

РОССИЙСКАЯ ФЕДЕРАЦИЯ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ

ГОУ ВПО «ОРЛОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

*КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ
КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ТЕОЛОГИИ*



И.В. ЖЕЛТИКОВА

**ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ
ИСТОРИИ
(Библейские источники)**

Орел - 2008

УДК 930.1: 22
ББК С.03: Э36/.37 – 2
Ж 522

Печатается по разрешению редакционно-издательского совета
ГОУ ВПО «Орловский государственный университет».
Протокол № 2 от 24.12.2007 года.

Желтикова И.В. Введение в философию истории
(Библейские источники). – Орел: Издательство ОГУ,
Полиграфическая фирма «Картуш», 2008. – 118 с.

Рецензенты:

Боронтов М.А., иерей, кандидат богословия;
Немировская Л.З., доктор философских наук, профессор МГУ
Пахарь Л.И., доктор философских наук, профессор ОГУ

В книге рассматриваются религиозно-философские толкования библейских текстов, заложившие традиции историософского подхода к истории.

Основная цель книги – помочь читателю составить систематическое представление о философии истории, её проблематике, особенностях генезиса. В книге представлены фрагменты текстов Ветхого и Нового Заветов, имеющие историософское содержание, предложена их интерпретация в различных религиозных рамках. Читатель познакомится с основными историософскими идеями, разрабатываемыми в традициях иудаизма и христианства, их влиянием на религиозно-философские парадигмы.

Книга предназначена для студентов, аспирантов, всех интересующихся проблемами философии истории и религиозной философии.

ISBN
Аннотация

УДК 930.1: 22
ББК С.03: Э36/.37 – 2

© Желтикова И.В., 2008

Оглавление

Введение	4
Глава 1. Философия истории как область философского знания	6
1. История как феномен и объект изучения.....	6
2. Круг проблем философии истории.....	8
3. Религиозно-философский вариант историософской парадигмы.....	15
Глава 2. Субстанциальное определение истории в иудейской и христианской традициях	19
1. Место определения сущности и смысла истории в Библии.....	19
2. Определение смысла и сущности истории иудаизмом.....	25
3. Определение смысла и сущности истории христианством.....	28
4. Новая концепция времени.....	34
Глава 3. Определение субъекта истории в соответствии с библейской традицией	39
1. Интерпретация субъекта истории в историософии иудаизма.....	39
2. Субъект истории в новозаветной традиции.....	42
3. Народ и личность как альтернативные субъекты исторического процесса.....	46
Глава 4. Подход к структурированию истории с позиции библейского текста	50
1. Указание на структурные элементы истории в Библии.....	50
2. Подход к структурированию истории в философской традиции иудаизма.....	54
3. Христианская структура истории.....	56
Глава 5. Проблема теодицеи в иудейской и христианской философии истории	63
1. Онтологические и историософские аспекты проблемы теодицеи.....	63
2. Смысл и природа зла в иудейской историософии.....	65
3. Истиософский вариант христианской теодицеи.....	70
4. Место зла в истории.....	73
Глава 6. Исторический прогноз в Ветхом Завете	75
1. Эсхатологические тексты Ветхого Завета.....	75
2. Интерпретация конца истории иудаизмом.....	80
3. Хилиастические варианты исторического прогноза.....	82
Глава 7. Конец истории в новозаветной традиции	87
1. Малая апокалиптика.....	87
2. Большая апокалиптика.....	90
3. Возможные аспекты христианской эсхатологии.....	94
4. Интерпретация конца истории с позиции христианства.....	98
Заключение	103
Приложение	105
Литература	116

Введение

Появление философии истории как самостоятельной области философского знания, специализирующейся на осмыслении исторического бытия и исторического познания, относится к XVIII веку. Именно с этого времени благодаря трудам Вольтера, Вико, Гердера, Гегеля, других выдающихся мыслителей утвердился подход к рассмотрению исторической реальности, исходящий из ее целостности и смыслового содержания. Для возникновения подобной интенции требовался достаточно высокий уровень развития научной историографии, разработки которой могли служить материалом для философских обобщений. Неудивительно, что перед Риккертом, осмысливавшим этот путь генезиса философии истории, возник образ кентавра: на туловище лошади – истории возвышается торс человека – философии. Философия истории, используя эмпирический материал историографии, претендовала на статус исторической теории. Но при этом нередко впадала в постулативные утверждения, вместо того, чтобы делать исторические обобщения, опираясь на этот исторический материал.

