*, равно как и концепция борьбы между «Градом земным» и «Градом небесным». Понятие телеологии сделало возможным понимание этой борьбы в мирских терминах: как борьбы между темными силами природы и неразумия, с одной стороны, и просвещенным разумом, с другой стороны. Даже грехопадение Адама как начало истории оказалось возможным унаследовать, если это падение будет понято не как уникальное историческое событие, но как символ отпадения человека от добра. Идея эсхатологического завершения может истолковываться как победа разума, рассматриваемая как неизбежный конец исторического развития.

*Средневековая историография* не осуществила эти возможности. В своем специальном методе она подражала модели эллинистических и римских историков; в своей концепции истории она сохраняла видение универсальной всемирной истории и полагала, что смысл истории постижим через обнаружение в ней божественного промысла. Однако этот смысл рассматривался не как имманентный истории, но как вложенный в нее трансцендентным божественным

планом, который использует человеческие воления и действия как свои орудия. Поэтому история мира выступает и как история спасения.

Средневековая историография сохраняет также концепцию эсхатологической цели истории, а потому разделяет исторический процесс на эпохи. Иоахим Флорский (1131–1202) делит ее на три эпохи: Отца, Сына и Св. Духа. Знание историка таким образом включает в себя знание не только прошлого, но также и будущего. Согласно Иоахиму Флорскому, последняя эпоха, эпоха Св. Духа, начнется в 1260 г. и будет длиться вплоть до второго пришествия Христа.

Средневековый взгляд на историю содержит в себе возможность секуляризации – секуляризации, происходящей после целой эпохи критического исторического исследования, заинтересованного только установлением исторических фактов, когда заново пробуждается вопрос о смысле истории, а вместе с ним заинтересованность в истолковании фактов. Коллингвуд пишет: «Сегодня же, когда мы менее одержимы требованием критической точности и больше заинтересованы в интерпретации фактов, мы можем смотреть на нее (средневековую историографию. – *Авт.*) более дружелюбными глазами. Мы столь далеко зашли на пути, возвращающем нас к средневековой точке зрения на историю, что возникновение и падение наций и цивилизаций являются

для нас результатом действия какого-нибудь закона, имеющего мало общего с намерением и целями людей, составляющих эти нации и цивилизации. И не так уж плохо, по-видимому, мы сейчас относимся к теориям, которые утверждают, что крупномасштабные исторические изменения обязаны своим происхождением диалектике особого рода, действующей объективно и формирующей исторический процесс в соответствии с необходимостью, не зависящей от человеческой воли»<sup>1</sup>. Но пока это лишь предвосхищение, а нам следует вернуться к нашему контексту.

*Историография Возрождения* содействует процессу секуляризации лишь косвенно, ровно настолько, насколько она перенимает мирское понимание истории по античным образцам. Историческому процессу дает ход не Бог, но человек. Отброшены и апокалиптическая традиция с ее схемой четырех мировых царств, и эсхатологическая идея конца истории. Основной задачей историков Ренессанса вообще является критика легендарной традиции, но еще не возникло какое-либо новое понимание сущности истории.

В 1681 г. выходит знаменитая работа Ж.Б. Боссюэ «Discours sur l'histoire universelle», вновь представляющая собой всемирную историю, принадлежащую традиции телеологической историографии. Боссюэ стремится защитить от нападков «вольнодумцев» те-

---

<sup>1</sup> Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. С. 55–56.

зис о том, что божественная премудрость правит миром, вопреки тому беспорядку, который люди усматривают в истории. Для верующего видимый беспорядок оказывается порядком, в котором все события направляются божественным провидением, ведущим историю к ее концу. Это кажется простым воспроизведением традиционного воззрения, но в нашем контексте следует обратить внимание на то, что Боссюэ особо подчеркивает: действия людей служат божественному промыслу, даже если сами люди о том не ведают. Он пишет: «Поэтому все властвующие сами подчиняются еще большей власти. В большей или меньшей степени, они делают то, что намеревались сделать, только всякий раз у деяний обнаруживаются непредвиденные следствия. Не в их власти тот порядок, который дан событиям прошлыми веками, они не могут предвидеть хода текущих дел, а еще менее его навязать... Словом, нет человеческой силы, которая не содействовала бы, хочет она того или нет, иным, нежели она сама, помыслам. Лишь Богу ведомо, как свести все к Его воле. А потому всеми рассматриваются лишь частные причины, но все движется в правильном направлении»<sup>1</sup>.

Этот взгляд на историю поразительно близок современному; поэтому вполне понятно, что концепция Боссюэ могла обрести обмирщенную форму в гегелевском понятии «хитрость разума» (*List der Vernunft*).

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Löwith K. Meaning in History*. P. 142.

В 1725–1730 гг. выходит «*Sienza nuova*» Джованни Баттисты Вико. В этой работе происходит решающая трансформация теологической телеологии истории. В нашем контексте мы рассмотрим данную работу только с этой точки зрения. Ниже вернемся к некоторым другим ее сторонам.

Вико был лояльным католиком, убежденным в том, что история направляется божественным провидением. Однако он нейтрализует концепцию провидения, так как видит в историческом процессе развитие, выступающее и как естественное, и как провиденциальное. Он называет свою «новую науку» рациональной теологией божественного промысла и убежден в том, что провидение работает как *lumen naturale* (естественный свет) или *sensus communis* (здравый смысл). Ход истории обладает собственной необходимостью, приданной ему Богом; поэтому Богу нет нужды в него вмешиваться. Именно в исторических решениях и свободных актах людей история подчиняется этой внутренней необходимости. Здесь также проступает та мысль, которая была обмирщена Гегелем в учении о «хитрости разума». Мир порожден духом, цели которого отличны, зачастую противоположны тем частным целям, которые ставят себе люди, и всегда превосходят эти цели. «В истории люди не ведают того, чему служит их воля – в их эгоистичных волениях присутствует иная воля»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Löwith K. Op. cit. P. 126–127.*

Идея эсхатологии, цели и завершения истории элиминируется в концепции исторического развития, выдвинутой Вико. Ход истории для него цикличен, он следует ритму *corso* и *ricorso*, прилива и отлива. Об этом пойдет речь далее. Здесь мы подчеркнем лишь то, что циклический ход истории у Вико отличается от древней идеи вечного возвращения тем, что циклы следуют друг за другом по спирали. Хотя стадии каждого цикла параллельны стадиям прочих, циклы не тождественны. Христианское варварство, из коего выросли Средние века, отличается от древнего варварства и т.д. Поэтому историк не в состоянии предсказывать будущее: несмотря на цикличность движения, мы всякий раз имеем дело с новыми событиями. Однако решающего события, конца, эсхатологического завершения никогда не будет. Если и есть спасение, то оно внутри истории, поскольку новый цикл следует за упадком прежнего.

Восемнадцатый век, к началу которого принадлежит Вико, есть век *Просвещения*. Мы не будем здесь обращаться к таким его предшественникам в XVII в., как Локк или Беркли, не станем говорить о Юме и французских философах-просветителях или о Руссо. Нас интересует только секуляризация теологической телеологии истории.

Общий характер Просвещения заключается в обмирщении всей человеческой жизни и человеческого мышления. Тем не менее, идея телеологии сохраняется, а вместе с ней и вопрос о смысле истории. Ход

истории понимается как движение от темной эпохи Средневековья к просвещенному мышлению, или, что то же самое, от религии как предрассудка к науке. С этой точки зрения история начинается вместе с началом научного мышления, а потому исторический интерес нацелен не на донаучные времена, а само научное мышление не вырастает из прежних времен, но является как некое чудо. Поэтому здесь нет идеи реального исторического развития – до тех пор, пока не наступает эра науки, т.е. в то же самое время эра эрудиции и цивилизации. Прогресс имеется в том отношении, что он ведет к утопическому совершенству, состоянию всеобщего просвещения под руководством разума. В таком обмирщенном виде сохраняется идея эсхатологического совершенства.

Здесь нам нет нужды вспоминать об оппозиции этим идеям Просвещения со стороны Руссо и Гердера. Несколько слов нужно сказать о взгляде на историю *Канта*, который опирается на Просвещение настолько, насколько в его критической философии истины христианской веры с присущим ей видением истории секуляризируются, будучи истолкованными как истины философии. Кант сохраняет идею всемирной истории как телеологического процесса. История понимается им точно так же, как природа – они развиваются по предустановленному плану. Целью этого процесса является осуществление человеческого существа как существа разумного и морального. Осуществление это касается не только индивида, но

также человечества в целом. История требуется для приучения человечества к свободе, дабы все человечество сделалось свободным, разумным и нравственным. Таким образом, история есть движение к разумности, она ведет к религии разума, к моральной вере. «Кант истолковывает всю историю христианства как постепенное продвижение от религии откровения к религии разума, посредством которой Царство Божие осуществляется на земле как этическое состояние»<sup>1</sup>. Цель – Царство Божие – есть состояние совершенства не вне истории, но представляет собой моральное сообщество на земле.

Правда, Кант все же сохраняет – в секуляризированной форме – христианскую идею, согласно которой история начинается с грехопадения Адама и заключается в борьбе Добра и Зла. Для Канта именно Зло приводит в движение исторический процесс. Обращение человека в христианскую веру переворачивает его устремления. Чтобы это произошло, требуется божественная сила, ибо иначе перед лицом величия морального закона он пребывал бы в страхе и отчаянии. Можно сказать, что кантовский взгляд на историю представляет собой моралистическое обмирщение христианской телеологии истории и ее эсхатологии.

Мне нет нужды рассматривать продолжение и модификации кантовского видения истории в трудах

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 244.

Фихте и Шеллинга. Их склонность понимать исторический процесс как логический и необходимый процесс самораскрытия Абсолюта нашла полное развитие у *Гегеля*. Секуляризация христианской веры проводится им сознательно и последовательно. История спасения сводится на уровень всемирной истории. Гегель полагает, что тем самым окончательное подтверждение получает истина христианской веры. Философия должна довести до ступени чистой мысли то, что религия выражала посредством образов. Гегель сохраняет христианскую идею единства всемирной истории, но он отвергает идею провидения как неадекватную философскому мышлению. Божественный план, придающий истории ее единство, должен быть понят как «абсолютный дух». Этот «абсолютный дух» осуществляет себя в истории по законам диалектики, а именно через противоположности (тезис и антитезис), стремящиеся к соединению (синтез).

Направляемый разумом исторический процесс есть логически необходимое развитие, не отрицающее, однако, человеческую свободу и человеческие страсти. «Хитрость разума» в том и заключается, что всеобщему развитию служат свободные человеческие действия, мотивированные не разумом, а страстями. Если для христианской мысли люди зачастую не ведают подлинной цели своих действий, ибо историю направляет Бог, то для Гегеля это происходит потому, что во всех действиях преобладает разум. Целью истории является не эсхатологическое буду-

щее, но сам исторический процесс, в котором абсолютный дух приходит к себе самому в философском мышлении. В каком-то смысле можно сказать, что эсхатологический конец осуществлен христианской религией. Ведь для Гегеля абсолютный дух не есть нечто статичное за пределами истории; сам он пребывает в историческом развитии. Поэтому Гегель может не только разграничивать исторические эпохи, он может также признать за христианством (пусть в обмирщенной форме) роль абсолютной религии. Христианская эпоха является решающей эпохой, в которую человек, освобожденный от всякой внешней власти, достигает соотнесенности с абсолютным духом. Вместе с Христом время приходит к своему завершению.

Гегелевская диалектика истории была преобразована в диалектический материализм *Карлом Марксом*. Он был убежден в том, что довел философию Гегеля до совершенства. На деле он позаимствовал у Гегеля идею исторического процесса как диалектического движения, протекающего с логической необходимостью через борьбу противоположностей (тезиса и антитезиса). Только движущей силой для него выступает не дух, а материя – силы, которые имманентны экономической жизни. Все исторические феномены проистекают из социально-экономических условий. Социальная структура соответствует производственным отношениям. Политическая система, искусство, религия, философия – все это лишь

идеологическая надстройка. Движение истории обусловлено противостоянием экономических классов, оно протекает в виде борьбы между этими противостоящими друг другу группами, а потому с необходимостью проходит через кризисы и катастрофы. «Хитрость разума» заключается в доведении до предельной интенсивности этих противоположностей, что ведет к катастрофе. Всякое общество уже содержит в себе те силы, которые его преодолеют, оно способствует их развитию. Это верно и применительно к нынешнему капиталистическому обществу, в котором противостояние между буржуазией и пролетариатом достигло такой остроты, что неизбежна революция. Само развитие капитализма разорвало связи древней традиции, обесценило все патриархальные человеческие взаимоотношения. Пролетариат является носителем будущего. Его диктатура ведет от эпохи необходимости к царству свободы, к Царству Божьему, но без Бога. Тогда исчезнут все классовые противоречия, все различия между угнетателями и угнетенными. Написанный в 1848 г. «Коммунистический манифест» был мессианским посланием – можно сказать, мы имеем дело с секуляризированной эсхатологией.

Христианская телеология истории и ее эсхатология целиком и полностью обмирщены в мировоззрении исторического материализма. Можно даже сказать, что христианское видение истории как борьбы Добра и Зла тут также секуляризировано и выступает

как экономическое противостояние угнетателей и угнетенных, эксплуататоров и эксплуатируемых, которое и приводит историю в движение. Эксплуатация здесь выступает как первородный грех.

Другой формой секуляризации христианской телеологии истории является вера в прогресс. Конечно, вера в прогресс представляет собой общее основание и материализма, и идеализма. Но тот образец, по которому она царствовала в XIX веке, был задан не Гегелем или Марксом, а Просвещением XVIII столетия.

Для Гегеля прогресс есть подчиненный логической необходимости ход истории, смысл которого заключается в растущей силе разума. Для Маркса прогресс есть результат кризисов и революций, его конкретная цель – идеальное экономическое состояние. В XIX веке вера в прогресс сделалась всеобщим мировоззрением, в немалой мере заменившим христианскую веру – как вера в безграничный прогресс. Этот прогресс совершается как бы сам по себе через развитие науки и техники, через растущее господство над природой. Смыслом его является все увеличивающееся благосостояние людей.

Такая вера в прогресс не сочетается с христианской верой, в действительности она ей противостоит. Сама эта вера начинается с полемики против христианской веры в провидение. Вольтер, давший набросок философии истории, видит в последней освобождение от христианской исторической телеологии, а потому начинает свою работу с критики Боссюэ.

В дальнейшем он спорил с Лейбницем по поводу возможности теодицеи. Перед лицом таких событий, как землетрясение в Лиссабоне (1755 г.), невозможно оправдать Бога. Разумеется, в истории есть прогресс, а именно прогресс познания; смысл истории заключается в том, что люди обогащают свои знания, а потому растет их благосостояние. Вольтер ожидал умеренного и постепенного прогресса, он не разжигал неистовых надежд. XVIII век виделся ему чуть ли не идеальным состоянием: оставалось лишь провести борьбу с церковью и христианскими предрассудками. К этой борьбе относится критика Библии. Традиционная хронология, отчасти основанная на положениях Библии, была поколеблена открытием Китая с его литературой; поколебалось и традиционное разделение всемирной истории на эпохи, равно как и идея ее единства.

Ученик Вольтера, *Турго*, также был защитником исключительно мирской веры в прогресс. Он отдает христианству должное в том, что оно поспособствовало прогрессивному движению. Однако божественное провидение он также заменяет на естественный закон прогресса. У него можно обнаружить нечто сходное с гегелевской «хитростью разума», поскольку он убежден в том, что и неразумие человеческих страстей также служит прогрессу. Оптимистическая вера в прогресс ведет его к мнению, согласно которому торговля и политика «объединят в конце концов все части земного шара и все человечество». Чередуя по-

кой и возмущения, добро и зло, прогресс медленно, но верно идет ко все большему совершенству<sup>1</sup>.

*Кондорсе* также верит в беспредельную возможность совершенствования человека и в прогресс, ускоряемый развитием знания, который приведет к благоденствию всего человечества<sup>2</sup>. Истина, свобода и равенство для него суть синонимы; победа истины есть в то же самое время и ступень к политической свободе и к равенству. Несомненно, этот путь пролегает через революции, но цель может быть реализована лишь постепенным воспитанием. Уже достигнутая стадия прогресса позволяет предвидеть будущее, в котором даже природная конституция человека усовершенствуется настолько, что сама смерть будет отодвинута. Историография также относится к познанию: она должна развиваться в точную науку по аналогии с естествознанием. Историография преобразуется в социологию, что позволит человеку предвидеть будущее, а это отменяет божественное провидение.

*Огюст Конт* был учеником *Кондорсе*. Он называл свою философию *philosophie positive*, поскольку стремился отличить ее от теологических и метафизических теорий. Она должна опираться только на положительные факты. Для *Конта* задачей историогра-

---

<sup>1</sup> См. *Löwith K. Op. cit. P. 100.*

<sup>2</sup> О *Кондорсе* см. *Alff W. Einige Themen der Aufklärung nach den Schriften Condorcets // Aufklärung, II. 1953. S. 242–255.*

фии – как и естественных наук – является установление чистых фактов, познание их каузальных связей, установление законов посредством индукции. Тем самым историография должна быть преобразована в социологию. Идея эволюции для него подтверждается историей, поскольку она помогает нам понять и природу (это покажет Дарвин). Итак, позитивная философия Конта указывает на непрестанную телеологическую эволюцию человечества; законы этой науки играют роль провидения. *La marche fondamentale du développement humain*<sup>1</sup> проходит через три ступени: 1) стадию детства или теологии – такова христианская эпоха; 2) стадию юности – метафизики или абстрактного мышления; 3) стадию зрелости, т.е. стадию науки или позитивной философии, начавшуюся с Бэкона, Галилея и Декарта. Особое значение Конт придает здесь не христианской религии, но католической церкви, которая стремилась к достижению независимости от политических сил посредством собственной организации. Порядок необходим для прогресса. Посредством позитивной философии человечество сделает решающий шаг к благоденствию. Конт рисует блестящую картину будущего: конец милитаризма и войн, господство индустриализма, ведомого наукой. Царствовать станет универсальная религия человечества. Задача формулируется

---

<sup>1</sup> Основной путь человеческого развития (*фр.*).

так: *réorganizer, sans Dieu ni roi, par le culte systématique de l'humanité*<sup>1</sup>.

Сходным образом Прудон видит в замене христианской религии на человеческий атеизм последнюю ступень умственной и моральной свободы. Он также верит в естественный прогресс и сражается с верой в провидение. То, что именуется провидением, есть для него просто коллективный инстинкт, всеобщий разум. Правда, он воздерживается от восторженных предсказаний. Ведь дорога пролегает через кризис, а нынешнее время для него есть время распада.

Подведем итог. Мы пробежали через долгие века, рассматривая, как происходила секуляризация христианского видения истории. Главные выводы таковы: 1) Идея единства истории хотя бы в общем виде была сохранена. 2) Сохранена была и идея теологии, но понятие провидения было заменено на идею продвигаемого наукой прогресса. 3) Идея эсхатологического совершенства преобразилась в представление о непрестанно растущем благосостоянии человечества.

Однако оптимистическая вера в прогресс оказалась под угрозой, а сокрушающие ее обстоятельства уже стояли у ворот.

---

<sup>1</sup> Преобразовать [всё], без Бога и короля, посредством систематического культа человечества (*фр.*)

## VI

### Историцизм и натурализация истории (Отказ от вопроса о смысле истории)

*Скептицизм и релятивизм. Вико и Гердер.  
Романтизм. О. Шпенглер и А. Тойнби.*

Философы эпохи Просвещения верили в безграничное совершенствование человека и его способность определять ход истории (по крайней мере, эта сила есть у просвещенного человека). Даже если исторический процесс ведет к непредсказуемым результатам, которые не были целью, считалось, что «хитрость разума» работает на прогресс. Просветленный наукой человек знает дорогу, ведущую в будущее – ко все большему благоденствию человечест-

ва. Для подобного оптимизма история, конечно, обладает смыслом. Даже Маркс с этим оптимизмом солидарен: вместе с Просвещением и с Гегелем он также верит в то, что ход истории направляется разумом.

Правда, Гегель признавал, что история, если смотреть на нее не с точки зрения веры в разум, дает «ужаснейшую картину этих результатов, которая еще более усилит наше чувство глубочайшей, беспомощной скорби»<sup>1</sup>, ибо всемирной историей правят страсти и злодейства. Он верит не в доброту и совершенство человека, но в разум, который направляет историю вопреки человеческому неразумию.

Но как быть, если история видится без такой веры в разум? Может ли устоять вера в человеческую доброту и способность совершенствоваться? Может ли непоколебимо держаться оптимизм Просвещения? Скажем, землетрясение в Лиссабоне было ужасным событием. В первой лекции мы уже отмечали, что Французская революция привела к непредвиденным результатам: военной диктатуре, а не либеральной конституции, империализму, а не федерации свободных народов, войне, а не миру. Разве ход событий XIX столетия подтверждал эту веру Просвещения?

Безусловно, вера в прогресс сохраняла свою жизненность на протяжении XIX века; кажется, она на-

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. *Философия истории*. СПб., 2000. С. 74.

ходила опору в развитии науки и техники. Однако голоса сомнения становились громче, в особенности голос *Якоба Буркхардта*<sup>1</sup>. Он отвергал возможность существования философии истории как таковой. Он оспаривал гегелевскую доктрину разума и того, что он называл гегелевским дерзким предвосхищением всемирного плана. Разумеется, у всех событий имеется и духовная сторона, причем дух неистребим, но он изменяется, и к тому же не в каком-то одном предзаданном направлении. Сущностью истории является изменчивость. Есть лишь одна непреходящая субстанция: «...нашим исходным пунктом является единственно прочный, постоянный и возможный для нас центр – терпеливо переносящий тяготы и страдания, целеустремленно ищущий и действующий человек, каков он есть, всегда был и будет»<sup>2</sup>.

Тем самым Буркхардт отвергает идею единообразной всемирной истории. В истории видна не только изменчивость, но также многообразие и различия, которые не подводятся под один разумный принцип. Имеются лишь повторения, устойчивые тенденции, типичные феномены, поскольку люди всегда и повсюду более или менее одинаковы. Без сомнения, мы встречаемся с добром и злом, но то, что считается

---

<sup>1</sup> Следующие далее цитаты взяты из его лекций (*Weltgeschichtliche Betrachtungen*).

<sup>2</sup> *Буркхардт Я.* Размышления о всемирной истории. М., 2004. С. 13.

истиной и добром в то или иное время, зависит от условий этого времени. Главное не в том, «какие оттенки принимают понятия “добро” и “зло”... а в том, как живут люди – готовы ли они, руководствуясь чувством долга, пожертвовать ради других, таких, как они есть, своими эгоистическими интересами или нет»<sup>1</sup>. Ведь своей жизнью ради других жертвовали уже обитатели свайных построек. Если же и в древние времена люди отдавали свою жизнь ради других, то в области нравственности мы ничуть не продвинулись в сравнении с ними. Говорить о «моральном прогрессе» на манер Бокля значит впадать в иллюзию. «Дух получил завершенность уже в те ранние времена»<sup>2</sup>. Буркхардт саркастически пишет о Просвещении с его доктриной изначально доброго человека, которому требуется лишь образование, дабы его доброта обнаружилась во всей своей славе. «При этом втайне делалась оговорка, что сегодня зарабатывать деньги легче и безопаснее, чем когда-либо; как только этому процессу начнет угрожать какая-либо опасность, развеется и переполняющее наших современников возвышенное чувство»<sup>3</sup>. История начинается с пробуждения человеческого сознания, с его разрыва с природой. Но в человеке остается

---

<sup>1</sup> Там же. С. 64.

<sup>2</sup> Там же. С. 217

<sup>3</sup> Там же. С. 65.

достаточно черт, характеризующих его как хищное животное.

Буркхардт обрушивается на оптимистическую веру в прогресс с ее представлениями о счастливых и несчастных эпохах в истории. Суждения о событиях и эпохах как счастливых или несчастных совершенно субъективны. «Наше глубоко сидящее и в высшей степени смешное себялюбие полагает счастливыми прежде всего те времена, которые в чем-то сродни нашему характеру. Мы считаем похвальными именно те силы и тех людей в прошлом, на результатах деяний которых, как кажется, основано наше нынешнее существование и относительное благополучие. Мы судим таким образом, словно мир и мировая история существуют исключительно ради нас»<sup>1</sup>. Понятие «счастье» вообще следовало бы исключить из рассмотрения мировой истории, ибо ею правит зло, которое хоть и является неизбежной движущей силой истории, но всякий раз ведет к несчастью. Например, становление древних мировых монархий дает «ужасающую картину, складывающуюся из совокупного человеческого отчаяния и горя»<sup>2</sup>. Кажется, нам нет иного утешения, кроме утверждения: у этого несчастья могут быть хорошие последствия. Но нам следует быть осторожными с такого сорта утеше-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 220.

<sup>2</sup> Там же. С. 225.

ниями, поскольку у нас нет критерия для суждения об обретении или утрате счастья. Буркхардт приходит к тому, что добро и зло более или менее уравновешивают друг друга в различные периоды и эпохи. Поэтому при изучении истории понятия счастья и несчастья все больше и больше будут терять свое значение. Зрелость есть всё. Целью всякого умного человека вместо счастья *volentium* становится познание.

Во Франции, в самой просвещенной стране, многие интеллектуалы начинают сознавать бессмысленность материального прогресса, что приводит к нигилизму, обнаруживающемуся в сочинениях Флобера и Бодлера<sup>1</sup>. «Мир приближается к концу» – таков вывод Бодлера. Критика западной цивилизации и веры в прогресс со стороны Кьеркегора и Ницше, Достоевского и Толстого различна по своим целям, но все они в равной степени критичны. Что же сказать о времени после двух мировых войн? Я думаю, справедливо суждение Эриха Франка: «Странной иронией нашего времени является то, что прогресс науки и цивилизации, более того, морали и общественного сознания, все чаще становится орудием войны и разрушения. Даже те люди, которые всеми силами пытаются предотвратить подобные трагические превращения, принуждены подчиняться исторической

---

<sup>1</sup> См. *Löwith K. Op. cit. P. 96–98.*

необходимости. В той же степени, в которой человек научился контролировать природу с помощью разума, он делается жертвой исторических катастроф. История показывает тщетность его мечтаний о полной свободе творить будущее в согласии с идеалами его собственного разума. Препятствует человеку сам человек, его собственная природа». «С этой точки зрения, даже сама идея человечества предстает лишь как одна из множества “идеологий”, как выражение определенной исторической и социальной ситуации»<sup>1</sup>.

Ни Буркхардт, ни Ницше не поколебали историографии XIX века. Находилась ли она под влиянием Гегеля или нет, предавалась ли рефлексии по поводу своих методов или такую рефлексию игнорировала, в целом эта историография приходила к той или иной форме *релятивизма*. Она признавала изменчивость историческим законом и отрицала абсолютную значимость суждений и познания, утверждала зависимость любого мышления и всяких ценностей от времени и культуры. Нам еще придется сказать несколько слов о влиянии на нее романтизма. Пока достаточно подчеркнуть то, что эта историография стремилась познавать причинные связи между событиями, а итогом был релятивизм – независимо от

---

<sup>1</sup> Frank E. *Philosophical Understanding and Religious Truth*. P. 121, 122.

осознания этого теми или иными историками. Это была эпоха так называемого *историзма*, который в действительности понимал историю по аналогии с природой. Кажется, историография ставила перед собой задачу установления фактов и обнаружения законов, увязывающих эти факты. Она переняла идею эволюции, правда, применительно к отдельным эпохам и сферам культуры, а не к истории в целом. Она пыталась элиминировать субъективность историка и избегала всяких ценностных суждений. Историография понимала себя как чистую науку о фактах, но не ставила вопроса о том, что такое исторический факт<sup>1</sup>.

Такой историзм в сочетании с отчаянием, возникшим из-за невозможности обнаружить смысл в истории, с последовательным изгнанием веры в прогресс – таковы предпосылки книги Освальда Шпенглера «*Der Untergang des Abendlandes*» («Закат Европы»). Историзм в ней, так сказать, целиком поглощается натурализмом. Однако истоки этого последовательного сведения истории к природе лежат дальше и глубже. В известной степени здесь возобновляется античное понимание исторического процесса как циклического движения.

Эта идея была взята на вооружение и развита *Джамбаттистой Вико* (1668–1744). Мы уже видели,

---

<sup>1</sup> См. *Коллингвуд Р. Дж.* Цит. соч. С. 123–128.

как в его трактовке истории нейтрализовалась идея божественного провидения, как он элиминировал идею эсхатологического завершения истории. Теперь нам нужно рассмотреть его понимание *цикличности исторического процесса*. Каждый цикл проходит три стадии. Вначале мы видим первобытную эпоху богов, такова эпоха варварства. За ней следует героическая эпоха аристократических конституций, представленная гомеровским периодом в Греции, Средними веками в Европе. Затем приходит классический век – мысль главенствует над воображением, проза над поэзией и т.д. В этот век растут свободные республики и монархии, воодушевляемые верой в равенство всех людей. Цикл завершается упадком, возвратом в варварство, а затем начинается новый цикл (*ricorso*).

Можно назвать это своего рода естественной историей человечества. Действительно, Вико называет объектом своей «Новой Науки» общую для всех людей природу. Ее не следует понимать как всегда одинаково действующую трансцендентную силу. Природа находится в процессе роста; *natura nascendo* – такова формула Вико. Он историзирует понимание природы, но в то же самое время он натурализирует историю. Предпосылкой для него является то, что всем людям и всем народам присуща одна и та же предрасположенность к определенным формам жизни и развития, *sensus communiis* (здравый смысл).

По ходу истории появляются различия, объясняемые разными природными условиями, но существенные черты всегда одни и те же в любой век<sup>1</sup>.

Труд Вико не оказал значительного воздействия в свое время, да и ныне он мало кому известен. Но аналогичные воззрения на историю развивались в труде Иоганна Готфрида Гердера «*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*» (1784–1791)<sup>2</sup>. Сложно сказать, знаком ли он был с трудом Вико, испытал ли его влияние. Важно то, что Гердер также сводит человеческую историю к естественной истории. Он рассматривает природу и историю с точки зрения эволюции и начинает свою историю человечества с описания космической и геологической эволюции, завершающейся миром животных, высшим видом среди которых является человечество. Оно является таким образом вершиной эволюции природы. Например, Гердер размышляет о связи людей и обезьян, объясняет различия между животными и человеком исключительно средствами физиологической антропологии. Первое решающее различие он

---

<sup>1</sup> О Вико, помимо глав в указанных работах Коллингвуда и Лёвита, см.: *Auerbach E. Giambattista Vico und die Idee der Philologie // Homenatge a Antoni Rubio Lluch. Barcelona, 1936.*

<sup>2</sup> О Гердере, помимо главы в указанной книге Коллингвуда, см. также: *Gadamer H.G. Volk und Geschichte im Denken Herders. Frankfurt a/M., 1942.*

видит в прямохождении человека. Он полагал, что с прямохождением связаны все прочие особенности людей, формирование мозга, да и вся история человека<sup>1</sup>. В отличие от низших животных человек входит в духовный мир, шаг за шагом продвигаясь к человечности. Гердер возводит возникновение умственного (духовного) мира к развитию души по законам психологии.

Гердер характеризовал человечество как подготовительную ступень, как своего рода бутон по отношению к будущему цветку – трансцендентному бессмертному существованию. Поэтому можно было бы предположить, что он отличал природу от духа, хотя на деле его мысли по этому поводу не вполне ясны. Во всяком случае, ясно то, что человеческую историю он понимал совершенно натуралистически. Законы эволюции культуры суть законы природы, а потому Гердер мог говорить, что вся человеческая история представляет собой естественную историю человеческих сил, деяний и побуждений в пространстве и времени. Тем не менее, он понимает законы природы не на манер математизированной физики, но как игру действующих в истории живых сил. Че-

---

<sup>1</sup> «Вертикальное положение тела – единственно естественное для человека; такого органического строения требует все предназначение человека, требует и его характер» (*Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества*. М., 1977. С. 79).

ловечность также есть результат действия этих сил. Ведь человечность представляет собой «разум и справедливость» или «дух, чистоту, доброту и человеческое чувство», а они движутся вперед в согласии с естественной необходимостью, будучи условиями непрерывности и упорядоченности человеческого бытия, а потому являются постоянными началами в истории. Так что Гердер не придерживался веры в моральный прогресс человечества посредством добродетели.

Гердер не был знаком с выдвинутой Вико идеей цикличности. Скорее, он подразделял человеческую историю по типам или расам. Человеческая природа не единообразна, но различается по типам. Данные типы укоренены не в разном историческом опыте, но в природе, наделяющей их особым и неизменным характером. Этот характер изначально сформирован условиями жизни и родом занятий в самый ранний период существования. Действенным для каждого народа оказывается «дух народа» (*Volksgeist*), выражающийся прежде всего в поэзии. Каждый народ идет собственным путем для достижения человечности. Вся история народов предстает у Гердера как школа соревнования за достижение венца человечности и человеческого достоинства.

Очевидно, что концепция эволюции к человечности находится в конфликте с идеей естественной эволюции, ведь человечность одна и единственна. Правда, Гердер далеко не всегда выражается ясно.

Вероятно, мы могли бы сказать, что эсхатология в обмирщенном виде сохраняется в гердеровской идее царства человеческой организации как системы разумных (духовных) сил. Однако это противоречило бы его убежденности в том, что каждый исторический век и любой народ, равно как и каждый период жизни индивида, блаженны сами по себе, а потому нельзя судить о более ранних временах и народах по меркам других времен, а тем самым и понимать историю как прогресс ко все большему совершенству, как того хотело Просвещение. Самый ранний век человечества не осуждается как варварство, но рассматривается как «дыхание здорового духа детства». Высоко ценя средневековую Германию, Гердер видит и ее темную сторону – рознь народов. Он пишет: «Меж тем общинный жизненный уклад германских народов был во всемирной истории той прочной оболочкой, внутри которой остатки былой культуры могли спастись от бурь и непогоды, внутри которой развился общественный дух Европы, медленно и скрыто созревая, для того чтобы произвести действие свое на все части нашей земли»<sup>1</sup>. Хотя он критиковал средневековую католическую церковь, он завершает рассуждение следующим образом: «Римская иерархия сослужила неоценимую службу традиции, которая могла сохраниться в ней, как в грубой оболочке,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 544.

способной противостоять варварскому нашествию; она свидетельствует о силе и уме людей, которые вложили в нее много хорошего». Правда, он добавляет: «Когда плод созрел, скорлупа его лопается»<sup>1</sup>.

История представляет собой игру естественных сил, коими природа наделила человека. Исследование истории не обнаруживает никакого смысла, способного придать единство всей истории, а переход от столетия к столетию не ведет к усовершенствованию – если только таковым не считать человечность. Гердер оспаривает само понятие прогресса, введенное Просвещением. Он говорит: «Философ, ты видишь лишь основания твоих отвлечений, видишь ли ты мир? Видишь ли гармонию целого?» Безусловно, главным мотивом Гердера при рассмотрении истории можно считать такое видение гармонии – трудно отрицать то, что его взгляд на историю является в первую очередь эстетическим.

Влияние Гердера на *романтизм* было чрезвычайно большим, конечно, наряду с влиянием таких мыслителей, как Руссо и Гаманн. В сравнении с Просвещением романтизм обладал несомненным вкусом к истории. Прошлое более не оценивалось отрицательно как времена тьмы, лишённые просвещенного разумного знания, но положительно – как время, с которым ощущалось родство, поскольку в нем наблю-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 557.

дались те же самые иррациональные силы, которые обнаруживались у самих себя. Эти силы действуют во всех областях культуры, но достигают величайшей действенности в творческих способностях Я или личности, прежде всего в религии и поэзии. Романтизм интересовался поэзией прошлого, народными песнями и сказками, средневековым искусством. Ему мы обязаны тем, что было завершено строительство собора в Кёльне, но романтическое восхищение распространялось и на руины замков, оно способствовало и появлению убогих имитаций – строительству церквей в готическом стиле. Любование Средневековьем нередко сопровождалось склонностью к католической церкви, что нашло выражение в работе Новалиса «Die Christenheit oder Europa» (1799). Многие романтики переходили в католичество.

Мнение Гердера, согласно которому культуры не следует судить по объективной мере разума, поскольку каждое место и время имеют собственный смысл и живут по собственному закону, вело к *историческому релятивизму*. Одним из результатов последнего было новое понимание закона, из которого выросла так называемая историческая школа права. Для этой школы право формируется не объективными нормами, но историей. Не существует естественного права, имеется только положительное, т.е. конкретное историческое право. Нет правил этики, которым обязано подчиняться все человечество, – у каж-

дого времени своя этика. Внимание здесь обращено не на объективное, но на субъективное, на Erlebnis (переживание, опыт). В поэзии важнее всего именно Erlebnis, а не само произведение искусства. Erlebnis означало проникновение сознания в сферу иррациональных сил жизни. Этот по сути своей эстетический взгляд был обращен и на историю, и на природу; при этом исторические события понимались как природные.

Историография XIX в. испытала глубокое воздействие романтизма. Конечно, она освободилась от культа Erlebnis и от эстетизма, но понимала исторический процесс по аналогии с природой.

Радикально натуралистическим понимание истории становится в уже упоминавшейся книге Освальда Шпенглера «Закат Европы». Подзаголовок этой работы звучит так: «Очерки морфологии мировой истории»; уже он выдает натуралистический взгляд – культуры (или цивилизации) характеризуются им словосочетанием «Lebewesen (живое существо, животное) наивысшего порядка». Мне трудно сказать, в какой степени Шпенглер зависим от Вико или Гердера. В любом случае, он также придерживается того воззрения, что история не образует единства, а ход ее нельзя считать прогрессом. Скорее, история распадается на циклы, т.е. на последовательность цивилизаций, закрытых друг для друга и обладающих собственным неповторимым характером. В истории нет непрерывности. Цивилизации подобны монадам

Лейбница (на это верно обратил внимание Коллингвуд). Имеется последовательность во времени – одна цивилизация сменяет другую. Закрытость каждой из цивилизаций столь последовательно изображается Шпенглером, что даже наука, математика, философия в каждой из них свойственны только для нее, отсутствует какая бы то ни было связь между духовной жизнью одной цивилизации и другой. В каждой из них повторяется один и тот же процесс: от появления первобытного варварства в архаические времена до классического века, когда получают развитие политическая организация, право и наука, а затем до упадка, впадения цивилизации в варварство. У каждого цикла имеется свой срок. Поэтому в настоящем возможен диагноз: можно постичь, на какой стадии находится наша цивилизация, а тем самым и предсказать будущее. Сам Шпенглер говорит, что он первым предпринимает попытку заранее написать историю будущего.

Цивилизации подобны растениям, которые растут, цветут, приходят к зрелости, а затем увядают. Невозможно задавать вопрос о смысле природной жизни, как и о смысле истории. Само собой разумеется, никакого эсхатологического завершения истории быть не может. Шпенглер явным образом отрицает наличие исторического развития, в рамках которого настоящее восходит к духовной традиции прошлого и продвигает ее далее.

Я лишь предельно кратко укажу на то, что во имя своей теории Шпенглер выстраивает совершенно фантастические конструкции. Скажем, в открытую им «арабскую цивилизацию» он включает почти все первое тысячелетие после смерти Христа, а потому отрывает от античности весь поздний эллинизм в качестве отдельной цивилизации; тем самым разрывается и христианство, словно речь идет о двух совершенно различных религиях. Я могу здесь только упомянуть о том, что с пророчеством у Шпенглера сочетается призыв к немцам проявить решимость и создать «прусский социализм», благодаря чему они сделаются властителями будущего. Нас интересуют в данном случае только методологические принципы.

Кажется, *Арнольда Дж. Тойнби* можно включить в одну группу со Шпенглером, поскольку он продолжает ту линию, которая идет от Вико и Гердера к Шпенглеру. История для него также не образует единства; ход ее не есть прогресс, ведущий к совершенству, а потому и не встает вопрос о ее смысле. Он также подразделяет историю на истории единичных групп, обособленных обществ. Интерес его направлен на общества, которые покинули ступень первобытности и достигли уровня цивилизации. Только с них начинается опыт истории. Он перечисляет 26 цивилизаций, из которых 16 уже исчезли – их история завершилась. По-прежнему живы пять великих цивилизаций: западное христианство, восточное

христианство, ислам, индуизм и дальневосточная цивилизация. Посредством компаративных исследований (*vergleichende Erforschung*) цивилизаций он пытается открыть закон истории. Его вопрос звучит так: как нам объяснить возникновение, рост и упадок цивилизаций?