Помимо исторической науки и собственно философии, философия истории имеет еще один корень – религиозно-философские построения иудаизма и христианства. Библейская картина мира, историософичная по существу, задает образ мироздания как проективной деятельности Бога и инициирует по отношению к нему специфически историософские вопросы: «С какой целью и для чего был задуман и реализован творческий план Бога?» «Каково место в нем человека?» «Каково значение отдельных событий и лиц, действующих в этом мире?» Ветхий Завет первым из письменных источников предлагает новое – векторное – восприятие времени, ставит вопрос о неслучайности всех актов исторического процесса. Толкование Августином Блаженным сущностной стороны истории как скрытого, неявного пласта в земных событиях, предвосхищает по существу всю историософскую интенцию. Таким образом в рамках иудео-христианской парадигмы одновременно и формируется историософский подход к истории, предполагающий наличие познаваемого смысла в событийном ряде истории, и закладываются многие объяснительные парадигмы более поздних философско-исторических теорий.

В данной книге делается попытка рассмотрения теологических корней философии истории, что должно способствовать более глубокому пониманию внерациональных элементов историософских систем. Предпринимая анализ догматической основы историософских размышлений, автор обращается к рассмотрению самих библейских текстов и вариантов их интерпретаций с позиции раскрытия сущности и закономерностей исторического процесса. Поэтому в качестве

догматически определенной сферы, помещающей основные вопросы историософского размышления в религиозную плоскость, рассматривается Священное Писание и корпус общепризнанных комментариев к нему (такowymi для христианства являются в первую очередь творения Отцов Церкви).

В задачу автора не входит сравнительный, герменевтический, религиозоведческий или какой-либо иной анализ библейских текстов. В этой книге ставится цель гораздо более узкая – выявить те фрагменты ветхозаветных и новозаветных текстов, которые вызывают наибольшее количество комментариев, характеризующих различные аспекты понимания истории, и рассмотреть сами эти комментарии. При этом следует иметь в виду, что один и тот же текст, например, Книга Бытия, по-разному осмысливается и комментируется в двух религиозных системах – в иудаизме и в христианстве, а внутри них – в различных традициях, течениях. Поэтому представляется целесообразным особо заострить внимание на библейских фрагментах, существенно важных с точки зрения понимания исторического процесса, и отдельно обратиться к их толкованию, имея в виду его широту и вариативность. Таким образом мы надеемся не только выявить и обозначить основные доминанты в понимании исторического процесса двумя религиозными системами, но и установить несколько наиболее общих объяснительных приемов в размышлениях об истории.

Глава 1. **Философия истории как область философского знания**

1. **История как феномен и объект изучения**

Разговор о философии истории, её специфике и задачах следует начать с пояснения того, что такое история и какое отношение она может иметь к философии. Слово «история» греческого происхождения. Первоначально оно использовалось для обозначения целого ряда абсолютно не связанных друг с другом явлений:

- всей совокупности фактов, которые существуют как реальные, возможные или выдуманные;
- всевозможных вопросов, допросов, суждений;
- рассказов, свидетельств, анекдотов, басен, мифов;
- науки, и притом самой разнообразной.

В современном русском языке термин «история» имеет, по меньшей мере, пять зафиксированных значений:

- любое развитие какой-либо системы (например, история физики);
- прошлое, сохраняющееся в памяти людей (история моего детства);
- рассказ (рассказать интересную историю, «Караван историй»);
- происшествие (попасть в неприятную историю);
- и, наконец, интересующее нас значение термина «история» как процесс жизни человечества во времени, и комплекс наук, изучающих прошлое.

Достаточно четкие словарные определения в то же время мало что говорят нам о сущности обозначаемого ими феномена. Раскрытие этой сущности само по себе способно превратиться в полноценное исследование. Этому способствуют два момента, отличающих историческую реальность, – глобальность этого процесса и особый онтологический статус. В этих двух моментах заключается вся специфика истории и как феномена, и как объекта изучения. Более того, можно сказать, что специфика исторической реальности заключается именно в том, что она складывается в процессе её изучения. Остановимся на этих моментах несколько подробнее.

Говоря о глобальности истории, мы имеем в виду то, что она как реальность представлена бесконечным рядом неповторимых событий, уходящих в прошлое. Событий самого разного масштаба, включающих формирование и гибель цивилизаций, переселения народов и военные действия, возникновение религий и их закат, экономические и политические союзы, эволюцию форм собственности и династические коллизии, изменение архитектурных стилей и домашней утвари, совершенствование средств передвижения и медицинских знаний, изменение права и этики. Этот список можно продолжать и продолжать, а

закончиться или начаться он должен рождением и смертью конкретного человека, может быть, получившего всемирную известность, а может быть, неизвестного и забытого уже при жизни.

События, представляющие исторический процесс, различны для различных людей. Например, некоторые историки XVIII-XIX вв. считали главным содержанием истории политические события прошлого. Марксистская историография делала особый акцент на развитии производственных отношений и классовой борьбы. И никакой автор, даже коллектив авторов, не может охватить в своем исследовании всю совокупность реальных событий прошлого.

Эта особенность феномена истории заставила усомниться в возможности его научного изучения и породила дискуссию о статусе исторической науки. В XIX веке историческую науку относили к так называемым «описательным» наукам наряду с географией, этнографией, филологическими науками, которым противостояли «теоретические» науки с физикой в качестве образца. Предполагалось, что «описательные» науки являются науками как бы второго сорта, поскольку они не способны в силу своей природы давать знание о законах возникновения, функционирования и развития изучаемого объекта.

Оперируя этими аргументами, представители позитивизма и неокантианства определили историческую науку как идиографическую, пользующуюся индивидуализирующим методом, нацеленную не на «объяснение» исследуемой реальности, а на её «понимание». По мнению этих исследователей, в настоящем состоянии историческая наука нуждается в теории, которая бы дополнила преимущественно описательное историческое знание обобщающими положениями и законами, и роль такой теории способна сыграть философия, философия истории. Она если возьмет на себя формирование и анализ фундаментальных категорий и понятийного аппарата исторической науки, займется разработкой её методологической базы и критериев достоверности.

Второй момент, отличающий историческую реальность, обозначенный нами как особый онтологический статус, может быть пояснен следующим образом. Феномен истории, будучи укоренен в прошлых событиях, отсутствует как данность, более того, именно отсутствие составляет существо исторической реальности. История включает в себе прошлое – всё, что было от начала существования человечества до настоящего времени. Прошлое, в строгом смысле слова, бытием не является, поскольку оно есть то, чего уже нет. Мы не в состоянии вновь пережить прошлое, возвращаясь к нему в своих воспоминаниях, мы видим ушедшие события на фоне минувшего с тех пор времени и изменений, с ним сопряженных.

В то же время история не тождественна прошлому, во всяком случае история не есть ушедшие безвозвратно события прошлого. По меткому замечанию Коллингвуда, история – это не то, что прошло, а «воспроизведение прошлого опыта». Историческая реальность находится как бы между ушедшей объективной реальностью и существующей сейчас субъективной реальностью человеческой памяти.

Г. Флоровский так определял природу истории: «Историческое видение всегда ретроспективно. То, что было будущим для людей прошлого, теперь само стало прошлым для историка. Поэтому историки знают больше о прошлом, чем могли знать люди, в прошлом жившие <...> История не зрелище и не панорама. Это процесс. Временная перспектива – с конкретным временем, заполненным событиями – дает нам ощущение направления, которого, возможно, сами события на момент своего совершения были лишены»¹. Так феномен истории оказывается неразрывно связанным с исторической наукой, он возникает в сознании ученого историка, и его нет в прошлом тогда, когда оно было настоящим, нет его и в прошлом, когда оно рассматривается нами безотносительно к сегодняшнему дню.

Таким образом, мы можем указать на специфику феномена истории: он (как бывшая некогда данность) неразрывно связан с исследованием этой данности конкретным автором. Историческая реальность оказывается напрямую сопряженной с исторической наукой, феномен истории складывается в процессе работы ученого историка. Вместе с тем историческая наука как гуманитарная дисциплина не претендует на создание универсальной теории, выполняющей все познавательные функции теоретического знания – объяснения, предсказания, систематизации, классификации, идентификации. Можно сказать, что роль теоретического знания по отношению к исторической реальности берет на себя философия истории.

2. Круг проблем философии истории

Словосочетание «философия истории» впервые начинает использоваться французскими просветителями с легкой руки Вольтера, который «философию истории», как универсальное осмысление человеческой культуры, противопоставляет «исторической науке», занятой описанием внешней стороны прошлых событий. Как научная дисциплина философия истории утверждается благодаря Гердеру, который в труде «Идеи о философии истории человечества» определил её задачу как установление «общих законов исторического развития человеческих обществ». В отечественной науке проблемы философии истории стали

¹ Флоровский Г. Положение христианского историка.// Догмат и История. М, Издательство Свято-Владимирского Братства, 1998. – С. 55 – 56.