Конечно, вслед за Коллингвудом мы можем сказать, что Тойнби следует методам естествознания: устанавливает факты, связи между ними, законы эволюции. Его концепция цивилизаций также соответствует способу мышления естественных наук. Ведь Тойнби располагает только формальным понятием цивилизации (скажем, понятием зрелости), но не обладает понятием материальным (вроде понятия человечности у Гердера). Каждое общество располагает собственной цивилизацией, а так как это общество является уникальным, то невозможно говорить о единстве духа и понимать историю как историю духа. Тойнби словно не осознает того, что сам историк пребывает в истории, что изучение истории учит нас: *tua res agitur*<sup>1</sup>. Напротив, он стоит над историей как беспристрастный наблюдатель, подобно естествоиспытателю, который не участвует в наблюдаемых им природных событиях.

Тем не менее, как мне кажется, Коллингвуд заходит слишком далеко, когда судит о концепции Тойн-

---

<sup>1</sup> Речь идет о тебе (*лат.*).

би как «предельно натуралистической». Это подходило бы к Шпенглеру. Но Тойнби во многом отличается от Шпенглера. Во-первых, различные общества для него не замкнуты, они находятся во взаимоотношениях. Многие цивилизации были связаны посредниками, традиция передается по ходу истории. Кроме того, ход истории в различных обществах определяется не только природными факторами. Сам Тойнби предупреждает о том, что научный метод, разработанный для изучения неживой природы, мало пригоден для исторического мышления, нацеленного на изучение живых существ. Он выдвигает аргументы против историков, сводящих исторические события к природным факторам, вроде расы или географической среды. История приводится в движение непредсказуемыми факторами, скажем, поведением народа в критической ситуации.

Тойнби устанавливает закон Вызова и Ответа. Любое общество и в самом начале своего существования, и по ходу своей истории сталкивается с ситуациями вызова, которые предполагают испытание. Решающее значение имеет ответ, данный на вызов. Войдет ли общество в историю, продолжит ли ее — это зависит от ответа. Вызов является стимулом. Например, таковым будет для народа, находящегося в неблагоприятных географических условиях, обеспечение новых территорий; но вызовом будут и фатальные удары, вроде враждебных нападений или

угнетения внешними силами, а также внутренние или домашние трудности, будь то рабство или проблемы, произрастающие из технического развития. Все зависит от ответа на вызов, а его нет возможности просчитать заранее. В этих пределах неизбежность природного развития видоизменяется: некоторая степень свободы и ответственности остается за людьми. Однако сам закон вызова и ответа вновь приобретает черты закона природы, когда Тойнби пытается установить, не является ли ответ избыточным или слишком мягким, каков оптимум, или когда он вводит понятие *élan vital*, объясняя рост вступившего в историю общества.

Следует сказать, что религии для Тойнби не выступают как простые выражения цивилизации (как это было у Шпенглера), они занимают исключительную позицию, в особенности христианство<sup>1</sup>. Христианство возникло в условиях упадка эллинистического общества, возможно, оно не только переживет упадок западной цивилизации, но даже возрастет «в своей мудрости и в размахе, испытав новый опыт мирской катастрофы». Разумеется, хотя в задачи религии не входит «обеспечение циклического процесса возрождения», она все же может сохранять свой смысл в этом процессе. В данном отношении христианство

---

<sup>1</sup> См. прежде всего *Toynbee A.J. Civilisation on Trial*. N.Y., 1948.

может быть названо вечно новым и величайшим событием в человеческой истории. Вероятно, когда-нибудь оно подчинит себе все остальные высшие религии и станет всемирной религией как наследник всех прочих.

В этих размышлениях Тойнби звучит нечто напоминающее мирскую эсхатологию; можно задать вопрос: насколько эти мысли совместимы с его основополагающим взглядом на историю? Сам он пытается примирить эти две стороны своих воззрений, сравнивая религию с повозкой, которая движется вверх к небу, а колесами могут служить и периодические крушения земных цивилизаций. Движение цивилизаций может быть цикличным и возвратным, тогда как религия (и только она) движется вверх по непрерывной линии. Такое непрерывное продвижение религии может обеспечиваться и цикличным движением цивилизаций со сменами рождений и смертей.

Однако Тойнби пишет также о возможности третьей разновидности общества, которая возникнет, сменив две доселе существовавшие – первобытную и цивилизованную. Их время имеет свой срок. Будущее общество охватит весь мир, оно станет «воплощенным во всемирном масштабе образом христианской церкви». Правда, он отличает эту надежду от древней эсхатологии: он отрицает то, что подобным образом будет осуществлено Царство Божие на земле. Ведь чтобы произошло последнее, должна изме-

ниться сама природа человека, должно исчезнуть зло. Но пока первородный грех присущ человечеству, всегда будут общества, построенные с помощью институтов власти. Поэтому «воинствующая на земле победоносная церковь» будет лишь одной из провинций Царства Божьего – провинцией, в которой граждане небесного царства «должны жить, дышать и трудиться в среде, которая им не присуща по рождению».

Тойнби отвергает утверждение Фрейзера, считавшего противоположными друг другу христианскую религию и цивилизацию, так как индивидуалистическая христианская религия разрушает цивилизацию, опирающуюся на социальный этос. Возникает вопрос: зачем цивилизации прогресс религии? Ответ Тойнби таков: «Прогресс религии есть духовный прогресс, а дух означает личность. Поэтому религиозный прогресс должен иметь место в духовной жизни личностей». Тезис Фрейзера ложен, «поскольку, по-моему, он основывается на ложном представлении о природе души или личности».

Но тогда возникают новые вопросы. Не следует ли понимать историю как историю духовной жизни личностей? Кого считать подлинным субъектом истории? Человечество, народы, цивилизации, общества? Или же человека? Тем самым мы переходим к теме следующей главы.

## VII

### Вопрос о человеке в истории

*Концепция человека в Греции и в Библии.  
Индивидуализм на Западе. Реализм на Западе.*

Мы завершили прошлую лекцию вопросом: не является ли человек действительным субъектом истории? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно посмотреть, как понимался человек в западной истории. Поэтому нам следует вернуться к начальному периоду истории Запада в библейской традиции и в греческой культуре. Начнем с греческого понимания человека.

Говоря о понимании человеком себя самого в Греции, необходимо различать две стороны: понимание себя гражданином полиса (города-государства) в классическую эпоху и концепцию человека в грече-

ской науке и философии<sup>1</sup>. Между ними есть согласие в главном: а) в своеобразном греческом *индивидуализме*, для которого человек есть автономное лицо, сознающее свою *свободу*; б) в мысли о том, что индивид есть член некоего *порядка*. Кажется, это противоречие, но на самом деле такового нет, поскольку индивид входит в этот порядок органически – закон порядка находится в согласии с законом природы самого индивида. Природой человека полагается ум или разум, разум считается истоком порядка и в полисе, и в космосе.

Свобода в рамках полиса не является произволом. Она связана законом (Номос), в котором находит свое основание. Эта свобода содержит в себе право и обязанность. Она наделяет человека честью, ответственностью за целое. Власть Номоса проистекает не из исторической традиции, а из идеи права, усвоенной разумом. Развитие этой идеи имело огромную значимость для истории Запада.

Я лишь укажу на то, как эта своеобразная диалектика свободы и порядка выражается в различных об-

---

<sup>1</sup> См.: *Pohlenz M. Der hellenische Mensch. Göttingen, 1947; Harder R. Eigenart der Griechen. Freiburg, 1949; Bornkamm G. Mensch und Gott in der griechischen Antike. Bremen, 1950. См. также: Bultmann R. Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Düsseldorf, 1954 (английское издание – Primitive Christianity in its Contemporary Setting. N.Y., 1956).*

ластях греческой жизни, на ее роль в соревнованиях (Агон), атлетических играх, но также в спорах и в философских диалогах. Не могу здесь останавливаться и на том уделе, который выпал этой диалектике в греческой истории, — как вместе с ее крушением рухнула и греческая демократия.

Диалектика свободы и порядка заявила о себе в греческой науке и философии. Ответ на вопрос об истине греки искали не путем отсылок к авторитету традиции, но посредством методичного мышления. В мышлении индивид свободно направляется его собственным разумом, он признает истинным лишь то, в чем его убеждает разум. В то же самое время наука способствует возникновению общности, так как разум является общим даром для всего человечества; истина открывается в свободном обсуждении.

Главной темой философского обсуждения было взаимоотношение человека и Космоса. Попытка постичь Космос начиналась с вопроса об архе, его первоначале, из которого произрастают его единство и закономерный порядок. Рациональное мышление обнаруживает такое единство и такой порядок; иначе говоря, оно видит в мире Космос, гармоничное целое, структуру которого проясняет математика. Разум или ум есть источник космического порядка, а значит, и самой природы человека. Поэтому человек может пониматься как член

Космоса, а не чужак в мире – он чувствует себя в Космосе как дома<sup>1</sup>.

Космос есть целое, в котором материальное вещество оформляется в гармоничное единство силою организующего разума; все возникающее и исчезающее направляется вечными законами разума<sup>2</sup>. Человек понимается по тому же образцу: он овладевает своими чувствами, физическими импульсами своего тела посредством разума. Так как его истинной природой является ум или разум, то этика видится не как следование требованиям авторитета, но рассматривается с точки зрения рационального воспитания и культуры, с помощью которых должна реализовываться подлинная природа человека.

Воспитание есть задача для образования<sup>3</sup>. Само собой разумеется, каждый стремится к благу, но только разум способен сказать, в чем заключается благо. Точно так же подразумевается, что знающий благо человек станет осуществлять его в своих действиях – воля будет следовать за разумом. Согласно

---

<sup>1</sup> Здесь я не могу разбирать имевшиеся и в греческой литературе более пессимистичные суждения. См. по этому поводу: *Greene W.Ch. Moira. Cambridge (Mass.), 1948; Festugière A.-J. Personal Religion among the Greeks. Berkeley, 1954.*

<sup>2</sup> Конечно, я не могу здесь заниматься всеми спорами и различиями, вариациями и модификациями этого воззрения, процессом его формирования.

<sup>3</sup> См.: *Jaeger W. Paideia, 1947.*

диалектическому отношению между свободой и законом, автономией и ограничивающей мерой целью воспитания является культура индивида. Однако это не означает того, что следует культивировать его личное своеобразие в индивидуалистическом смысле. Индивид должен осуществить *идеальный образ человека*; подобно произведению искусства, этот образ предстает как гармоничная фигура, в которой пропорционально сочетаются тело и душа. Это передается уже этической терминологией: *κόσμος* означает нечто гармоничное, *εὐσχήμων* – хорошо оформленное. Поэтому настоящим злом является *ὑβρις* (нарушение меры), а главными добродетелями выступают *σωφροσύνη* (самоконтроль) и *δικαιοσύνη* (справедливость).

Все это предполагает свободу человека. Вопрос о свободе воли не возникал в философских поисках в античной Греции классического периода, поскольку считалось, что воля следует за разумом, а сам закон разума не изменит и судьба. Впоследствии этот вопрос о свободе воли был поставлен философами-стоиками. Но проблемой для них было только соотношение между свободой решения и каузальной детерминацией событий (в отличие от Августина, который позже поставил вопрос о сущности и способности самой воли). Стоики не отрицали свободы решения<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> По теме свободы см.: *Pohlenz M. Griechische Freiheit. Heidelberg, 1955.*

Вследствие всего этого, прежде всего концепции природы человека как разумной, греческая мысль не обнаруживала историчность человека, а история вообще не рассматривалась как особая тема философии (об этом говорилось во второй лекции). Для греческой мысли природа человека не затрагивается случайными столкновениями с обстоятельствами – обстоятельства выступают для него лишь как повод и материал для оформления и раскрытия своей вечной природы. В принципе, будущее не может принести ничего нового, ибо человек не зависит от времени в реализации своей истинной природы. Эту мысль последовательно развивали стоики. Их идеалом мудреца был человек, который независим от всего, что ему встретится, будь встретившееся добром или злом, поскольку все это не затрагивает его внутреннего мира, его разума. Он живет совершенно неисторично, закрываясь от всего того, что может принести с собой будущее.

В согласии с этим находится греческое понимание отношения человека и Бога. Трансцендентность Бога мыслится как его вневременность, ибо его сущностью является разум. Он трансцендентен по отношению ко всему конкретному и особенному, возникающему и исчезающему во времени. Но его трансцендентность не понимается в терминах независимости и абсолютной свободы его воли; он не мыслится и как тот Бог, который может явиться в мире сем. Нужно с благоговением (εὐσέβεια) почи-

тять Бога, нужно заботиться о том, чтобы не оскорблять его нарушением меры (*hubris*) – акты такого рода оскорбляют и собственную природу человека. Будучи разумом, человек соотносится с Богом и, так сказать, разделяет с ним трансцендентность ума по отношению к материальному, чувственному, историческому миру. Человек свободен по отношению к Богу, ибо именно его подчинение божественному порядку делает его свободным: закон этого порядка есть и закон его собственной природы. Нарушение этого порядка мстит за себя, но не может разрушить человеческую природу; такое нарушение не делает человека должником перед Богом, который нуждался бы в божественном прощении. Такое нарушение есть не окончательное зло, но ошибка, которую человек может поправить воспитанием. Человек не предопределен своим прошлым, он не переносит свое прошлое в настоящее. Иными словами, он еще не осознал своей историчности.

Рассматривая *библейскую концепцию человека*, я лишь изредка стану указывать на различия между Ветхим и Новым Заветами, поскольку в основных чертах видения человека в них совпадают.

В Библии человек видится в его соотнесенности с Богом. Поэтому нам нужно прежде всего уяснить различия между библейским и греческим пониманием Бога. В Библии трансцендентность Бога разумеется не как трансцендентность разума по отношению к материальному и чувственному миру, не как вне-

временность по отношению к ходу истории, но как абсолютная власть. Бог абсолютно независим от любой иной силы, он есть всегда явленный и всегда встречаемый Бог. Конечно, Бог вечен, но он есть Бог деяний, исторических действий. Он является всемогущим творцом мира, он не воспринимается как разумный закон, формирующий Космос в гармоничное целое, постижимое разумом. Вне всякого сомнения, благочестивый иудей преклоняется перед мудростью Бога и славит ее, но он не видит в ней рациональную космическую структуру. Поэтому библейскому мышлению чужды концепции провидения и теодицеи, выдвигавшиеся философами-стоиками. Если вопрос о природе Бога и поднимается, то в ответе природа Бога предстает как его воля. Все видимое и испытываемое человеком имеет своим основанием Божью волю.

Тем самым Бог является Богом истории, чего-то всегда нового – все тот же Бог, встречаемый человеком в разных исторических ситуациях. Он есть Бог, направляющий историю к концу, который становится – как мы видели выше – для позднего иудейского и христианского мышления эсхатологической целью. С этим согласуется представление о человеке. Конечно, человек состоит из тела (или плоти) и души. Но душа не равнозначна рациональному уму, соотносимому с божественным умом. Здесь мы не находим ни следа греческой концепции, в которой идеальный образ человека сформирован законом разума

подобно произведению искусства; отсутствует здесь и идея рационального воспитания и культуры. Самой природой человека оказывается воля, каковая может быть доброй или злой. Ее доброта заключается в покорности божественным заповедям; ее зло – в непокорности и в бунте против Божьей воли. Тем самым человек проявляет добрую или злую волю и в отношении к Божьему водительству историей, либо с благодарностью принимая божественные повеления и славя Бога, либо сопротивляясь и ворча.

Заповеди Бога не суть правила, коренящиеся в разуме, они впервые даны в Ветхом Завете и передаются по традиции, авторитет которой основывается на истории. Для Ветхого Завета характерно то, что в целом в нем вообще нет различий между моральными и культовыми заповедями. В проповедях пророков и еще более в Новом Завете этические заповеди признаются действительными требованиями Бога, тогда как культовые и ритуальные заповеди исчезают.

Этические требования, однако, ориентированы не на идеальный образ индивидуального человека, но на конкретную жизнь общины. А сама община мыслится не как утвержденная рациональным законом (подобно греческому полису), но как данная историей народа, в которой каждый привязан к своим собратьям. Поэтому основным содержанием этических заповедей в Ветхом Завете оказываются право и справедливость, любовь и милосердие, которыми поддержи-

вается взаимоотношение между соседями. Разумеется, в Новом завете преобладающей становится заповедь любви. Авторитет заповедей есть власть самого Бога, который, будучи волей, благоволит общине. Он ее создал, он требует общности между людьми в истории и посредством истории, он сам вступает в общение с людьми.

Своеобразная диалектика свободы и закона неведома Библии. Концепция свободы вовсе неизвестна Ветхому Завету, она не явлена и в проповеди Иисуса. Впервые она встречается у Павла. Однако, хотя само слово берется из свойственного эллинизму языка, свобода означает уже не свойство человека как разумного существа; она стала, так сказать, исторической концепцией, ибо означает свободу человека от его греховности, от давящего на него прошлого, от самого себя. Свобода не принадлежит вневременной природе человека, она может быть явлена лишь как событие.

Это событие свершается по милости Бога. Так как природой человека является его воля, то он есть целиком зло, если воля эта зла, и в каждом настоящем моменте времени она являет себя как зло. Только благодать Божия способна освободить его от зла. В Ветхом Завете из этого еще не выведены все следствия. Пока нарушения культа расцениваются как моральные прегрешения, человек, безусловно, зависим от милости Бога, но он получает благодать посредством культовых жертвоприношений, для того и

установленных Богом. В проповедях пророков было достигнуто видение того, что путем таких жертвоприношений человек не становится новой личностью, — эти проповеди поэтому требовали обновления сердца, т.е. воли, или надежды на то, что сам Бог осуществит такое обновление. Иисус также говорил, что добро и зло исходят из сердца человека. Он восславляет чистых сердцем и требует, чтобы мы всем сердцем любили Бога. Заповеди Нагорной проповеди требуют обращения и обновления воли; они учат тому, что воля Божья не исполняется подчинением требованиям закона; напротив, Бог требует доброй воли. Когда человек осознает, что он пренебрегал волей Бога, когда он исповедуется перед лицом Господа и признает себя недостойным, то он может быть уверен в том, что будет прощен Богом.

Иисус спрашивает: «Как вы можете говорить доброе, будучи злы?» (Мф XII, 34). Павел развил это учение о зле в человеке. Он осознает то, что человек не исполняет волю Бога не только нарушая заповеди закона, но даже исполняя их, когда он воображает, будто он способен притязать на благодать, ибо исполняет закон. Это означает веру в собственные силы и отсутствие понимания того, что весь человек есть пленник греха, что ему нужно стать полностью новой личностью. А это возможно только по милости Божией, явленной Христом. Открывшийся этой благодати есть человек «во Христе», а потому он является «новой тварью».

Истинную сущность греха Павел поясняет своим признанием гордыни главным грехом. Грех есть стремление стоять рядом с Богом собственными усилиями, оберегать свою жизнь вместо того, чтобы получить ее, а тем самым и себя самого, исключительно как дар Божий. За таким стремлением лежит страх, боязнь самоотдачи, желание сохранить себя, а потому держаться имеющегося в наличии, будь то земные блага или действия, совершенные в согласии с предписаниями закона. Наконец, это страх перед лицом будущего, страх перед ликом Божиим, ибо Бог является Богом и прошлого, и настоящего, и будущего. Уже в Ветхом Завете грехом почитается неверие в то, что сделано Богом для народа своего в прошлом, нежелание открыться тому, что Он сделает в будущем, попытки самому распоряжаться будущим. Уже Исайя предостерегал народ от такого поведения: «...оставаясь на месте и в покое, вы спаслись бы; в тишине и уповании крепость ваша» (Ис XXX, 15). Павел слышит голос Господа: «...довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи», а потому признается: «я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова» (2 Кор XII, 9). Вера есть вера «пред Богом, Которому он поверил, животворящим мертвых и называющим несуществующее, как существующее» (Рим IV, 17). Тем самым вера есть вера в будущее, которым Бог наделяет человека, вера в Бога грядущего. А это означает, что в Библии человек

мыслится в его историчности – он создан своим прошлым и он востребован своим будущим.