активно обсуждаться с конца XIX века. Можно назвать такие работы, как «Философия истории» Н.И. Кареева, «Философия истории» Л.П. Карсавина, «Философия истории от Августина до Гегеля» В.И. Герье. В них словосочетание «философия истории» нередко заменяется термином «историософия». В современной литературе термин «историософия» используется и в качестве синонима «философии истории», и для обозначения религиозного варианта философских размышлений о сущности исторического бытия.

Первый вопрос, который должен возникать при знакомстве с предметной областью философии истории, – чем отличается философия истории от исторической науки? Ведь и та, и другая имеют своим объектом исторический процесс. Но, отвечая на этот вопрос, следует непременно заметить, что философия истории отличается от исторической науки не объектом, а подходом к изучению и осмыслению прошлого человечества.

Историческая наука изучает прошлое, т.е. фиксирует (летописи, хроники) и реконструирует события, каталогизирует и типологизирует их (выделяет однотипные явления и пытается установить закономерность), наконец, занимается поиском причинно-следственных связей. История – это описательная наука, которая не признает ни сослагательного наклонения, ни прогностической функции (исторический процесс однократен и невоспроизводим).

Философия истории изучением прошлого не занимается. Историософия из калейдоскопа исторических событий пытается выстроить смысловую целостность, отличную от исторической реальности, по отношению к которой можно будет говорить о смысле, сущности, глобальных тенденциях. Философ, усмотрев в историческом процессе его субстанциальную основу, корректирует взгляд на прошлое, настоящее, активно строит прогнозы. Историософия постоянно размышляет о вариативности прошлого. Философия истории как любая философская система всегда предлагает лишь одно из возможных пониманий исторической реальности.

Как теоретическая база исторической науки, философия истории исследует процедуры и формы исторического знания, их соотношение с другими типами знания. Философия истории не просто описывает используемые историками познавательные приемы, но предлагает критерии, признаки, условия, по которым можно судить об адекватности и научной корректности основных форм исторического познания.

Рассматривая понятие «история», мы отметили, что оно соединяет в себе и феноменальное (процесс) и рефлексивное (осознание процесса) значения. Предметом историософии выступает именно такая двухсторонняя история: и как процесс развития природы и общества, и как наука, изучающая прошлое человечества. В зависимости от той или другой

стороны этого предмета различают две историософские области: материальную или онтологическую, изучающую историю-процесс, и формальную или гносеологическую, предметом которой выступает история-наука. Конкретные исследователи, как правило, специализируются в одной из этих областей.

Онтологическая область философии истории специализируется на осмыслении исторического бытия, на анализе изменений человеческого общества во времени, на выявлении специфики его развития в отличие от природы. В рамках онтологической философии истории рассматриваются несколько крупных проблем, которые можно сгруппировать по четырем основным темам: 1) субстанциальное определение истории, 2) динамическое определение истории, 3) структура истории, и 4) исторический прогноз.

Первая тема, которую мы назвали «субстанциальное определение истории», объединяет размышления об истории как таковой, определение специфики исторических явлений, их сущности и субъекта деятельности. Она фактически содержит ответ на вопрос «что такое история?». К этой теме относятся все аксиоматические посылки автора, тот фундамент, на котором он намерен строить осмысление истории.

История человечества – это, как уже отмечалось, феномен глобального масштаба, крайне сложный и многоуровневый процесс, образованный неопределенно большой совокупностью явлений. Любое размышление об истории, её исследование, и тем более философское осмысление начинается с определения, можно даже сказать синтезирования автором центрального объекта рассмотрения, решения им вопроса, что лично он считает историческим процессом.

Исследователь определяет конкретную совокупность явлений, которые и образуют, с его точки зрения, исторический феномен, задает их основные характеристики. У различных авторов, размышляющих об истории, реальный набор явлений, стоящих за этим термином, может существенно различаться. Исследователь может сосредоточить свое внимание на политической жизни прошлого, войнах, договорах, правящих династиях и правительствах или же на развитии искусств, науки и образования, на повседневной жизни горожан и сельских жителей, наконец, на особенностях религиозных систем и соотношении их с прочими сферами жизни общества. И в каждом из этих случаев автор будет вести речь об истории, и в каждом из этих случаев история будет не тождественна всей реальности прошлого. Даже в том случае, когда исследователь ставит перед собой задачу осмысления максимально разнообразного круга исторических явлений, только определенный их набор будет находиться в поле преимущественного внимания. Представления автора о феномене истории, тот специфический набор

явлений, который он сгруппировал для себя, закрепляется в авторском определении термина «история».

В отличие от исторического исследования философское осмысление истории предполагает не только определение того, что мы называем историей, но и определение того, что есть история. Построение философского объяснения исторического процесса предполагает постулирование сущности истории, той центральной идеи, которая видится автору за фасадом конкретных исторических явлений. Философ как бы декларирует исходную позицию своих историософских размышлений, когда определяет сущность истории, то, что делает историю историей. В историософских текстах эта авторская позиция обнаруживается оборотом типа: «история есть...» или «история – это...», за которым следует раскрытие внутреннего смысла событий прошлого.

Задавая исходные философские постулаты размышлений об истории, исследователь не должен обойти и вопрос об одном из базовых её параметров – времени, его природе, характеристиках, соотношении с ходом исторического процесса, возможно, специфике исторического вида времени. Не все теоретические модели истории непременно содержат размышления по этому поводу, поскольку авторы могут не счесть нужным отдельно затронуть эту тему. Однако и в этом случае их понимание истории в значительной степени зависит от интерпретации временной специфики, характерной для их эпохи. Данные парадигмы времени присутствуют в таких историософских системах как бы в латентной форме. Как правило при устоявшемся взгляде на природу и направленность времени размышления на этот счет не актуализируются в историософских теориях. Однако при смене временной парадигмы, как, например, при переходе от античной циклической концепции времени к христианской линейной, размышления о времени входят важнейшей составляющей в философско-исторические теории, что мы можем наблюдать в историософии Августина Блаженного.

Последний вопрос, который завершает построение фундамента философско-исторической теории, – размышления о субъекте истории. Здесь происходит определение того активного начала, действия которого влияют на исторические изменения и направляют их ход. Эти высказывания могут иметь форму размышлений о месте и роли человека в истории, свободе, или предопределении его поступков, могут иметь форму обоснования коллективного исторического субъекта, начиная от семьи, государства, и заканчивая человечеством в целом.

Вторая тема онтологической области философии истории, обозначенная нами как «динамическое определение истории», объединяет размышления о движении исторического процесса, характере этого движения, его причинах, движущих силах и законах. Эта тема по многим

аспектам связана с проблематикой исторической науки, в то же время демонстрируя свойственный философии высокий уровень абстракции.

Прежде чем приступить к выявлению законов, объясняющих ход исторических изменений, и философу, и историку необходимо определиться с общей тенденцией этих изменений. Этой задаче отвечает построение образа движения истории. Обращаясь к проблеме интерпретации исторической динамики, автор создает как бы графическую форму, которая, на его взгляд, отражает ход исторического процесса. Это может быть кольцо, замыкающее движение истории на повторяющиеся циклы, как это было в античности, например, у Фукидида и Полибия. В качестве образа движения истории часто выступает прямая, которая в зависимости от концепции может принимать различные виды, от «летающей стрелы» Августина до «восходящей прямой прогресса» просветителей. Представление о прогрессивности исторических изменений ассоциируются иногда с образом лестницы, как у Моргана и Тейлора. Ход исторического процесса может быть представлен спиралевидно, например, восходящей спиралью истории Гегеля, или поступательной, расширяющейся спиралью прогресса Маркса. Тот или иной образ движения истории присутствует как в исторической науке, так и в философии истории, хотя, конечно, в философской области этот образ просматривается гораздо четче.

Объяснение исторической динамики так же дискутируется и в философии истории, и в исторической науке, однако здесь их расхождение уже гораздо существенней. Если для исторической науки уместность обсуждения законов истории составляет проблему, то в философии истории определение законов, которым подчиняется историческое развитие, часто происходит постулативно, практически без привлечения конкретного исторического материала. В философии речь идет не столько об объяснении конкретного событийного ряда, сколько об интерпретации того образа, который создал для себя философ. Более того, в философии истории при обсуждении исторической динамики ставятся вопросы об источнике и движущих силах исторических изменений, которые не актуальны для исторической науки.