Греческая концепция человека возродилась в новом облике в рамках философского идеализма. Я опишу здесь только типичные черты идеалистического образа человека, поскольку, по крайней мере в Германии, этот образ вступил в противоречие с библейским, но в то же самое время оказал значительное влияние на евангелическую теологию и воздействие это длилось вплоть до возникновения так называемой диалектической теологии.

Идеализм понимает природу человека наподобие греков, он находит ее в духе. Дух или разум, однако, понимается прежде всего как практический разум, который, по Канту, главенствует над теоретическим разумом. Практический разум независим от теоретического, он имеет свое собственное основание в совести, осознающей себя в чувстве долга. Иными словами, природа человека заключается в его моральной воле. Эта воля находится в напряженных отношениях с влечениями (Triebe) физического тела с его чувственностью (Sinnlichkeit); долг возвышается над склонностями. Дуалистическое отношение между духом и чувством (Geist und Sinnlichkeit) может быть понято на греческий манер: чувства дают материал, который направляется и оформляется духом таким образом, что может быть сотворен образ человека во всей его чистоте. Учение о воспитании и культуре вновь обретает такую же значимость, как в Греции. Как и в Греции, формирование характера понимается по ана-

логии с художественным творчеством. На деле это не просто аналогия. Для Платона обучение математике было фундаментом воспитания, тогда как для Шиллера главным методом является эстетическая культура. В обоих случаях воспитание по законам меры и порядка ведет к гармоничному образу человека.

Характерное для человека диалектическое отношение между свободой и законом также является общей идеей древних и идеализма. *Гёте* сформулировал ее в суждении: «Только закон может дать нам свободу». *Шиллер* характеризует «самого зрелого человека времен конца века» (восемнадцатого) как «свободного разумом, сильного законами». В поэме «Элевсинский праздник» он говорит о человеке, что лишь посредством морали он может стать свободным и могущественным. Эта диалектика самым ясным образом развивается *Кантом*. Он признает, что воля, если только она действительно свободна, должна определяться не эмпирическими мотивами, но законом, подчиняясь которому человек освобождается от природных (чувственных) побуждений. Закон должен иметь вид «категорического императива», т.е. закона, значимого безусловно, закона, выражающего практический разум, закону, которому человек подчиняется, так как он есть самоопределение разумной воли.

Здесь явственно и отличие от античной мысли – оно привнесено эмпирической наукой Нового времени, представляемой прежде всего Ньютоном. Это естествознание лишило природу богов, о чем сожалеет Шиллер в поэме «Боги Греции»:

Бег минут, как маятник, деля,  
Лишь закону тяжести послушна,  
Обезбожена земля.

(Пер. М. Лозинского)

Поэтому соответствующий свободе закон уже не является космическим порядком, который обнаруживает теоретический разум, но законом сверхчувственного мира. Он является не объектом теоретического разума, а предметом веры – но такой веры, которая находит основание в *априорной* необходимости, веры, постигающей моральный закон, испытываемый совестью, как божественное повеление. Тем самым приходит и вера в то, что чувственный мир – объект теоретического разума – также принадлежит нравственному миропорядку. Из этого убеждения вырастает постулат о бессмертии.

Несмотря на все параллели с античной мыслью, становятся понятны характерные отличия. Согласно идеализму, к сущности человека относится прежде всего воля. Шиллер писал:

Высший долг сверши по доброй воле,  
И покинет бог свой горний трон.  
Пред лицом закона поникает  
Дух, смиренный рабством. Но едва  
Человек воспрял, он низвергает  
Неприступность божества.

(Идеал и жизнь. Пер. В. Левики)

Поэтому отношение между духом и чувственностью не всегда понимается по аналогии с художест-

венным творчеством (и не только с ним), но также как борьба двух противоположных начал. Здесь заметно влияние христианства, в первую очередь у Канта. Он преобразовал христианское учение о первородном грехе в доктрину «радикального зла». Для него склонность ко злу прирождена человеку – это факт, не требующий дальнейшего объяснения. Поэтому необходим переворот в его мотивах. Правда, доктрина радикального зла столкнулась с оппозицией – прежде всего со стороны Шиллера. Но последний также мог описывать отношение духа и чувственности как противоположность, которая требует решимости:

Мир души иль чувственное счастье –  
Люди могут выбрать лишь одно.

Шиллер увещевает человека, стремящегося к высшей жизни духа:

Всем пожертвуй, что тебя связало.  
Если крылья сияют в полет, –  
Возлети в державу идеала,  
Сбросив жизни душевной гнет!

Шиллер говорит:

Пока он все верит в тот век золотой,  
Где правда с добром побеждает, –  
По-прежнему длится их спор вековой,  
Но вечно их враг оживает.

(Слова безумия. Пер. Д. Цертелёва)

Наконец, отличие от древних видно уже по тому, что фигура, с которой должен сообразоваться человек посредством морали, представляет собой не столько идеальный образ человека вообще, но индивидуальность, выражающую, впрочем, человечность как таковую. Я еще раз сошлюсь на Шиллера:

Не уподобясь другим, пусть высшему  
каждый подобен.

Как это сделать, мой друг?

Что ж, совершенствуйся сам.

(Из цикла «Памятки». 16. Задача.

Пер. Е. Эткинда)

Поэтому можно сказать, что греческий образ человека, с одной стороны, заимствуется идеализмом, но с другой стороны, он видоизменяется под влиянием христианской традиции. Воля человека теперь полагается основной чертой человеческой природы. Тем самым признается историчность человека, хотя она не воспринимается со всей ясностью. Ведь свобода понимается как власть над самим собой, которая не ставится под вопрос ни прошлым, ни будущим. Человек не видится как определенный своим прошлым. Будущее видится как принадлежащее человеку – разумеется, не будущее судьбы, не события, которые с ним произойдут, но будущее человеческого Я, ибо человек наделен силой оставаться таким, каков он есть, либо даже сделаться еще в большей степени самим собой во всех грядущих событиях. Поэтому судьба воспринимается не как суд или благословение,

но наподобие учений стоиков, видевших в судьбе и повод для проверки собственных сил человека. В этом смысле говорит о «великой громадной судьбе, которая поднимает человека, сокрушая его», и Шиллер, имея в виду трагические персонажи Шекспира.

Вера в умственные способности индивида ведет идеализм к верованию в улучшение и совершенствование человечества. В этом оптимизме идеализм солидарен с Просвещением, хотя интересовала его только моральная эволюция и ее следствия для политического порядка (не материальное благосостояние). Само собой разумеется, идеалистический оптимизм опирался не на развитие науки и техники, но имел основанием моральное воспитание и самосовершенствование индивида.

Теперь есть смысл сказать несколько слов о понимании человека *романтизмом*. Правда, я должен ограничиться только той областью, где романтическое понимание человека соотносится с романтическим видением истории. Исторический процесс понимается как направляемый иррациональными силами, а индивид видится как иррациональная тайна, раскрывающаяся в согласии с собственным внутренним законом. Для романтизма характерно почитание оригинальности и гениальности, они симптоматичны и для эстетического видения человечества.

Куда подробнее нам стоит сказать о *реализме*; я имею в виду не философскую школу реализма, но особого рода установку ума. В этом смысле реализм замечает в реальности лишь то, что воспринимается

чувствами и может быть объяснено рациональным мышлением. Конечно, сами органы чувств и рациональное мышление принадлежат этой реальности. Поэтому реализм не принимает идеалистический дуализм между духом и природой, но держится того, что сам дух принадлежит природе, а человек видится как природный феномен. Подобно тому, как природа видится управляемой законом причинности, так и человеческая жизнь, жизнь сообщества людей считается управляемой этим законом. Так что социология и экономика как науки происходят из реалистического понимания человека.

Как показал в своей блестящей книге «Мимесис» Эрих Ауэрбах<sup>1</sup>, в античную эпоху реалистический взгляд на человеческую жизнь обнаруживается только в литературе низкого и среднего жанра, в комедии и в сатире, в отличие от высокой литературы. Ауэрбах показал и то, что в высокую литературу реалистический взгляд на человеческую жизнь входит под влиянием христианства. Повседневная жизнь человека впервые начинает рассматриваться как поле серьезных проблем и трагических событий. Вследствие этого доходят до сознания и становятся интересными задействованные в повседневной жизни историче-

---

<sup>1</sup> *Auerbach E. Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Bern, 1946.* См. также важную статью Фридриха Гогартена: *Gogarten F. Das abendländische Geschichtsdenken. Bemerkungen zu dem Buch von Erich Auerbach Mimesis // Zeitschr. f. Theologie u. Kirche. 1954. № 51. S. 270–360.*

ские и социальные силы. В данном контексте я не могу проследивать историю реализма начиная с античной литературы, проводить ее через Средние века и Возрождение до сегодняшнего дня; я довольствуюсь очерком новоевропейского реализма в его отличии от идеализма.

Можно сказать, что новоевропейский реализм начинается со скептика *Мишеля де Монтеня* (1533–1592), описывающего в своих «Опытах» «удел человеческий» («*La Condition humaine*») на примере собственной жизни, представляющей человеческую жизнь вообще. Здесь впервые становится проблематичной частная жизнь человека, появляется сознание ненадежности человеческого существования.

Принимающий всерьез повседневную жизнь и видящий ее проблематический и трагический характер, реализм получил свое выражение в литературе XVIII столетия (в особенности в Англии и во Франции). Правда, в английской литературе этот серьезный взгляд поначалу скрыт юмором – у Стерна, Филдинга, Смоллетта, позже у Диккенса и Теккерея. Но уже эти авторы признают и доводят до сознания проблемы общественной жизни различных классов; впоследствии они станут темой романов Голсуорси, Мередита и других, равно как и комедий Уайльда и Шоу.

Огромное значение для развития серьезного реализма имел французский роман. Особое место здесь занимает Французская революция. Как подчеркивает Ауэрбах, она была первым великим движением Но-

вого времени, в котором приняли участие широкие массы. Она вызвала разнообразные потрясения, распространившиеся по всей Европе. Следствием этого для понимания человека было то, что социальный базис, на который опирается человек в своей жизни, уже не воспринимался как прочный, но как непрерывно изменяющийся и шаткий<sup>1</sup>. Зачинателем такого реализма можно считать *Стендаля* с его описаниями человека, включенного в целостность политической и социальной реальности, находящейся в непрерывном развитии. Помимо него следует указать на *Оноре де Бальзака*, который не только помещает человека во временные и социальные рамки, но также пытается передать атмосферу окружающей его среды, его *milieu*. Любая сфера жизни для него обретает моральную и чувственную атмосферу, придающую особый характер ландшафту, жилищу, мебели, орудиям, телу, характеру, знакомствам, чувствам, действиям человека, тогда как общая ситуация времени выступает как объемлющая все это общая атмосфера<sup>2</sup>. Совокупности своих романов Бальзак дал имя «*Comédie humaine*».

Реалистический взгляд на человеческую жизнь, на ее проблематичный и трагичный характер был развит далее *Флобером* и, наконец, *Эмилем Золя*. Для последнего главной темой являются проблемы современного общества. Интересы его идут куда да-

---

<sup>1</sup> *Auerbach E. Mimesis. S. 404.*

<sup>2</sup> *Ibid. S. 419.*

лее чисто эстетических, он стремится показать ответственность человека за свой мир.

Я не останавливаюсь на немецкой литературе, в которой моральный роман был представлен Фонтане и швейцарцем Иеремией Готхельфом. Существовала и реалистическая драма, представленная прежде всего Герхардом Гауптманном. Как и Готхельф, он подчеркивал ответственность человека за свое время.

Остается вопрос, можно ли считать реалистическими последующие романы. Во всяком случае, они показывают следствия, к которым приводит реализм, когда он изображает только воспринимаемый чувствами и объясняемый разумом мир – мир, в котором все стало проблематичным, а потому человек не в состоянии уловить четкий порядок, дающий прочное основание его существованию. Ауэрбах приводит в качестве примера романы Вирджинии Вулф, Марселя Пруста и Джемса Джойса. Для этих авторов, кажется, не существует объективной реальности, отличимой от субъективного сознания персонажей. Как говорит Ауэрбах, эти авторы нашли метод сведения реальности к многообразным и многосмысленным отражениям их сознаний.

Теперь интересна не история жизни персонажей, не весь ход их жизни. Напротив, автор убежден в том, что случайно выбранный момент содержит всю жизнь персонажа. Анализ случайного момента открывает нечто совершенно новое и изначальное – полноту действительности и глубину жизни в каждый момент времени. В этот момент бывает явлена

глубинная действительность, так сказать, более реальная реальность, которая относительно независима от сомнительных и текучих порядков, характеризующихся отчаянной борьбой людей друг с другом. Она лежит за всеми этими порядками как наша повседневная жизнь. Описать ее трудно. Она является не метафизической субстанцией, но непрестанно возрастающим итогом всего нашего опыта, всех надежд, всех целей и истолкований нашей жизни и встреч с другими. Она формируется независимо от сознательно поставленных целей, но в моменты рефлексии достигает уровня сознания.

В противоположность идеализму реализм признает историчность человека, причем делает это со все растущей ясностью. Старый реализм Флобера и Золя (или социальная драма Г. Гауптманна) понимал историчность человека в том смысле, что считал человека отданным на милость истории. Человек детерминирован историческими, экономическими и социальными условиями, своим *milieu*, причем это касается не только его судьбы, но также мыслей, волеизъявлений, морали индивида. По сути дела, это и есть судьба, а сам человек не является стабильной и постоянной личностью. Постоянна только его телесная природа с ее влечениями и страстями, со стремлением к земному благополучию. Человек понимался здесь как идущий из прошлого к зависящему от него настоящему. Однако прошлое тут не есть *его* прошлое, определяющее его подлинное Я, способное овладевать прошлым и устанавливать дис-

танцию по отношению к нему. Его настоящее переходит в будущее. Оно, строго говоря, не есть *его* будущее, которому он может открыться, с которым он может вести борьбу, за которое он может нести ответственность. А потому можно сказать, что здесь нет никакого подлинного Я. Но если к неизменным устремлениям человека относится стремление быть действительным Я, обрести «подлинное существование», то человек кажется заброшенным в полную беспомощность и в отчаяние.

Создается впечатление, что в недавнем реализме действительное Я обнаруживают в той мере, в какой за внешними событиями и случайностями раскрывается реальность жизни; целостность личной жизни присутствует в каждом случайно взятом моменте. Однако следует задать вопрос: так ли понимается историчность, подлинная и целостная историчность? Разве к ней не относится то, что идеализм позаимствовал у христианской традиции, а именно, воля человека, осознающего ответственность за самого себя? Ответственность за прошлое как *мое* прошлое и за будущее как *мое* будущее? Согласно библейскому пониманию человека, ответственность человека за прошлое ведет к сознанию своей виновности перед Богом, тогда как ответственность за будущее принимается как готовность встретить все то, что несет с собой будущее, что оно нам дает и чего от нас требует.

## VIII

### Природа истории (А)

*Проблема герменевтики (истолкования истории).  
Вопрос об объективности исторического знания.*

Пока что мы не ставили вопроса об истолкованиях той истории, которую мы обозрели, хотя этот вопрос относится к первостепенным. Это так называемый *герменевтический вопрос*, вопрос о понимании тех документов, которые были доставлены нам традицией. Чтобы использовать их, нам нужно их понять, реконструировать картину исторического прошлого. Документы должны говорить нам нечто. В действительности, любая интерпретация истории предполагает герменевтический метод. Это верно и по отношению к толкованиям истории Просвещением, Гегелем, Марксом или Тойнби. Но чаще всего историки не задумываются об этой предпосылке.

В наше время герменевтический вопрос вышел на первый план. В спорах о сущности и смысле истории неизбежно высветилась и проблема возможности познания истории, даже возможности достижения объективного знания об истории вообще. На этот второй вопрос мы способны ответить, только ответив на герменевтический вопрос: каков характер исторического познания?<sup>1</sup>

Вопрос о понимании истории можно точнее сформулировать как вопрос об истолковании письменных документов прошлого. В такой форме он представляет собой давний вопрос, игравший видную роль в филологии со времен Аристотеля (а также и в юриспруденции). Филология выработала правила герменевтики. Уже Аристотель признавал, что интерпретатору следует провести анализ письменного документа; он должен понимать части исходя из целого, а целое – через части. Это – так называемый герменевтический круг. Когда предметом рассмотрения является текст на иностранном языке, то истолкование должно идти по правилам этого языка. Необходимо изучать особенности индивидуального ис-

---

<sup>1</sup> См. мою статью: *Das Problem der Hermeneutik // Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1950, № 47. S. 47–69 (перепечатана в: *Glauben und Verstehen*. 1952, II. S. 211–235). См. также: *Vach I. Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, I–III. Leipzig, 1926, 1929, 1933. *Betti E. Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*. Tübingen, 1954.

пользования языка, стиль автора, особенности применения языка в его время. Последнее зависит от исторической ситуации, а потому знание места и времени, культуры также является предпосылкой истолкования.

Уже *Шлейермахер* (1768–1934) осознал, что подобные герменевтические правила недостаточны для действительного понимания текста. Он настаивает на дополнении филологического истолкования психологическим, которое он называет интерпретацией посредством дивинации. Произведение литературы должно быть понято как момент жизни его автора. Истолкователь должен воспроизвести в себе самом повод, из которого выросло интерпретируемое им произведение. Так сказать, он должен создать его заново. Шлейермахер считал это возможным, поскольку автор и интерпретатор обладают одной и той же человеческой природой. Каждый располагает «восприимчивостью» (*Empfänglichkeit*), присущей и всем прочим, а потому способен понять сказанное другими.

Подход Шлейермахера был воспринят и развит далее *В. Дильтеем* (1833–1911). Искусство истолкования было распространено им на отличные от произведений литературы документы, например на памятники искусства и музыки. Такие документы он называет «четко установленными проявлениями жизни». Интерпретатор должен добраться до душевной жизни, выражающей себя в документах, которые даны нам посредством чувственного восприятия. Это возможно, поскольку «в индивиду-

альном проявлении некой другой личности нет ничего, что не содержалось бы в воспринимающей жизненности». Ведь «все индивидуальные различия, в конечном счете, выступают не как результат качественных различий между личностями, но лишь различиями степени развития их психологических акциденций».

Является ли такое определение герменевтики достаточным? Оно кажется таковым, пока речь идет об истолковании произведений искусства, религиозных или философских текстов. Но если мне требуется понять математический, астрономический или медицинский текст, то разве мне есть нужда перемещать свое Я и соотносить его с особым складом ума автора текста? Разве моя задача не заключается в том, чтобы повторить или помыслить заново математические, астрономические или медицинские идеи текста? Когда мне нужно понять историко-хронологические документы, например египетские или вавилонские записи о военных деяниях правителей или знаменитые «*Res Gestae Divi Augusti*», то должен ли я воспроизводить психические события, происходившие в душе их авторов? Очевидно лишь то, что для понимания таких текстов мне следует обладать неким знанием военных и политических дел. Разумеется, их можно читать иначе, на что обратил внимание Г. Миш в своей «Истории автобиографии»<sup>1</sup>, —

---

<sup>1</sup> *Misch G. Geschichte der Autobiographie, I.*

в подобных документах можно видеть ненамеренное выражение чувства жизни, понимания мира в определенное время и в рамках той или иной культуры.

Тем самым выясняется, что любая интерпретация направляется неким интересом, неким *вопрошанием*: каков мой интерес при истолковании документов? Очевидно, что такое вопрошание рождается из специфического интереса к предмету, а это предполагает уже некое понимание этого предмета. Я называю его *предпониманием*.

Дильтей прав в том, что должна быть связь между автором и интерпретатором – он находит эту связь в душевной жизни. Но если интерпретация всегда направляется предшествующим пониманием предмета, то мы можем, скорее, сказать, что возможность понимания базируется на актуальном отношении (*Lebensverhältnis*) интерпретатора к предмету, нашедшему свое прямое или косвенное выражение в документах. Можно пояснить это тем, как мы приходим к знанию иностранного языка. Оно осуществляется, когда предметы, вещи, действия, обозначаемые иностранными словами, известны по их использованию в обстоятельствах нашей жизни. Иностранное слово, обозначающее вещь или действие, абсолютно неизвестное в моей собственной жизни, не может быть переведено, оно просто перенимается как иноземное. Например, немецкое слово для «окна», *Fenster*, есть не что иное, как латинское *fenestra* – древние германцы не использовали окон и ничего о них не знали.

Подобным же образом ребенок учится понимать слова и их говорить, одновременно осваивая окружающий мир с его предметами, способами их использования. Условием всякой интерпретации, таким образом, является тот простой факт, что автор и интерпретатор живут в одном и том же историческом мире, в который вовлечена человеческая жизнь – как жизнь в обстоятельствах, как взаимодействие с предметами и с другими людьми. Естественно, к ней относится также общность интересов, проблем, борьбы, страстей, игры и т.п.

Я уже говорил, что интерес к какому-то предмету задает основания для интерпретации, поскольку от него зависит, какие вопросы будут заданы. Теперь я приведу несколько примеров того, как задаются различные вопросы. Ученый-историк реконструирует последовательность событий в прошедшей истории, руководствуясь специфическим интересом: таковым может быть политическая история, история социальных проблем или форм, история духа, история культуры. Во всех этих случаях истолкование всегда определяется его общей концепцией истории и относимых к ней предметных областей (либо находится под влиянием такой концепции). Свой интерес может быть у психолога, который задает текстам вопросы, относящиеся к индивидуальной или массовой психологии. Его может интересовать также психология религии, поэзии, техники и т.д. При этом его всегда направляет некое предпонимание души и психиче-

ских феноменов вообще. Интерес может быть эстетическим: тексты или произведения искусства рассматриваются с точки зрения их формы, вопрос ставится по поводу их структуры. Интерпретатора тогда направляет его предпонимание прекрасного, даже сущности искусства. Иногда он довольствуется анализом стиля, иной раз задает вопросы о психологических мотивах, нашедших выражение в произведении искусства. Во всяком случае, он также отталкивается от уже имеющегося предпонимания и связанных с ним концепций.

Наконец, интерес может затрагивать не эмпирическую историю, но историю вообще как сферу жизни, в которой живут и движутся человеческие существа, реализуя свои возможности. Интересом здесь может быть постижение человека, каким он был, есть и всегда будет. В таком случае истолкователь размышляет об истории, думая в то же самое время о собственных возможностях и стремясь к самопознанию. Он задает вопрос о человеческой жизни вообще, имея в виду свою собственную жизнь, которую он пытается понять одновременно с жизнью других людей. Такое вопрошание возможно лишь в том случае, если сам интерпретатор задается вопросом по поводу собственного существования. В таком случае предполагается некое знание о человеческом существовании; будь это предпонимание даже весьма нечетким и неопределенным, оно направляет вопросы, на которые мы хотим получить ответы.

Если верно, что любое истолкование, даже любое вопрошание и понимание, направляется предпониманием, то возникает вопрос: возможно ли тогда вообще какое бы то ни было объективное историческое знание? К этому вопросу нам теперь и следует обратиться.

Безусловно, субъективность историка, как правило, окрашивает его картину истории. Например, от идеального образа собственной страны, от представлений о ее будущем зависит то, как историк описывает ее прошлое, как он судит о значимости событий, оценивает величие исторических личностей и просто различает важное и неважное. В соответствии с различными ценностями разные картины прошлого нарисуют националист и социалист, идеалист и материалист, либерал и консерватор. Поэтому столь различны в истории портреты Лютера и Гёте, Наполеона и Бисмарка. Можно вспомнить о той совершенно субъективной картине упадка античной культуры, которую нарисовал Гиббон.

Когда такие картины являются результатом неприкрытой предвзятости и партийности, то с ними нам вообще нет нужды считаться (скажем, с воззрениями на историю нацистов или русских коммунистов). Вопрос, однако, заключается в том, может ли настоящая историческая наука достичь объективности. На первый взгляд, это кажется возможным, поскольку события и действия прошлого зафиксированы в исторических документах. Разумеется, методично проведенное исследование достигает объективности при рассмотрении некоторых составных

частей исторического процесса, а именно событий, понятых просто как происшествия во времени и в пространстве. Например, мы можем зафиксировать факт и время, в которое Сократ выпил чашу с ядом, когда и где Цезарь перешел Рубикон, а Лютер прибил к дверям собора в Виттенберге свои 95 тезисов. Как объективный факт мы знаем время, в которое происходила та или иная битва, когда была основана та или иная империя, когда произошла какая-то катастрофа. С учетом этого можно не прислушиваться к утверждениям о том, что достоверность исторических суждений всегда только относительна. Конечно, есть множество событий, которые невозможно зафиксировать, поскольку свидетельства недостаточны или туманны; проницательность и способности любого историка также имеют свои границы. Но это не имеет систематического значения: в принципе, методичное историческое исследование способно достигать в этой сфере объективного знания.

Но достаточен ли взгляд на историю, представляющий ее как поле таких событий и действий, которые мы можем зафиксировать в пространстве и во времени? Я так не думаю. Хотя бы потому, что история есть движение, процесс, в котором отдельные события связаны друг с другом цепью причин и следствий. Такая связь предполагает наличие задействованных историческим процессом сил. Их не так уж сложно различить. Уже Фукидид признавал такими движущими причинами человеческие влечения и страсти, в особенности стремление к власти, притя-

зания индивидов и групп. Всем нам известно, что экономические и социальные нужды выступают как такого рода факторы исторического процесса; это верно и применительно к идеям и к идеалам. Несомненно, понимание и оценка таких факторов могут быть различными, но нет и суда, который дал бы окончательное решение.

Наконец, историческое событие или действие подразумевает то, что оно включает в себя смысл и значимость – иначе оно не было бы историческим. Какова значимость того, что Сократ выпил чашу с ядом, для истории Афин, для всей грядущей истории человеческого духа? Какова значимость того, что Цезарь перешел Рубикон, для истории Рима, для всей истории Запада? Какова значимость прибитых Лютером к церковным дверям тезисов – для политики того времени, для религиозной истории последующих поколений? Разве суждение о значимости не зависит от субъективного взгляда историка?

Следует ли из этого, что достижение объективного исторического знания невозможно? Это было бы так, если бы объективность исторической науки имела тот же смысл, что и объективность естествознания. Для понимания того, что такое объективность в исторической науке, нам нужно различить две возможные точки зрения на историографию. Первая точка зрения, или перспектива, избирается историком; вторую я назвал бы экзистенциальной встречей с историей.

Для начала я поясню вопрос о *перспективе, или точке зрения*. Каждый исторический феномен можно

рассматривать с разных точек зрения – человек представляет собой сложное существо. Он состоит из тела и души, или, если угодно, из тела, души и духа. Он имеет желания и страсти, он испытывает физические и духовные потребности, располагает волей и воображением. Он является политическим и общественным существом, но также имеет свои особенности как индивид, а потому человеческое сообщество может быть понято не только как политическое и социальное, но и как личностное взаимоотношение. Вследствие этого историю можно писать как политическую или экономическую, как историю проблем и идей либо историю индивидов или личностей. Историческое суждение может направляться психологическим, этическим или эстетическим интересом. Каждая из этих точек зрения открыта одной из сторон исторического процесса, и каждая точка зрения открывает нечто объективное в истории. Картина делается ложной лишь в том случае, если одна-единственная точка зрения принимается за абсолютную и становится догмой.

Историография начиналась с интереса к политической истории, она пришла на смену хроникам и легендам – осознание хода истории возникло прежде всего в связи с политическими изменениями. В дальнейшем стали преобладать – в виде реакции на господство политической истории – иные воззрения: появляются история идей, история экономики. В последнее время историки нередко пытались сочетать различные точки зрения, чтобы построить всеобщую

историю человеческой культуры или цивилизации. Обычно различные историки направляются специфическими интересами и вопросами, и это никому не мешает, пока одна точка зрения не становится абсолютной, пока историк сознает, что его видение феномена происходит в одной перспективе, что не отрицает возможность других способов видения.

В каждой точке зрения проявляется истина. Субъективность историка не означает того, что он видит ложно, но лишь то, что он избрал особую точку зрения, что его исследование начинается со специфического вопроса. Следует помнить о том, что мы вообще не получим историческую картину, не задавая вопросов, а потому воспринять исторический феномен можно только с особенной точки зрения. В этих пределах субъективность историка является необходимым фактором объективного исторического познания.

Стоит обратить внимание еще на один момент: субъективность историка не сводится к избранию специфической точки зрения в начале исследования. В самом выборе перспективы уже присутствует то, что я называю экзистенциальной встречей с историей<sup>1</sup>. Как говорит Р.Дж. Коллингвуд: объект исторического познания это – «не просто объект, т.е. просто нечто лежащее вне сознания, его познающего; это деятельность мышления, которая может быть познанной

---

<sup>1</sup> См. мою статью: *Wissenschaft und Existenz // Ehrfurcht vor dem Leben., Festschrift zum 80. Geburtstag Albert Schweizers. Bern, 1954. S. 30–43.*

только в той мере, в какой познающий ум воспроизводит ее в себе и осознает себя как поступающий таким образом. Для историка действия, историей которых он занимается, – не зрелища, данные наблюдению, но живой опыт, который он должен пережить в собственном уме; они объективны и могут быть познаны им только потому, что они одновременно и субъективны, т.е. являются действиями его собственного сознания»<sup>1</sup>. Сходным образом говорит и Эрих Франк: «Объект исторического понимания не есть вещь в себе, независимая от наблюдающего ее ума... В поле естественных наук мы имеем дело с объектом, который сущностно от нас отличен: мы мыслим, природа – нет. Объектом исторического познания является сам человек со всей субъективностью его природы. В этой области невозможно провести окончательное разграничение между познающим и его объектом»<sup>2</sup>.

Это не означает, что историк приписывает смысл историческим феноменам по собственному произволу. Но это значит, что исторические феномены являются самими собой не в чисто индивидуальном изолированном бытии; они значимы лишь в их отношении к будущему. Мы можем сказать, что каждому историческому феномену принадлежит его будущее; только в будущем он показывает то, что он действи-

---

<sup>1</sup> Коллингвуд Р.Дж. *Идея истории*. С. 208.

<sup>2</sup> Frank E. *Philosophical Understanding and Religious Truth*. P. 117, 133.

тельно собой представляет. Точнее говоря, он всякий раз являет себя в будущем, и окончательная демонстрация его сущности произойдет лишь вместе с завершением истории.

Поэтому вполне понятно, что вопрос о смысле истории возник и впервые нашел ответ в мирозерцании, которое полагало себя знающим конец истории. Это произошло в иудео-христианском понимании истории, зависевшем от эсхатологии. Греки не ставили вопроса о смысле истории, античные философы не развивали философию истории. Впервые философия истории появляется в христианском мышлении, поскольку христиане верили в то, что знают конец мира и истории. В близкое нам время христианская эсхатология была секуляризована Гегелем и Марксом. Каждый из них на свой манер полагал, что знает цель истории, а потому истолковывал ход истории в свете этой предполагаемой цели.

Сегодня мы не можем притязать на знание конца и цели истории. Поэтому вопрос о смысле истории сделался бессмысленным. Тем не менее, по-прежнему остается вопрос о смысле единичных исторических феноменов и отдельных исторических эпох. Точнее говоря, остается вопрос о значимости отдельных исторических событий и деяний нашего прошлого для нашего настоящего, а настоящее нагружено ответственностью за наше будущее. Например, каковы смысл и значимость упадка единой средневековой культуры для взаимоотношения разных христианских деноминаций применительно к

проблеме образования? Каковы смысл и значимость Французской революции в связи с проблемой организации государственной власти? Каковы смысл и значимость возникновения капитализма и социализма перед лицом проблемы экономического порядка? Можно привести еще ряд подобных вопросов. Во всех этих случаях анализ мотивов и последствий высвечивает запросы нашего будущего. Суждение о прошлом и суждение о настоящем соединяются, одно из них проясняется другим.

Посредством такой исторической рефлексии феномены прошлого становятся действительными историческими феноменами и приоткрывают свой смысл. Начинают открывать – объективность исторического познания недостижима в смысле абсолютного окончательного знания или в том смысле, что феномены могут быть познаны в самом их «бытии в себе», каковое историк мог бы в чистом виде воспринимать. Такое «бытие в себе» есть иллюзия объективирующего мышления, которое присуще естественному, но не истории.

Должен повторить: это совсем не означает, что историческое познание субъективно в том смысле, что зависит от индивидуального желания или произвола субъекта. Напротив, подлинно исторические вопросы рождаются из исторических эмоций субъекта, личности, чувствующей свою ответственность. Поэтому историческое исследование предполагает готовность вслушиваться в притязания самого исторического феномена. Именно поэтому требование

беспредпосылочности, отсутствия предвзятости, значимо для исторического исследования ничуть не меньше, чем для всех прочих наук. Несомненно, историку не позволено заранее знать результаты своего исследования; он обязан сдерживать себя, умалчивать о собственных пожеланиях относительно этих результатов. Но это никоим образом не означает того, что он должен уничтожать свою индивидуальность. Напротив, подлинное историческое познание требует личностного участия понимающего субъекта, многообразного раскрытия его индивидуальности. Понять историю способен только тот историк, который восхищенно участвует в ней, а потому открыт историческим феноменам своим чувством ответственности за будущее. В этом смысле самая субъективная интерпретация истории является и самой объективной. Только вовлеченный в собственное историческое существование историк способен услышать требования истории.

Именно в этом смысле Р.Дж. Коллингвуд говорит о том, что историческое исследование открывает историку силы его собственного разума. «История, таким образом, – самопознание действующего сознания. Ибо даже тогда, когда события, изучаемые историком, относятся к отдаленному прошлому, условием их исторического познания оказывается их “вибрация в сознании историка”»<sup>1</sup>. Но о Коллингвуде нам предстоит поговорить в следующей лекции.

---

<sup>1</sup> Коллингвуд Р.Дж. Цит. соч. С. 193.

## IX

### Природа истории (В)

*История и человеческое существование.  
Дильтей, Кроче и Ясперс. Р.Дж. Коллингвуд.*

Мы уже обращались к предмету «история и человеческое существование» в прошлой лекции; в настоящей не просто продолжим разговор о нем, но подойдем к нему заново с несколько иной точки зрения. Мы рассмотрим воззрения нескольких мыслителей недавнего времени.

У нас нет возможности обращаться ко всем немецким авторам, которые занимались философией истории, например к таким, как Георг Зиммель, Эрнст Трельч, Фридрих Мейнеке<sup>1</sup>. Особенно активно

---

<sup>1</sup> См. превосходный обзор Фрица Кауфмана (*Kaufmann F. Geschichtsphilosophie der Gegenwart // Philosoph. Forschungsberichte. 1931. № 10*). См. также главу, которой Хайнц Хаймсот дополнил учебник по истории философии

исторические вопросы в Германии исследовал *Вильгельм Дильтей*. Подобно некоторым другим философам своего времени, например Вильгельму Виндельбанду и Генриху Риккерт, он пытался провести границу между историей и естествознанием. Это хорошо видно по его различению объяснительной и понимающей психологии. Если объяснительная психология воспринимает душевную жизнь как каузальную последовательность явлений, то понимающая психология стремится постигать душевную жизнь путем анализа смысловой структуры душевного опыта. Психика выражается и объективируется в своих произведениях, в деяниях, каждое из которых представляет собой замкнутое смысловое целое. Поэтому человеческая жизнь не может стать предметом нейтрального рассмотрения как чистый объект или как природные феномены, но обладает собственной жизненностью, проявления которой полны целей и смыслов. Таким образом, история есть поле, в котором эти проявления оформляются как произведения культуры, социальные и политические институты, философия, религия, мировоззрение (*Weltanschauung*), искусство и поэзия. Любое произведение есть проявление душевной жизни. То, что мы испытываем и запоминаем как плоды нашего опыта, выражает себя и оформляется как осмысленное единство произведения.

---

Вильгельма Виндельбанда (*Windelband W. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Tübingen, 1935*).

Поэтому историческая наука представляет собой истолкование подобных произведений. Ее задачей является понимание объективаций жизни путем их сведения к, так сказать, общему их основанию, на котором они выросли, а именно к основанию творческой жизни души, открывающейся только через свои объективации. Подобное понимание возможно, поскольку истолкователь и толкуемый им наделены общей человеческой природой (мы говорили об этом в прошлой лекции). Дистанция между интерпретируемым объектом и интерпретирующим субъектом исчезает, поскольку их объединяет присущая обоим душа. Объективации души могут быть поняты живыми душами.

Разумеется, есть различные типы психического опыта, а потому и различные типы философий, религий, мировоззрений. Но все они суть выражения и проявления психической жизни, живой души. Историка поэтому интересует не вопрос об истине, но вопрос об откровениях души. Дильтей пишет: «Мы ищем душу. Такова конечная цель, к которой мы пришли в итоге долгого развития историографии».

Конечно, в истории может происходить нечто вроде эволюции, но не в смысле прогрессирующего улучшения. Эволюция имеется ровно настолько, насколько человеческая жизнь временна, подчинена времени. Ни одно из жизненных образований не является окончательным. А потому нет и никакого иного определения человеческого существа, помимо «живой души». Его жизнь есть историческая жизнь. А это озна-

чает, что душа живет, непрерывно творя все новые произведения как манифестации самой себя.

Понятно, что в этой концепции истории отсутствует какая бы то ни было эсхатология. Вероятно, мы можем сказать, что эсхатологическое усовершенствование, так сказать, распределено между различными моментами душевного опыта, из которых проистекает каждое творение; эти моменты возвращаются при понимании души. Эсхатология тут обретает черты эстетики. Действительно, по моему мнению, Дильтей смотрит на историю прежде всего с эстетической точки зрения: историк испытывает наслаждение от зрелища многообразия возможностей человеческого существа как собственных возможностей.

Эта концепция избегает релятивизма и нигилизма лишь благодаря тому, что Дильтей видит основание и исток всего относительного в жизни души, таинственно открывающейся через свои проявления. Однако всякий задающий вопрос об истине остается в недоумении – это дало повод Коллингвуду обрушиться на Дильтея со своей критикой. Но для того чтобы подготовиться к восприятию аргументов Коллингвуда, нам следует рассмотреть воззрения Кроче и Ясперса.

*Бенедетто Кроче* начинает с проблемы историцизма<sup>1</sup>. Историцизм для него есть убеждение, согласно которому жизнь и реальность представляют собой историю и только историю. Он преодолевает истори-

---

<sup>1</sup> См. его работу: *History as the Story of Liberty* (1941, итальянский оригинал вышел в 1938 г.).

цистский релятивизм путем его радикализации. Относительность исторических феноменов обретает в его мысли положительное значение, ибо он понимает историю как процесс развития духа. «Истолковать и оценить отдельное произведение среди прочих – значит тем самым уловить его в единстве процесса, создаваемого всеми этими произведениями. Оно соединено с целым и находится в определенных отношениях к остальным произведениям, которые ему предшествуют или за ним следуют». Выводом из этого является парадоксальное утверждение: историческая истина, а тем самым и истина вообще, заключается в познании отдельного индивида.

Это похоже на Гегеля. Действительно, Кроче следует за Гегелем, но серьезным образом видоизменяет его учение. Как и для Гегеля, история для Кроче есть история духа, история свободы. История есть непрерывное творение жизни, «непрерывное творение духа вовне самого себя, причем ничто созданное не исчезает и ничто сохранившееся не является стабильным, но все пребывает в постоянном развитии». Это уже отличается от убеждений Гегеля, который понимал исторический процесс как охватывающий зарождение истории, ее рост и достижение зрелости, ее окончательное закрепление на последней ступени. Поэтому исторический процесс понимался им как прогресс. Для Кроче нет прогресса в гегелевском смысле. Напротив, остается значимым тот парадокс, что человечество сохраняется через все изменения. «Человечество есть целое в каждую историческую

эпоху и в каждом человеческом индивидуе». Все человечество «существует только в своих действиях, однако эти действия не суть действия вообще, но представляют собой ответ на определенные исторические задачи или проблемы. Человечество исполняется через осуществление этих задач; вновь и вновь встречая новые задачи, оно вновь и вновь свершает себя как целое». Кроче не притязает на понимание прошлого из предполагаемого конца истории, но остается в пределах истории. Каждый момент настоящего соотносится с целым исторического процесса, но он осмыслен сам по себе в настоящем – смысл всего процесса концентрируется в настоящем моменте времени.