В теме «структура истории» обсуждаются проблемы, касающиеся единства исторической жизни. В качестве вопросов, входящих в эту тему, можно выделить «принцип структурирования истории» и «характеристику структурных единиц истории».

В силу упоминаемой уже тотальности исторической реальности её исследование сопряжено не только с классификацией фактов на существенные и несущественные при данном ракурсе рассмотрения, но и с необходимостью выделения, в непрерывном по существу поле исторической жизни, относительно самостоятельных единиц. Такая группировка фактов, проводимая по ряду параметров, позволяет

рассматривать видимый хаос разрозненных явлений с позиции космоса их смыслов, присущих им тенденций, действующих законов.

В философско-исторических теориях указанные структуры используются нечасто; анализируя историю, философы предпочитают декларировать собственные параметры её членения и соответственно им выделять и характеризовать структурные единицы. Таким образом, рассматривая единство исторической жизни, философ определяет принципы структурирования этого процесса, указывает основание такого деления, характеризует полученные единицы, рассматривает их взаимодействие. Такое выделение во всемирной истории определенной структуры не только упорядочивает её содержание, что способствует его интерпретации и пониманию, но и позволяет обнаружить проявление постулируемой сущности истории через конкретные явления прошлого.

В последней, выделенной нами теме онтологической философии истории, называемой «исторический прогноз», находят отражение ценностная интерпретация исторических событий и представления о направлении развития этого процесса, его будущих тенденциях и конце.

Размышления в рамках данной темы осуществляются в двух направлениях. Во-первых, это определение цели истории. Размышление о цели истории – сугубо историософская тема, она предполагает установление значимости исторического процесса для человека и может решаться как ответ на вопрос «куда идет история?» и как ответ на вопрос «зачем осуществляется исторический процесс?». В зависимости от того или иного прочтения темы «цель истории» философы размышляют в её рамках о конце и смысле всемирной истории, предопределении и высшем замысле об истории, а также о бесконечности исторического прогресса, о «хитрости» мирового разума.

Второе направление в ценностной интерпретации исторических событий – это собственно исторический прогноз. Исторический прогноз строится автором в соответствии с разработанной концепцией исторической динамики и направлен на предвидение будущих событий на основании логики предшествующего развития. В зависимости от удаленности перспективы, исторический прогноз можно разделить на долгосрочный, направленный на финальные этапы истории и тем самым перекликающийся с размышлениями о цели истории, и ближайший прогноз, предлагающий варианты обозримого будущего. Долгосрочный прогноз как правило касается будущих судеб всего человечества, тогда как ближайший прогноз относится к перспективе развития стран и регионов.

К вариантам долгосрочного прогноза относятся любые эсхатологические, апокалиптические построения и их интерпретации. Долгосрочным прогнозом можно считать, например, размышления Циолковского о дальнейшей эволюции человека и изменении им Земли и Космоса. К прогнозу на ближайшую перспективу относятся размышления

Данилевского о необходимости создания Всеславянского союза и формирования Славянского культурно-исторического типа с Россией во главе, ближайшим является прогноз евразийцев о евразийском идеократическом государстве.

Говоря об историческом прогнозе, невозможно не затронуть тему социальной утопии, которая по существу тоже является историческим прогнозом, рассматриваемым не столько с точки зрения возможности тех или иных перспектив, сколько с точки зрения их желательности, того, как должно быть. Именно утопические размышления возводят мост между философией истории и социологией и оценивают реальные исторические события с точки зрения их должного и желаемого состояния: социальных норм, философских смыслов, логических структур.

Исторический прогноз не во всех, но во многих его видах, выполняет прогностическую функцию и тем как бы достраивает исторические исследования.

В гносеологической философии истории сложился в качестве доминирующего несколько иной круг проблем. Поскольку в дальнейшем у нас речь пойдет в основном об онтологической области философии истории, то нет нужды останавливаться на детальном раскрытии сути этих проблем. Назовем лишь основные из них.

Одной из центральных является определение специфики исторического знания, его связей с донаучным историческим сознанием, со смежными социальными и гуманитарными дисциплинами. В рамках этой темы находит ответ вопрос «чем отличается история от естествознания?», обсуждается соотношение понимания и объяснения в истории.