Поэтому Кроче не интересуется познанием истории во всей ее завершенности; ведь историческая истина заключается в индивидуальном феномене, в котором вновь и вновь обнаруживается целое. Правда, в другом смысле исторический процесс предстает как прогресс: каждый настоящий момент содержит в себе наследие своего прошлого, он развивает проблемы, решает задачи, выросшие из этого прошлого. Любое настоящее несет ответственность за будущее. В таком прогрессе пребывает и сам историк, поскольку его задача заключается в познании смысла каждого индивидуального феномена в связи с целым, в обновлении и оживлении проблем, из которых этот феномен вырос, посредством своего рода платоновского «анамнесиса» (воспоминания). История есть история духа. Поэтому историческое познание есть

одновременно самопознание и познание духа. Всякое познание истины является, в конечном счете, историческим познанием. А потому историческая наука совпадает с философией.

Понятно, что для Кроче нет эсхатологии, причем не только религиозной, но и секуляризованной. Можно парадоксальным образом сказать, что Кроче отождествляет историю и эсхатологию: каждому настоящему моменту исторического процесса он приписывает полноту всей истории в целом.

Если сравнить Дильтея и Кроче, то мы увидим, что оба они сделали из историцизма тот вывод, что сам историк находится в истории и принимает в ней участие. Он не может найти «точку Архимеда» за пределами истории. Оба они разделяют убеждение в том, что бессмысленно искать знания о мировой истории в целом, притязая на обнаружение в подобном знании смысла истории. Предпосылкой подобного предприятия было бы как раз обнаружение «точки опоры» вне истории. Оба избегают релятивизма и нигилизма: Дильтей благодаря своей вере в душу, проявляющуюся во всех исторических феноменах, Кроче своей верой в дух, совпадающий у него с разумом. Этим отличиям между ними соответствуют различия в понимании истории. Для Дильтея понимание истории есть событие опыта, для Кроче – акт познания. Конечно, понять историю для обоих означает воссоздать прошлое в настоящем, только разными способами. Для Дильтея это – воспроизведение прошлого душевного опыта с помощью воображе-

ния, для Кроче – усвоение проблем и задач прошлого. Для обоих все поле истории открыто историческому исследованию, но у них нет интереса к обработке этого поля в целом, к избранию какой-нибудь эпохи в качестве объекта изучения. Традиционное деление на эпохи стало маловажным для Кроче, оно ценно лишь как предварение собственно исторического познания. Выбор поля исследования, по Кроче, направляется интересом настоящего: историческое познание всегда востребовано необходимостью действовать в настоящем<sup>1</sup>. На проблемы истории человеку способны открыть глаза проблемы настоящего. Именно по этой причине сам историк находится в истории и принимает в ней участие.

Безусловно, Кроче преодолевает негативные последствия историцизма, тогда как у Дильтея оставался без ответа беспокоящий вопрос об истине. Однако мы можем спросить: отдает ли должное истинной сущности индивида предложенное Кроче решение проблемы? Достаточно ли вслед за ним сказать, что «разум есть сама сущность человека»? Не превосходит ли его в этом отношении Дильтей со своей концепцией души? Мы вернемся к этим вопросам чуть далее.

Мы ненадолго задержимся на книге *Карла Ясперса* об истоках и смысле истории<sup>2</sup>, но на нее следует

---

<sup>1</sup> См. важную работу Ф. Кауфмана (*Kaufmann F. Reality and Truth in History // Perspectives in Philosophy. 1953. P. 46f.*).

<sup>2</sup> *Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich, 1949.*

хотя бы указать как на дополнение теорий Дильтея и в особенности Кроче. Он начинает не с проблемы историцизма и, насколько я его понимаю, он и не признает радикальной историчности человека. Он ставит вопрос о смысле истории и полагает, что этот смысл нам необходимо отыскивать, обозревая всю человеческую историю в целом. Поэтому он ищет истоки истории, отсюда проистекают его интерес к доисторическим временам и попытки выявить структуру мировой истории. Отсюда и его странная теория «осевого времени» (Achzenzeit), лежащая в основании его видения всеобщей истории. Речь идет о времени где-то около 500 г. до н.э., в пределах которого (примерно с 800 по 200 г. до н.э.) произошел переход от древних высоких культур Междуречья (Zweistromland), Египта, Индии и Китая к новым культурам, в которых «человек осознал бытие в целом, самого себя и свои границы», произошел прорыв к «принципам существования в пограничных ситуациях, которые значимы и сегодня». Из этого проистекает его анализ современной эпохи науки и техники, его прогнозы на будущее.

Как мне кажется, Ясперс притязает на то, что сумел найти точку опоры за пределами истории (хотя его высказывания по этому поводу не всегда ясны). Очевидно то, что он ищет такую позицию за пределами истории для индивида, называя ее «трансценденцией», истоком всякого бытия, основой бытия. В его усилиях верным мне кажется чувство того, что самая сущность человеческого индивида не вполне

поняты философами, вроде Кроче; но ясного выражения это чувство у него не получило. Во всяком случае, ясно то, что Ясперс пытается понять историю как историю ответственных за будущее людей: его анализ современности обращен к грозным проблемам, которые заставляют почувствовать эту ответственность. Это подчеркивание ответственности показывает, как мне кажется, и то, что Ясперс стремится преодолеть историцистский релятивизм; можно лишь пожалеть, что он отказывается от обсуждения проблемы с другими философами.

На мой взгляд, лучшее из сказанного о проблемах истории содержится в книге Р.Дж. Коллингвуда «Идея истории» (1946, 1949). «История» здесь означает «историческая наука», «историческое исследование», но при рассмотрении истории в этом смысле, естественно, проясняется и идея истории в смысле «исторических событий».

Для Коллингвуда объектом истории (как исторической науки) являются «действия людей, совершенные в прошлом»<sup>1</sup>. Он утверждает далее, что вся история в собственном смысле слова есть история человеческих деяний. Сквозь всю его книгу проходит стремление разграничить исторические и естественные науки, их объекты. Как уже было сказано, объектами исторической науки являются действия людей. Любое событие обладает внешней и внутренней стороной. Работа историка «может начаться с выявления

---

<sup>1</sup> Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. С. 13.

внешней стороны события, но она никогда этим не завершается; он всегда должен помнить о том, что событие было действием и что его главная задача – мысленное проникновение в это действие, проникновение, ставящее своей целью познание мысли того, кто его предпринял»<sup>1</sup>. За действиями скрываются мысли, исторический процесс есть «мыслительный процесс». Историк не может *воспринять* мысли, наподобие того как естествоиспытатель воспринимает природные факты, он должен *понять* мысли, *приводя в действие процесс мышления*. Тем самым история становится вовлечением мыслей прошлого в работу ума историка. Будучи процессом мышления, исторический процесс представляет собой жизнь духа, а потому познание истории есть самопознание историка, «воспроизведение мысли прошлого в собственном сознании историка»<sup>2</sup>.

Очевидно, что переосмысление мыслей прошлого не является простым воспроизведением или повторением прошлой мысли, «взятой в ее непосредственности, т.е. как единичный мыслительный акт со своим специфическим контекстом в жизни индивидуального мыслителя... Это сам акт мысли как нечто дошедшее до нас из прошлого, возрождаемое в различные эпохи и у различных индивидуумов: сегодня он принадлежит собственной жизни историка, некогда –

---

<sup>1</sup> Там же. С. 203.

<sup>2</sup> Там же. С. 205.

жизни человека, о которой историк повествует»<sup>1</sup>. А это означает, что воспроизведение мыслей прошлого есть автономный и критический акт переосмысления. «Это не пассивное подчинение ума магической силе ума другого – это труд, предпринятый активным, а потому критическим мышлением... Эта критика мысли, историю которой он прослеживает, не является чем-то вторичным по отношению к воспроизведению ее истории. Она – неотъемлемое условие самого исторического знания»<sup>2</sup>. Эта критика осуществляется не с внеисторичной точки зрения, она сама принадлежит истории. «Если системы мысли прошлого не перестают быть ценными для потомства, то это происходит не вопреки их строго историческому характеру, но благодаря ему. Для нас идеи, выраженные в них, принадлежат прошлому, но это прошлое не мертво; понимая его исторически, мы включаем его в современную мысль и открываем перед собой возможность, развивая и критикуя это наследство, использовать его для нашего движения вперед»<sup>3</sup>.

«Исторический процесс сам по себе есть процесс мысли, и он существует лишь в той мере, в какой сознание, участвующее в нем, сознает себя его частью. С помощью исторического мышления дух, чьим самосознанием и является история, не только

---

<sup>1</sup> Там же. С. 289–290.

<sup>2</sup> Там же. С. 205

<sup>3</sup> Там же. С. 219.

раскрывает в себе те способности, о наличии которых свидетельствует историческая мысль, но и действительно развивает эти способности, переводит их из скрытого состояния в явное, приводит их в действие»<sup>1</sup>. Всякий раз, как историк «сталкивается с какими-нибудь непонятными историческими материалами, он обнаруживает ограниченность своего ума, он видит, что существуют такие формы мышления, в которых он уже или еще не способен мыслить»<sup>2</sup>. В этом смысле верно замечено: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*<sup>3</sup>; только верно в том смысле, что «под судом истории оказывается сам историк, и здесь он обнажает всю силу и слабость своей души со всеми ее пороками и добродетелями»<sup>4</sup>. Это становится еще яснее, когда мы видим, как понимал Коллингвуд объективность исторического познания или очевидность.

Подлинное историческое познание опирается не на умозаключения, но только на очевидность, а таковой, в конечном счете, обладает лишь настоящее историка, из которого проистекают вопросы, открывающие ему видение прошлого. «Каждое настоящее располагает собственным прошлым, и любая реконструкция в воображении прошлого нацелена на реконструкцию прошлого этого настоящего, настоящего»

---

<sup>1</sup> Там же. С. 216.

<sup>2</sup> Там же. С. 208.

<sup>3</sup> «История и есть всемирный суд» (*Шиллер Ф. Отречение*. Пер. Н. Чуковского. — *Прим. пер.*).

<sup>4</sup> *Коллингвуд Р. Дж. Идея истории*. С. 208.

го, в котором происходит акт воображения, настоящего, воспринимаемого здесь-и-теперь. В принципе целью любого такого акта является использование всей совокупности воспринимаемого здесь и теперь в качестве исходного материала для построения логического вывода об историческом прошлом, развитие которого и привело к его возникновению»<sup>1</sup>. «Ибо даже тогда, когда события, изучаемые историком, относятся к отдаленному прошлому, условием их исторического познания оказывается их “вибрация в сознании историка”, т.е. свидетельства о них должны быть даны ему здесь и теперь, быть понятными ему»<sup>2</sup>.

Поэтому для исторической науки не имеет никакого значения характерное для естествознания отношение субъекта и объекта. Историческая наука объективна именно в своей субъективности, поскольку субъект и объект исторической науки не существуют независимо друг от друга. В этом смысле Коллингвуд пишет: «Мысль историка должна порождаться органическим единством его целостного опыта и быть функцией всей его личности со всеми ее практическими и теоретическими интересами»<sup>3</sup>. По-немецки мы бы сказали, что историческое познание является «экзистенциальным» (как я пытался показать это в прошлой лекции).

---

<sup>1</sup> Там же. С. 236.

<sup>2</sup> Там же. С. 193.

<sup>3</sup> Там же. С. 292 (цит. с небольшими исправлениями).

Из этого следует, что само историческое познание является историческим событием или стадией в историческом процессе, в который вовлечены и историк, и объект его познания. Поэтому результаты его изысканий никогда не обретут окончательного вида. «Историк, однако, сколь бы долго и добросовестно он ни работал, никогда не может сказать, что его работа, даже в самом грубом приближении или до мельчайшей детали, сделана раз и навсегда... каждое новое поколение должно переписывать историю по-своему, каждый же новый историк не удовлетворяется тем, что дает новые ответы на старые вопросы: он должен пересматривать и сами вопросы»<sup>1</sup>.

В процессе исторического познания нет ни конца, ни цели, как нет их и в самом историческом процессе. Коллингвуд не ведает никакой эсхатологии – предсказывать будущее он не намерен, он не является пророком. История (в смысле исторического познания) довольствуется настоящим. Однако это не означает того, что нет прогресса. Напротив, прогресс есть сущностная характеристика исторического процесса. Только прогресс не следует путать с эволюцией. «Исторический прогресс – только выражение для обозначения человеческой деятельности, рассматриваемой как последовательность актов, каждый из которых вырастает из предыдущего... Совершенный акт порождает новую проблему, и следующий акт всегда имеет дело с новой проблемой, а не с по-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 247–248.

вторением старой»<sup>1</sup>. «Любой прошлый опыт живет в сознании историка, живет в качестве осознаваемого как прошлое ... но воспроизводимого здесь и теперь, воспроизводимого в его развитии. Последнее же – частично конструктивно, или положительно, частично критично, или негативно»<sup>2</sup>.

С этой точки зрения возможен ответ на вопросы: «Зачем история?», «Для чего нужна история?» Под историей в этих вопросах подразумевается, конечно, историческая наука. Коллингвуд отвечает: «История – “для” человеческого самопознания... Ценность истории... заключается в том, что благодаря ей мы узнаем, что человек сделал, и тем самым – что он собой представляет»<sup>3</sup>. Что же такое человек? Ответ должен быть следующим: человек есть по сути своей дух. Однако дух понимается не как субстанция, лежащая за его действиями. Всякое изучение сознания есть изучение его действий. В случае машины мы отличаем структуру от функции, но к духу такое разделение неприменимо. «История не предполагает духа, она жизнь самого духа, духа, являющегося таковым лишь постольку, поскольку он живет в историческом процессе и осознает себя живущим в нем»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 310.

<sup>2</sup> Там же. С. 319.

<sup>3</sup> Там же. С. 13–14. См. об этом также: *Kaufmann F.* Op. cit. P. 49.

<sup>4</sup> *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. С. 216.

Коллингвуд принимает всю историчность человеческого бытия с не меньшей радикальностью, чем Кроче. Однако между ними имеется различие. Дух для Коллингвуда не является просто разумом, хотя нет духа без разума. Дух есть нечто большее, чем разум. Коллингвуд признает единство воли и мышления, определяя мысль как «рефлексию», как «рефлексивное усилие», т.е. «усилие сделать что-то такое, ясное представление о чем мы имеем до начала нашего действия»<sup>1</sup>. Он определяет рефлексивную самопроизвольную деятельность как «деятельность, о которой мы знаем наперед, что мы пытаемся сделать». «Рефлексивные акты могут быть грубо определены как целесообразные акты»<sup>2</sup>. Судить о действии того или иного лица значит соотносить их с его намерениями. Для Коллингвуда мышление включает в себя намерение и целесообразность. Я напомним уже приводившиеся мною слова: «Мысль историка должна порождаться органическим единством его целостного опыта и быть функцией всей его личности со всеми ее практическими и теоретическими интересами». Из всего этого следует, что Коллингвуд подразумевает под мыслью не просто акт мышления, но акт всего человеческого существования, акт выбора.

Подведем итог. Коллингвуд, как и Кроче, осознает историчность человеческого существа, подобно Кроче, он избегает таких следствий, как релятивизм

---

<sup>1</sup> Там же. С. 295.

<sup>2</sup> Там же. С. 296.

и нигилизм. В любом *сейчас*, в каждом моменте со всей его исторической отнесенностью, имеется полнота смысла. Прошрое, из которого проистекает любое настоящее, не является детерминирующим прошлым; оно передает настоящему проблемы, требующие решения или развития. Познавая свою ситуацию, индивид познает себя. Поэтому настоящее осмысленно для индивида. Конечно, нельзя спрашивать о смысле истории, если имеется в виду ее цель. Смысл истории имманентен истории, ибо история есть история духа. Поэтому для Коллингвуда (как и для Кроче) всякий настоящий момент является эсхатологическим моментом – история и эсхатология тождественны.

Тем не менее, мне кажется, что дух и самопознание должны быть поняты несколько глубже, чем это делает Коллингвуд. Его ответ на вопрос: «Для чего история?», как мы видели, был таков: история служит самопознанию человека. Но каким будет ответ, если мы спросим: «А для чего самопознание?» Разумеется, самопознание для Коллингвуда включает в себя познание ситуации настоящего со всеми полученными в наследство проблемами. Но не должны ли мы добавить, что самопознание включает в себя осознанную ответственность за будущее? Не является ли акт самопознания в то же время и актом выбора? Не думаю, что здесь я вступаю в противоречие с Коллингвудом. Ведь и у него мысль предполагает намерение и цель, а потому самопознание не может быть чисто теоретическим актом – оно является так-

же актом выбора. Если это так, историчность человеческого существа будет до конца понятна лишь в том случае, если она понимается как жизнь в ответственности за будущее, а значит как решимость. А потому историчность в полном смысле слова не есть некое самоочевидное природное качество индивида, но возможность, которую необходимо уловить и осуществить. Человек, живущий без самопознания и без сознания своей ответственности, представляет собой историческое существо более низкого уровня – он отдает себя на милость исторических условий со всей их относительностью. Подлинная историчность означает жизнь в ответственности, а история тогда является призывом к историчности.

Еще одно критическое замечание по поводу Коллингвуда. Его определение истории как истории человеческих деяний кажется мне односторонним. Человеческая жизнь протекает не только в действиях, но также в событиях, с которыми мы встречаемся, которые с нами происходят. Реакции на эти события также являются в некотором смысле деяниями. Человек отвечает за свои реакции, его поведение перед лицом событий также есть решение. Не все проблемы настоящего выросли из исторического прошлого, они также проистекают из подобных встреч, требующих решения. Но об этом мы поговорим в следующей лекции.

## Х

# Христианская вера и история

*Христианство и история.  
Экзистенциалистская интерпретация  
истории и эсхатологии.*

Если бросить взгляд на историю историографии и различные способы понимания истории, то мы увидим довольно пеструю картину. Разумеется, история может пониматься как политическая, экономическая или социальная история, как история духа, история идей или история цивилизаций. Все эти воззрения законны, но все они являются односторонними, а потому возникает вопрос о ядре истории, о ее сущности и смысле. Иначе она остается бессмысленной игрой или просто зрелищем.

Мы видели, что вопрос о смысле истории остается без ответа, если мы задаем его относительно всего исторического процесса, словно последний выступает как некое человеческое предприятие, замысел которого нам становится понятным, когда мы просле-

дили его от начала до конца. Ведь подобный смысл истории был бы распознан только в том случае, если бы мы уже достигли конца или цели истории и обнаруживали бы смысл, глядя назад; либо мы должны находиться вне истории. Но человек не может достичь цели истории или находиться вне истории. Вопрос о смысле истории может и должен ставиться в ином значении, а именно как вопрос о природе или о сущности истории. А это возвращает нас к вопросам: каково ядро истории, каков ее субъект?

Ответ понятен: человек. Мы уже видели, что так отвечал Якоб Буркхардт, для которого историк имеет дело с человеком, каким он есть ныне, каким он был и всегда будет. Мы видели и то, что оценка религии у Тойнби вела к выводу, что подлинным субъектом истории является человек. В том же направлении указывали воззрения на историю Дильтея, Кроче и Коллингвуда. Наконец, имплицитно ответ уже содержался в неоднократно приводившемся определении истории как поля человеческих деяний. Сама сущность человека – деятельная жизнь.

Обычно мы различаем историю и природу. Процессы и там, и тут проходят во времени. Однако понятно различие между ними, поскольку история создается из человеческих действий. «Действие отличается от природного события тем, что оно не просто протекает, но явным образом совершается, будучи порожденным и вдохновленным тем или иным родом сознания»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Kaufmann F. Reality and Truth in History. P. 43.*

Тем не менее, историю как поле человеческих деяний нельзя оторвать от природы и природных событий. Географические и климатические условия значимы для цивилизаций. Исторический характер народов хоть и не детерминируется, но все же находится под влиянием холодного и теплого климата, обилия или нехватки воды, жизни в глубинах континента или на побережье и т.п. Природные события, вроде изменения климата, могут приводить к историческим движениям – миграциям, войнам. Причиной подобных событий может быть и рост населения. С этой точки зрения к истории относятся питание и питье, хотя сами по себе они не являются человеческими деяниями, как это справедливо подчеркивает Коллингвуд. Некоторые природные события, скажем катастрофы, также могут обретать историческую значимость, поскольку они вызывают новые изобретения. Можно вспомнить об ударе грома, который привел Лютера в монастырь.

Все эти значимые для человеческой жизни и истории природные условия и события мы можем назвать «встречами» (говоря по-немецки, *Widerfahrnisse*) в противоположность человеческим действиям. Конечно, истории принадлежат не только действия, но и страдания; в известном смысле их также можно назвать действиями, поскольку они являются реакциями.

Если мы подумаем о человеческих действиях и увидим, что они вызываются целями и намерениями, то становится понятной обращенность человеческой жизни в будущее. Пока жив человек, он никогда не

удовлетворяется настоящим – его интенции, ожидания, надежды, страхи всегда распространяются на будущее. Он никогда не может сказать вслед за Фаустом у Гёте: «Остановись, мгновенье, ты прекрасно». А это означает, что истинная жизнь человека всегда лежит впереди него, она требует постижения и осуществления. Человек всегда находится в пути; любой миг настоящего ставится под вопрос и оспаривается будущим. Тогда действительная сущность всех предприятий человека в настоящем только в будущем откроется как нечто важное или пустое, как победа или поражение. Все деяния рискованны.

Но тот факт, что человек может либо достичь подлинности своей жизни, либо упустить эту возможность, предполагает, что само стремление к подлинности выступает для него как требование. Его стремление является одновременно долженствованием. Осуществление своей подлинной жизни стоит перед ним и как требование, и как намерение. Благо, к которому каждый стремится, как это видел уже Сократ, есть в то же самое время нравственный закон, которому он должен подчиниться.

Конкретная форма требования всегда определяется настоящей ситуацией. Историзм совершенно прав в том, что видит всякую настоящую ситуацию произрастающей из прошлого; однако он ложно понимает эту определяемость прошлым как исключительно причинную зависимость, не замечая того, что из прошлого к нам приходят вопросы или проблемы. Он не понимает того, что настоящая ситуация есть ситуа-

ция решения – решения по поводу будущего, которое в то же самое время является решением по поводу нашего прошлого, поскольку от решения зависит наше видение того, как прошлое детерминирует наше будущее. Ведь наше прошлое никоим образом не однозначно. Вследствие такого непонимания настоящего историцизм не понимает и будущего, которое видится детерминированным прошлым, не как открытость.

Конкретные возможности человеческих действий, конечно, ограничены ситуацией, пришедшей из прошлого. Не все возможно в том виде, как нам бы этого в то или иное время хотелось. Однако будущее открыто настолько, насколько оно приносит обретение или утрату подлинной жизни, а тем самым придает нашему настоящему характер момента решения. В своей традиционной форме историцизм не замечает опасного характера настоящего, его рискованности. Верно подмечаемая историцизмом относительность каждого момента настоящего все же не является относительностью любого отдельного пункта в причинном ряду, но относительностью в том смысле, что настоящее есть момент решения – этим решением собирается урожай прошлого и избирается смысл будущего. Таков характер любой исторической ситуации: проблематичность и смысл прошлого и будущего сходятся в этой ситуации и ожидают своего раскрытия посредством решения.

Кроме и Коллингвуд хорошо видели, что относительность любого момента и всякого исторического феномена имеет это положительное значение. Тем не

менее, понимая дух как действующий разум, Кроче не принимает во внимание то, что я называю встречей. Для него историк не имеет дела с иррациональным – со страданиями, катастрофами, бедствиями, а если имеет, то лишь настолько, насколько они выступают как случаи и поводы для человеческой деятельности. Он не замечает того, что реакция есть специфический род действия, что страдание не является исключительно пассивным поведением, но становится деятельностью, когда оно означает терпение, претерпевание. Тогда оно свидетельствует о воле и принадлежит историчности. Кроче игнорирует это по той причине, что для него самой сущностью человека является разум, а не воля. Однако, хотя человеческая воля в целом не лишена разума, она должна расцениваться как определяющий фактор (если верно то, что человеческая жизнь проживается в решениях). Когда Коллингвуд называет действия, с которыми имеет дело историк, мыслями, он делает это не столь односторонне, как Кроче. Как мы уже видели, мысли у него включают в себя цели, намерения; он признает единство воли и мышления. Но он не выводит все следствия из этого утверждения. Он правильно отмечает, что история есть история проблем, что любая историческая ситуация содержит в себе проблемы, решение которых есть задача ответственного настоящего. Однако, как и Кроче, он видит только проблемы действия, но не проблемы встреч и страданий.

Глядя на учения Кроче и в особенности Коллингвуда, мы можем сказать, что проблема историцизма

была ими решена – им удалось преодолеть трудности, к которым вел историцизм. Во-первых, *история понимается как история человека*. Можно говорить, что история есть история духа, но дух осуществляется лишь посредством человеческих мыслей, а они, в конечном счете, суть интенции индивидов. Субъектом истории оказывается человечество, разделяющееся на множество человеческих личностей. Поэтому мы можем сказать: субъектом истории является человек. Во-вторых, *относительность каждой исторической ситуации понимается как наделенная положительным значением*.

Как мы видели, современный историцизм понимал историчность человека таким образом, что человек виделся привязанным к историческим условиям данного момента времени. Заслугой такого взгляда было то, что им был пробужден и вновь поставлен вопрос о смысле истории – ведь этот вопрос требовалось решать индивиду, которого учили, что он отдан на милость истории. Заслугой историцизма было и то, что он показал путь преодоления – было отвергнуто учение, согласно которому отношение историка к истории есть отношение между субъектом и объектом. Историк не может смотреть на историю с нейтральной внеисторичной точки зрения. Сам его взгляд на историю есть историческое событие. Тем самым историцизм подготовил более глубокие концепции историчности Кроче и Коллингвуда. Историчность теперь обретает значение ответственности за будущее, которая есть в то же время ответствен-

ность за наследие прошлого перед лицом будущего. Историчность принадлежит самой природе человека, который никогда не располагает своей подлинной жизнью в настоящий момент, но всегда находится на пути к себе и не отдан на милость независимой от него истории. Каждый момент есть *теперь* ответственности и решения. Из него должно пониматься единство истории. Это единство заключается не в причинной связи событий, не в прогрессе, ведомом логической необходимостью; исторический процесс зависит от ответственности человека, от решений индивидуальных лиц. Единство истории имеет своим основанием эту ответственность за прошлое и за будущее. В этом смысле мы можем вместе с Кроче (и вслед за Гегелем) сказать, что человечество всегда есть целое в каждую эпоху и в любом человеческом существе.

Но не следует ли из этого, что весь ход истории тогда подобен равнине без вершин и низин? Что тогда нет различий между историческими феноменами, лицами, мыслями? Что нам не следует проводить такие различия? Разве софисты в Афинах не были такими же людьми, как Сократ и Платон? Не равноценны ли тогда Чезаре Борджа и Лютер, посредственный автор и Мильтон, Гёте? Разве и готический собор и вокзал в готическом стиле не являются равным образом выражениями человеческой мысли? Ответ таков: нет, не следует.

Коллингвуд четко утверждает, что именно в силу нашей ответственности обращение к идеям прошлого происходит посредством оценки и критики. События

прошлого устанавливаются не с помощью нейтральных восприятий, как это происходит в случае природных фактов и событий. Исторические факты и события не воспринимаются, но понимаются, а понимание подразумевает оценку.

Однако остался еще один момент, который не рассматривался (по крайней мере, явным образом) ни Кроче, ни Коллингвудом. Они правы в том, что познание истории есть в то же время *самопознание*. Оба они понимают такое самопознание как познание исторического, т.е. познание ситуации, принадлежащих ей проблем, задач и возможностей. Такое формальное определение Я, безусловно, верно, однако оно не является достаточным. *Человеческая личность* не является целиком признанной до тех пор, пока явным образом не принято во внимание то, что в решениях индивида проявляется личностный субъект, Я, которое решает и обладает собственной жизнью. Это не означает, что Я есть некая таинственная субстанция, пребывающая за пределами исторической жизни. Жизнь всегда протекает в историческом движении, а подлинность ее лежит впереди как будущее. Однако субъектом все новых и новых решений остается то же самое Я – растущее и становящееся, совершенствующееся или вырождающееся. Признаками тождества Я в потоке решений являются память, самосознание и такой феномен, как раскаяние.

Возможен и такой вопрос: вызваны ли жизненно важные решения исключительно требованиями исторической ситуации и историческими задачами? Реше-

ния по поводу личностных встреч, решения относительно дружбы и любви, безразличия и ненависти – можно ли их назвать ответами на исторические проблемы? Отвечают ли на последние благодарность и личная преданность? Или выбор жизненного пути, приуготовленный одаренностью и личным опытом, – это тоже решение исторической проблемы? Безусловно, все эти решения и вызванное ими поведение имеют последствия для истории, но сами по себе они не являются решениями по поводу исторических проблем в том смысле, в каком об этих проблемах говорят Кроче и Коллингвуд. Спокойное претерпевание страданий или наслаждение при восприятии прекрасного также не являются ответами на вопросы исторических ситуаций. Самопознание, связанное с нашей личной судьбой, может касаться блаженства, волнений, угрозы близкой смерти – разве это то же самое, что и самопознание, рождающееся из описанной Кроче и Коллингвудом исторической рефлексии?

Мне кажется, что Кроче и Коллингвуд упускают из внимания еще одно измерение Я, которое можно назвать *Личностью*. Существование этого измерения, по моему, признает Дильтей, когда пытается сделать душевный опыт первоисточком исторических трудов. Таковы, вероятно, и намерения Ясперса, когда он ищет для индивида внеисторическую точку опоры. Следуя намекам Дильтея, Хайдеггер в своем временно-историческом анализе человеческого бытия говорит, что это бытие избирает свое подлинное существование в решимости, а тем самым приходит к простоте своей

судьбы<sup>1</sup>. Баттерфильд также имеет в виду личность, хотя для него не вполне ясна историчность человеческого бытия.

Следует подчеркнуть, что *личность* для нас также является временно-историчной, она постоянна лишь как возможность, которая всякий раз требует осуществления. Личность не есть некая субстанция по ту сторону решений, по отношению к которой конкретные исторические решения являются просто акциденциями. Мое самопонимание как личности зависит от моих решений, принятых чаще всего бессознательно, без рефлексии. Как я уже говорил, *Я* представляет собой непрестанно растущее, становящееся, развивающееся сущее. Личность испытывает свою собственную историю в рамках всеобщей истории; она переплетается с нею, но, тем не менее, она наделена собственным смыслом и не растворяется во всеобщей истории.

Таково оправдание автобиографии, которая не играет никакой роли для Кроче и Коллингвуда. В автобиографии автор рассказывает личную историю своей жизни. Конечно, иные автобиографии обретают огромную значимость для всеобщей истории (скажем, «Исповеди» Августина или Руссо). Это ясным образом указывает на то, что история наделена измерением, которое не вмещается в концепцию истории проблем, выдвигаемую Кроче и Коллингвудом. Историю движет и личностное самопонимание действующих в истории лиц. Подобное личностное

---

<sup>1</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. Halle, Tübingen, 1927. S. 394.

самопонимание обычно находит свое выражение в так называемых *мировоззрениях* (*Weltanschauungen*) и религиях. Поэтому историю можно также рассматривать как историю *Weltanschauungen*, и Дильтей правомерно разграничивал типы мировоззрений.

Между историей этих *Weltanschauungen* и историей проблем в смысле Кроче и Коллингвуда существует несомненное взаимодействие, в особенности между мировоззрением и наукой. В основании греческой науки и философии лежит некое самопонимание человека, а оно, в свою очередь, формировалось наукой. В греческой трагедии это самопонимание ставится под вопрос (особенно у Еврипида); в случае гностицизма оно разрушилось у довольно значительного числа людей. В связи с гностицизмом и в оппозиции к нему возникало христианство.

Мне кажется, что такого рода изменения нельзя объяснить только с точки зрения истории проблем, равно как и переход от Средних веков к Возрождению, а затем к Просвещению, к идеализму и романтизму, хотя для всех этих изменений важны история политики, экономики и науки. Но объяснять только ими невозможно, поскольку все эти «мировоззрения» и религии представляют собой постоянные возможности человеческого самопонимания; однажды найдя выражение в истории, они остаются как возможности, способные ожить в разные времена и в различных формах. Ведь в основе своей они не являются ответами на особые исторические проблемы в определенных исторических ситуациях. Они являются

выражениями личностного самопонимания, они выражают личность, хотя и могут получить стимулы от особой исторической ситуации.

Тогда может возникнуть вопрос: а не является ли следствием всех этих «мировоззрений» и религий как экспрессий возможного самопонимания полнейший релятивизм? Ведь вопрос об истине тогда исчезает (как это и произошло у Дильтея). В таком случае остаются лишь натуралистические теории, предлагающие объяснения особенностей различных «мировоззрений» и религий, сводящие их к географическим или общеисторическим условиям.

Этот вывод неправомерен. Из наличия различных возможностей самопонимания еще не следует, что все они равноценны. Напротив, картина множества различных самопониманий ставит вопрос о единственном законном. Как мне понять самого себя? Возможно ли в этом случае неадекватное понимание? И может ли оно не сбиться с пути? Уменьшается ли рискованность человеческой жизни от того, что мы располагаем «мировоззрением»?

Действительно, личная история индивида ясно показывает, что она не всегда имеет одно единственное значение, одно установленное направление. История эта может проходить через сомнение, раскаяние, даже отчаяние. В ней есть разрывы, ошибки, обращения. Так называемое «мировоззрение» подлинно, если оно вновь и вновь возрождается в смене исторических ситуаций и встреч. Оно не становится неким гарантированным владением, наподобие результата научного

исследования. Нередко его путают с научной теорией, которая способна решить все загадки жизни. Но в таком случае оно отрывается от своей почвы, из которой только и способно произрастать, – от личной жизни. В таком искаженном виде «мировоззрение» есть лишь бегство от историчности.

Но тем самым мы получаем критерий законного человеческого самопонимания. Мы можем сказать, что «мировоззрение» будет тем законнее, чем более оно выражает историчность человеческого существа. Самопонимание тем более сбивается с пути, чем менее оно считается с историчностью и бежит от собственной истории. Такое бегство мы видим в случае гностицизма с его самопониманием. То же самое можно сказать о стоицизме, так как стоический идеал жизни последовательно подразумевал поведение человека, заслоняющегося от всяких встреч (несут они добро или зло), дабы сохранить внутренний покой – свобода понималась лишь негативно, как незатронутость любыми встречами, не как свобода ответственного действия.

Я не намерен давать обзор различных *Weltanschauungen*, разбираться в том, насколько каждое из них постигло личность человека и его историчность. Нет сомнений в том, что радикальное понимание историчности человека появляется вместе с христианством, будучи подготовленным Ветхим Заветом. Это подтверждается тем, что настоящая автобиография впервые появляется в рамках христианства. Из этого истока выросло историческое понимание человека на Западе, и оно по-прежнему живо, даже если разо-

шло с христианской верой и секуляризировалось в современной экзистенциальной философии, крайнюю форму которой мы обнаруживаем у Сартра.

Однако нам следует задать вопрос: какова особенность *христианской* веры, помимо того что она видит человеческое существо историчным? Христианская вера полагает, что человек не обладает свободой, требуемой для исторических решений. Действительно, я всегда определен моим прошлым – через него я стал тем, кем я стал, я не могу от этого прошлого избавиться. Да я и не хочу от него избавляться, пусть и бессознательно; ведь никто не желает целиком лишиться себя самого. Конечно, каждый может осознавать свою ответственность и обладает относительной свободой в момент решения. Но если он осознает, что эта свобода только относительна, то это означает, что его свобода ограничена им самим – таким, как его сформировало его прошлое. Радикальная свобода была бы свободой от себя самого.

Человек, который понимает свою свободу радикально, т.е. понимает себя из будущего, который понимает свое подлинное Я как лежащее в будущем, должен признавать, что это подлинное Я может быть предложено ему как дар будущего. Обычно человек стремится располагать будущим. Сама его историчность подталкивает к такого рода попыткам, поскольку историчность включает в себя ответственность за будущее. Эта ответственность порождает иллюзорную способность располагать. Пребывая в таких иллюзиях, он остается «ветхим человеком», вскормленным своим

прошлым. Он не осознает того, что только радикально свободный человек может брать на себя ответственность. Ему не позволено выискивать гарантии, будь то даже гарантии морального закона, которые могли бы уменьшить груз ответственности. Это нашло выражение в словах Лютера: *pecca fortiter*<sup>1</sup>. Человек должен быть свободным от самого себя или должен стать свободным от самого себя. Однако такую свободу он не может добыть своей волей и своей силой, ибо в таких усилиях он останется «ветхим человеком». Такую свободу он может получить лишь как дар.

Христианская вера полагает, что она получает этот дар свободы, благодаря которому человек становится свободным от себя самого, дабы обрести себя самого. Кто спасет свою жизнь, тот потеряет ее, кто потеряет свою жизнь, тот ее спасет. Истинность этого речения еще не осознана, пока оно понимается как некая общая истина. Человек не может сказать эти слова самому себе, они должны быть ему сказаны, причем всегда индивидуально – тебе и мне. Таков смысл послания Христа. Оно не провозглашает идею благодати Божией как некой общей идеи, но обращено к человеку и призывает его, наделяя благодатью, которая освобождает его от самого себя.

Это послание узаконено откровением благодати Божией в Иисусе Христе. Согласно Новому Завету, *Иисус Христос есть эсхатологическое событие*, деяние Бога, коим Он кладет конец ветхому миру.

---

<sup>1</sup> Греши смело (лат.).

В учении христианской церкви эсхатологическое событие будет вновь и вновь становиться настоящим в вере. Ветхий мир пришел для верующего к своему концу, он стал «новой тварью» во Христе. Ведь ветхий мир достиг своего конца вместе с тем, что сам он, как «ветхий человек», кончился – теперь он «новый человек», свободный человек.

Парадоксальность христианской вести заключается в том, что эсхатологическое событие, по Павлу и по Иоанну, понимается уже не как драматичная космическая катастрофа, но как свершающееся в истории, начало которому положил Иисус Христос. Оно вновь и вновь будет происходить в истории, но не как историческое развитие, которое может подтвердить любой историк. Оно становится событием в молитве и в вере. Иисус Христос является эсхатологическим событием не в смысле установленного факта прошлого, но как повторяющееся настоящее, обращенное к тебе и ко мне в проповеди.

Проповедь есть обращение, а обращение требует ответа, *решения*. Такое решение явным образом отличается от решений, ответственных за будущее и потребных для каждого момента настоящего. В решимости веры я принимаю решение не по поводу ответственного действия, но относительно нового понимания себя самого – как свободного от себя по милости Божьей, а потому наделенного моим новым Я. И этим же решением я принимаю новую жизнь в благодати Божьей. Принимая это решение, я решаю и относительно нового понимания моего ответствен-

ного действия. Это не означает того, что вера снимает с меня ответственность за решение, требуемое историческим моментом; это значит лишь то, что все ответственные действия рождаются из любви. Ибо любовь заключается в безоговорочном бытии для ближнего, а это возможно только для человека, ставшего свободным от себя самого.

Парадоксом христианского бытия является то, что верующий изъят из мира и существует, так сказать, вне мира, но в то же самое время он остается в мире с его историчностью. Быть историчным – значит жить из будущего. Верующий также живет из будущего. Во-первых, его вера и его свобода никогда не могут стать его владением; как относящиеся к эсхатологическому событию, они никогда не становятся фактами прошлого, но вновь и вновь обретают реальность события. Во-вторых, он живет из будущего, поскольку он остается в истории. В принципе, будущее всегда дарует человеку свободу; христианская вера есть способность принять этот дар. Свобода человека от самого себя всякий раз осуществляется в свободе исторического решения.

Парадокс Христа как исторического Иисуса и предвечного Господа, парадокс христианина как эсхатологического и исторического сущего прекрасно описан Эрихом Франком: «...пришествие Христа не было для христиан событием в том временном процессе, который мы сегодня именуем историей. Оно было событием в истории спасения, в царстве вечности; и было оно эсхатологическим моментом, в кото-

рый эта мирская история приходит к своему концу. Аналогичным образом, история приходит к своему концу в религиозном опыте любого пребывающего “во Христе”. В своей вере он уже поднялся над временем и историей. Хотя пришествие Христа есть историческое событие, произошедшее “однажды” в прошлом, оно является одновременно вечным событием, которое происходит вновь и вновь в душе всякого христианина. В душе его Христос рождается, страдает, умирает и воскресает для вечной жизни. В такой вере христианин является современником Христа, время и мировая история тем самым преодолены. Пришествие Христа есть событие в царстве вечности, которое несоизмеримо с историческим временем. Испытанием для христианина остается то, что хотя дух его над миром и вне мира, плоть принадлежит миру сему и подчинена времени; зло и бедствия истории, в которую он погружен, продолжают... Однако исторический процесс обрел новый смысл в результате того давления и того трения, которые понуждают христианина очищать свою душу; только так он способен исполнить свой истинный удел. История и мир не меняются, изменяется отношение человека к миру»<sup>1</sup>.

В Новом Завете эсхатологический характер человеческой экзистенции иногда именуется «сыновством». Ф. Гогартен пишет: «...сыновство не является чем-то вроде диспозиции или качества, оно вновь и

---

<sup>1</sup> *Frank E. The Role of History in Christian Thought.* P. 74–75.

вновь должно улавливаться в жизненных решениях. Ведь именно к нему устремлена временная история в настоящем, оно свершается только в истории и более нигде». Христианская вера «уже в силу радикально эсхатологического характера спасения никогда не изымает человека из его конкретного мирского существования. Напротив, вера призывает его к небывалой трезвости... Ибо спасение человека происходит только в этом существовании и более нигде»<sup>1</sup>.

У нас нет возможности рассматривать здесь важную книгу Р. Нибура «Вера и История» (1949), в которой он сходным образом стремится объяснить взаимоотношение между верой и историей. Нет времени и на спор с Г. Баттерфильдом, воззрения которого нашли выражение в книге «Христианство и История». Хотя он вряд ли со всей ясностью видит проблему историзма и историчности, книга эта содержит важные наблюдения. Я соглашаюсь с ним, когда он пишет: «Любой момент времени эсхатологичен». Но я предпочел бы говорить так: каждый момент имеет возможность стать эсхатологическим, а христианская вера реализует эту возможность.

Парадокс христианского существования как эсхатологического бытия вне мира и исторического бытия аналогичен парадоксу, выраженному словами Лютера: *simul iustus, simul peccator*<sup>2</sup>. В вере своей хри-

---

<sup>1</sup> Gogarten F. Zur Frage nach dem Ursprung des geschichtlichen Denkens // Evangel. Theologie. 1954. P. 232.

<sup>2</sup> Одновременно и праведник, и грешник (лат.).

стианин находит точку опоры вне истории (которую хотели бы найти Ясперс и многие другие), но он не утрачивает и свою историчность. То, что он вне мира, не есть некое особое качество; это можно обозначить словом *aliena* (чуждое), подобно тому как Лютер называет *aliena* праведность человека, его *iustitia*.

Мы начинали наши лекции с вопроса о смысле истории, поставленного историцизмом. Мы видели, что на этот вопрос у человека нет ответа, пока он отвечает на вопрос о смысле истории в ее тотальности. Ведь человек не находится вне истории. Однако теперь мы можем сказать: *смысл истории всегда в настоящем*. Смысл истории осуществляется, когда настоящее постигается как эсхатологическое теперь христианской верой<sup>1</sup>. Человеку, который жалуется на то, что он не видит в истории смысла, а потому его вплетенная в историю жизнь стала абсурдной, можно посоветовать: не оглядывайся на всемирную историю, посмотри на свою собственную личную историю. Смысл истории всегда лежит в твоём настоящем, и ты не узришь его, пока ты наблюдатель – он проступает в ответственном действии. В любом моменте дремлет возможность эсхатологического мгновения. Тебе нужно лишь пробудить его.

---

<sup>1</sup> См. *Fuchs E. Gesetz, Vernunft und Geschichte // Zeitschr. für Theologie und Kirche. 1954. P. 258.*

*А.М. Руткевич*

## Послесловие

Книга Р. Бультмана «История и эсхатология. Присутствие вечности» представляет собой несколько переработанный текст лекций, прочитанных им в феврале–марте 1955 г. в Эдинбурге. Центральной темой этих лекций является христианская эсхатология, но значительное внимание уделяется также историцизму (прежде всего, концепциям Кроче и Коллингвуда) и герменевтике. Бультман известен главным образом как богослов и как историк<sup>1</sup>. Предпринятая им «демифологизация» христианства часто воспринималась вне всякой связи с его экзистенциальной философией, хотя сам он неоднократно прямо ссылаясь на «Бытие и время» М. Хайдеггера. Не входя в детали его богословской доктрины, мы остановимся здесь только на его трактовке задач герменевтики.

---

<sup>1</sup> Обе эти стороны его творчества хорошо представлены в недавно вышедшем на русском языке томе: *Бультман Р. Избранное: Вера и понимание*. М., 2004.

В программной статье «Проблемы герменевтики» Бультман ограничивает область экзистенциальной интерпретации и признает правомерность тех методологических вопросов, которыми занимались Шлейермахер, Дильтей, Трёльч, Коллингвуд и многие другие. Он возражает против «вчувствования» Дильтея и «дивинации» Шлейермахера, не считая их, однако, вообще «неподлинными» или лишенными смысла для историка. Бультман был автором превосходных историко-филологических работ, он не мог вслед за Хайдеггером (и Гадамером) противопоставлять «истину» и «метод». Границы психологическому истолкованию кладет сам предмет интерпретации. Такое постижение имеет определенную ценность при рассмотрении произведений литературы и искусства, отчасти – философии, но оно явно не применимо к математическим, медицинским, техническим и прочим специальным текстам. Для понимания последних мы не нуждаемся в знании о душевных порывах их авторов. Здесь нам важен сам предмет, суть дела. «Интерес к предмету мотивирует интерпретацию и задает постановку вопроса. Непроблематична ориентация истолкования, направляемая вопросом о предмете, сообщение о котором является целью самого текста, например математического или текста по истории музыки, когда я тем самым хочу получить знания по математике или музыке. То же самое относится к интерпретации текста-повествования, когда я хочу познакомиться с рассказом (например, при истолковании хроник, но равным образом – Геродота или Фукидида), когда в мои намерения входит именно

ознакомление с сообщаемыми историческими отношениями и процессами»<sup>1</sup>. Написанный века назад политический трактат понятен тому, кто и ныне задумывается о воле к власти, законах, государстве и т.п. «Вот первое допущение об искусстве интерпретации: ваше собственное отношение к предмету подсказывает вопрос, который вы задаете тексту, а также ответ, который вы из него извлекаете»<sup>2</sup>. Когда речь идет о прямой передаче знаний, нам нет нужды в психологическом истолковании, да и грамматическое имеет узкие рамки.

Бультман приводит в качестве примера «наивное» чтение текста для получения информации или развлечения. Гомера может читать не только филолог-классик, но и тот, кто не знаком с древнегреческим и читает «Илиаду» для получения сведений о греческих богах или просто для того, чтобы насладиться стихами. Точно так же действует тот, кто слушает классическую музыку, не будучи музыкантом, или рассматривает картины в музее, не нарисовав ни единой картины, даже не будучи знатоком и ценителем. «Наивное» чтение присутствует и при исследовании исторических документов, когда нас интересует прямая передача знаний. История математики, пока она ориентирована на проблемы самой математики, предполагает именно такое чтение древних текстов. Скажем, при размышлении над проблемами неевклидовой геометрии полезно прочесть Евклида,

---

<sup>1</sup> *Bultmann R. Das Problem der Hermeneutik // Seminar: Philosophische Hermeneutik. Frankfurt a/M., 1985. S. 246.*

<sup>2</sup> *Бультман Р. Цит. соч. С. 230.*

но такое чтение отличается от чтения историка античной культуры, который видит в трактате Евклида свидетельство эпохи, – такое свидетельство указывает на нечто иное, становится символом, который нужно расшифровывать. За свидетельствами мы ищем другую реальность. Наивное чтение художественной литературы также не требует герменевтических процедур. Понимание достигается здесь за счет слияния не с автором, а с персонажем, героем повествования. Погрузившись в вымышленную жизнь героев, мы созерцаем игру человеческих возможностей, за которой нет нужды что-либо искать. Но там, где в романе мы видим свидетельство эпохи, мы обращаемся к методам историко-филологической герменевтики.

При чтении философских текстов также возможен двоякий взгляд. В философских текстах осуществляется поиск истины. В них мы имеем дело с объектами рефлексии. «Платона понимает лишь тот, кто вместе с ним философствует»<sup>1</sup>. Скажем, диалог «Тетет» содержит в себе критику эмпиризма, которая доньше сохраняет свою актуальность, а потому Платона можно считать нашим современником, соглашаться с ним или оспаривать его рассуждения. Но совсем иным будет взгляд историка философии, который рассматривает эволюцию воззрений Платона, – данный диалог займет свое место среди других, станет свидетельством развития и философии самого Платона, и античной философии в целом. Историк философии не «поднимает» этот текст в современ-

---

<sup>1</sup> *Bultmann R. Op. cit. S. 248.*

ность, но сам «погружается» в прошлое. «В случае исторической интерпретации существуют две возможности: 1) вы стремитесь воссоздать картину прошлого, реконструировать его; 2) вы стремитесь узнать из исторических документов то, что вам нужно для сегодняшней практической жизни. Так, например, вы можете интерпретировать Платона как интересную фигуру в истории Афин конца V века до н. э. Но можно также увидеть в Платоне источник знаний о человеческой жизни. В последнем случае интерпретация мотивирована не интересом к минувшей эпохе, а поиском истины»<sup>1</sup>.

Пороком историцизма Бультман считает именно то, что все в нем сводится к «свидетельствам», по которым реконструируется картина прошлого. Неизбежным следствием такого «чтения» является релятивизм, ибо во всем находит выражение та или иная эпоха. Эти возражения Бультмана сохраняют свою актуальность, поскольку мода на релятивистскую социологию знания, особенно в «пост-структуралистских» ее вариантах, рождает множество «генеалогий», утрачивающих содержание рассматриваемого явления культуры или науки. Чтобы понять роль Платона для греческой культуры или как «выражение» каких-то анонимных «сил» или «практик» афинского полиса, нам требуется сначала понять мысли Платона, содержание его трудов. Бультман указывает на необходимость понимания «сути дела» (в дальнейшем о «сути дела» будет говорить Гадамер). «Каждая

---

<sup>1</sup> Бультман Р. Цит. соч. С. 231.

интерпретация неизбежно образует круг: один и тот же феномен будет понятен, с одной стороны, из своего времени (и окружения), а с другой стороны, из самого себя»<sup>1</sup>.

В искусстве, философии, религии мы имеем дело с возможностями человеческого бытия. Они могут быть предметом чисто эстетического созерцания. Именно за склонность к эстетизму Бультман упрекает романтиков и Дильтея. Конечно, всегда возможен эстетический взгляд, скажем, на религиозную живопись. Верующий смотрит на картину или статую с одной установкой, независимо от того, каково качество изображения. При оценке эстетических достоинств взгляд будет другим: Аполлон здесь будет оцениваться так же, как Св. Себастьян, Мадонна – как Артемида и т.д. Тогда нас интересует игра красок и света, совершенство поз, «человечность» и т.п. Эстетический взгляд оправдан там, где мы имеем дело с произведениями искусства, но романтики и школа Дильтея распространили его на историю в целом, обнаруживая повсюду то «гений творца», то «душу народа». Бультман напоминает, что эта установка – пусть в доведенной до абсурда форме – присутствовала и в расовой доктрине национал-социализма. Статья Бультмана вышла в 1952 г., когда у всех в памяти были писания многих немецких философов и историков, подкреплявших идеологию «почвы и крови» заимствованиями тезисов романтиков и Гердера о «душе» народа, из которой органически вырастает

---

<sup>1</sup> *Bultmann R. Op. cit. S. 249.*

«мировоззрение». Этот упрек явно относится и к Хайдеггеру, у которого Бытие стало «говорить» то исключительно по-древнегречески, а то и по-немецки.

Бультман не принял хайдеггеровскую философию после «поворота», хотя продолжал пользоваться некоторыми тезисами «Бытия и времени». Это относится прежде всего к предпониманию, которым заданы наши вопросы, обращенные к истории. «Предпосылкой всякой понимающей интерпретации является предшествующее жизненное отношение к предмету, который прямо или косвенно приходит в нем к слову и направляет цель вопрошания»<sup>1</sup>. Исторические, психологические, эстетические интересы подлинны лишь там, где они проистекают из экзистенциального вопроса, а он имеет для Бультмана религиозный характер. Человек ищет смысл собственного существования. «Без такого предпонимания и без направляемых им вопросов тексты немые»<sup>2</sup>. Объективность в истории имеет иной характер, чем в естествознании: феномены обладают смыслом лишь в соотнесенности с историческим субъектом. Это не означает, что субъект навязывает свои мнения и проекты прошлому. Вопрос должен быть соразмерен предмету – в этом состоит объективность историка. Нужно, чтобы заговорили сами феномены, только говорят они всегда кому-то; не может быть бессубъектной объективности, а само вопрошание бессмысленно называть «субъективным», поскольку нет вопроса без субъекта.

---

<sup>1</sup> Ibid. S. 253.

<sup>2</sup> Ibid. S. 254.

В книге «История и эсхатология» Бультман развивает эти идеи, связывая подлинность вопрошания с эсхатологическими чаяниями христианина. Экзистенциальная встреча с историей возможна лишь там, где историк сам занимает свое место в истории, соединяя прошлое с будущим. Как единое целое история нам не дана, окончательный смысл она обретет только с концом самой истории. Поэтому смысл истории появляется лишь вместе с эсхатологическим вопросом. Окончательного исторического знания не существует до завершения истории, но лишь в этой перспективе мы улавливаем смысл. На место хайдеггеровского «бытия-к-смерти» Бультман ставит христианский Апокалипсис.

Историк не может бежать от истории, в которой он участвует, и не способен посмотреть на нее со стороны. Он постигает историю лишь через вовлеченность в судьбы мира, и «в этом смысле самая субъективная интерпретация истории является одновременно самой объективной»<sup>1</sup>. Прошлое не обладает одним-единственным смыслом, поскольку этот смысл никогда не является смыслом «в-себе». Прошлое задает нашу ситуацию, но ситуация предполагает и наше в ней участие, решение проблем, выбор будущего, самосознание.

Личностное самосознание, понимание собственного места в истории находит выражение в целостном видении мира. Особенностью христианской ве-

---

<sup>1</sup> *Bultmann R. History and Eschathology. The Presence of Eternity. N.Y.; Evanston, 1957. P. 122.*

ры является эсхатологическое чаяние, тогда как в других мировоззрениях оно либо вообще отсутствует, либо находит неполное выражение. Быть христианином – значит жить в настоящем из будущего: «Смысл истории всегда лежит в настоящем, и когда настоящее понимается как эсхатологическое настоящее христианской верой, происходит реализация смысла истории»<sup>1</sup>. Характерен уже подзаголовок книги Бультмана – «присутствие вечности».

«Полнота времен» открывается христианину в какой-то момент времени. П. Тиллих применял к нему греческое слово «кайрос»: «...исключительный момент во временном процессе, когда вечное врывается во временное, потрясая и преображая его и производя кризис в глубине человеческого существования»<sup>2</sup>. Верующий видит в истории знамения, находит символы Божьей воли, промысла. Вера указывает на запредельное и в то же время соучаствует в том, на что она указывает. Поэтому подлинный смысл Писания доступен лишь для того, кто верит. Древнее речение «верую, чтобы понимать» сочетается с правилами психологической интерпретации, предложенной Шлейермахером. Богословская герменевтика приобретает экзистенциальный характер, но она остается той же протестантской экзегезой, а потому перестает быть особой философской дисциплиной. Подлинностью обладает только богословское понимание зна-

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 155.

<sup>2</sup> Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 229.

мений. Подобная концепция естественна для теолога, но она расходится с устремлениями и философа, ставящего вопрос об истине вне зависимости от веры (а тем более конкретной конфессиональной принадлежности), и историка, стремящегося обосновать метод своего познания прошлого.

Как историк Бультман близок по своим воззрениям прежде всего Коллингвуду, изложению взглядов которого посвящена значительная часть его лекций. Историк не может заранее знать, что говорится в тексте: интерпретация, которая уже знает, что ее результаты должны соответствовать некой догме, не может считаться серьезной и честной. Однако метод интерпретации богословских текстов неизбежно оказывается иным, чем метод истолкования художественной литературы, юридических кодексов или естественно-научных трактатов. *Daseinsanalytik* «Бытия и времени» принимается Бультманом именно потому, что он обнаружил у Хайдеггера «профанное философское изложение новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире»<sup>1</sup>. Попытка перенесения такого «экзистенциального» истолкования на все документы прошлого неизбежно ведет к субъективизму – за это Бультмана резко критиковал Э. Бетти. Но критика эта справедлива лишь в той мере, в какой Бультман считает вовлеченность в настоящее и ответственность за будущее критериями «подлинности» исторического исследования.

---

<sup>1</sup> Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. С. 25.

## Содержание

Предисловие .....	3
I. Проблема истории и историчности ( <i>Вопрос о смысле истории</i> ) .....	4
II. Понимание истории в дохристианскую эпоху ..	18
III. Понимание истории с точки зрения эсхатологии .....	31
IV. Проблема эсхатологии ( <i>A</i> ) .....	49
V. Проблема эсхатологии ( <i>B</i> ) .....	71
VI. Историзм и натурализация истории ( <i>Отказ от вопроса о смысле истории</i> ) .....	94
VII. Вопрос о человеке в истории .....	117
VIII. Природа истории ( <i>A</i> ) .....	141
IX. Природа истории ( <i>B</i> ) .....	157
X. Христианская вера и история .....	176
<i>A.M. Руткевич.</i> Послесловие .....	197

Аннотированный список книг издательства «Канон+»  
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте  
[iph.ras.ru/kanon](http://iph.ras.ru/kanon) или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>

Заказать книги можно, отправив заявку  
по электронному адресу: [kanonplus@mail.ru](mailto:kanonplus@mail.ru)

**Научная монография**

**Рудольф БУЛЬТМАН**

**История и эсхатология.  
Присутствие вечности**

Директор — *Божко Ю. В.*  
Ответственный за выпуск — *Божко Ю. В.*  
Компьютерная верстка — *Липницкая Е. Е.*  
Корректор — *Колупаева Л. П.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 20.04.2012.  
Формат 84 × 108<sup>1</sup>/32. Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 10,92. Уч.-изд. л. 7,0. Тираж 800 экз. Заказ 1182.

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация».  
111672, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.  
Тел./факс 702-04-57.

E-mail: [kanonplus@mail.ru](mailto:kanonplus@mail.ru)

Сайт: [iph.ras.ru/kanon](http://iph.ras.ru/kanon) или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>

Республиканское унитарное предприятие  
«Издательство “Белорусский Дом печати”».

ЛП № 02330/0494179 от 03.04.2009.

Пр. Независимости, 79, 220013, Минск.



Книга немецкого мыслителя Рудольфа Бульмана «История и эсхатология. Присутствие вечности» является итогом его многолетних историко-филологических и богословских интерпретаций Ветхого и Нового Заветов. Практика истолкования текстов предполагает решение ряда методологических проблем, тогда как богословская трактовка христианской эсхатологии ставит ряд вопросов относительно смысла, направленности, движущих сил истории. В данной книге Бульман рассматривает всю европейскую традицию постановки и решения таких вопросов начиная с Древней Греции и вплоть до трудов виднейших мыслителей первой половины XX века. В последних разделах книги он переходит от прояснения своего понимания герменевтики в полемике с представителями европейского историзма к собственному богословскому видению истории.

ISBN 978-5-88373-317-7



9 785883 733177

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
КАНОН-ПЛЮС