Важной проблемой в гносеологической области философии истории выступает проблема исторических законов как законов мира, так и законов науки. Здесь решается вопрос существования в неповторимом историческом процессе определенных закономерностей и возможности их установления историками, обсуждается уместность заимствования исторической наукой законов из других наук: психологии, социологии, экономики и т.п. По существу, в рамках данной темы решается вопрос, остающийся актуальным с конца XIX века: «существует ли теоретический уровень исторического знания или история ограничивается только описаниями фактов и событий?».

Особым вопросом гносеологической области философии истории является вопрос о значении ценностных суждений в историческом познании, о соотношении наличия таких суждений с объективностью исторического знания.

В рамках этой области решаются и более специфические проблемы, такие как принципы построения исторического описания (нарратива),

соотношения исторического детерминизма с проблемами свободы воли, рациональности и другими феноменами человеческой природы.

3. Религиозно-философский вариант историософской парадигмы

Религиозная философия истории будет рассматриваться нами как частный случай историософской теории вообще. Историософия же в свою очередь является одной из областей философии. Поэтому в самом начале знакомства с религиозной историософией необходимо обратиться к рассмотрению понятия «религиозная философия» и познакомится с комплексом проблем философии истории.

Понятие «религиозная философия» традиционно используется в исторических исследованиях философии. Наиболее часто оно применяется при анализе средневековой философии. В этом понятии подчеркивается особое состояние философского дискурса, которому присущи черты и философии, и религии. Говоря о религии, мы имеем в виду, конечно же, не феномен в целом (систему убеждений, миропонимания и специфические действия, систему обрядов, выражающие обычно эти убеждения), а только мировоззренческую её составляющую, которая и входит в согласование с философией. Можно сказать, что религиозная философия сочетает философские размышления с обращением к заранее известным религиозным постулатам, в ней философское спрашивание находит ответы в области догматов веры. В случае религиозной философии религия выступает мировоззренческой доминантой, а философия – структурной частью миропонимания.

Базируясь на таком определении религиозной философии, мы можем сказать, что религиозная историософия как её часть сочетает философские ориентиры в постижении истории с поиском ответов в сфере религиозных догматов.

В разговоре о религиозной философии с самого начала необходимо уточнение той религиозной системы, на которую ориентируется философия. Например, одной из первых религиозно-философских систем считается учение Пифагора, в котором и философская, и религиозные составляющие были плодом творчества автора. Глубокие, и во многом общие с европейскими, традиции имеет философия мусульманства.

Для рассматриваемой нами религиозной историософии решающее значение имеет укорененность философского осмысления истории в европейской культуре. Традиция философского познания, идущая от Греции в европейское средневековье и далее через Новое время к сегодняшнему дню, включает и достаточно мощный пласт сложившихся связей с христианским вероучением, а через него с иудаизмом. Общепризнанной можно считать и генетическую связь историософии с

эсхатологическими и пророческими идеями Ветхого Завета. Поэтому, хотя религиозная философия понятие достаточно широкое, говоря о религиозной историософии, мы в первую очередь подразумеваем иудео-христианскую парадигму, базирующуюся на Ветхом и Новом Заветах. К области религиозной историософии относятся самые ранние варианты комплексного объяснения исторического процесса.

Религиозная историософия как часть философии истории находится в философской плоскости, обращается к проблемам онтологической области философии истории и стремится рационально определить специфику исторического бытия. Её религиозная составляющая определяет содержательную специфику размышлений, но не их общий рационально-философский характер. Религиозная историософия имеет дело с философско-ориентированными текстами, не столько с произведениями, носящими откровенный, боговдохновенный характер, сколько с комментариями на них и с вызванными ими размышлениями. Поэтому под религиозной историософией следует подразумевать размышления об истории таких авторов, сущность философствования которых, будучи религиозно-ориентированной, в то же время соответствует онтологической проблематике философии истории.

Мы уже отметили, общая проблематика религиозной историософии совпадает с онтологической областью философии истории. Однако ряд проблем, связанных с интерпретацией исторического процесса в рамках историософии, требует специфического понимания и прочтения.

Наиболее четко своеобразие религиозной историософии проявляется в интерпретации темы субстанциального определения истории. В своих размышлениях о природе исторического бытия и о сущности исторического процесса авторы, представляющие данное направление, отталкиваются от авторитета Священного Писания. Основное внимание обычно уделяется двум фрагментам Книги Бытия, повествующим о творении мира и грехопадении человека. Оба этих события в той или иной мере раскрывают в их глазах начало человеческой истории и определяют соотношение её с исходным замыслом Творца. Следовательно, в религиозной историософии присутствует проблема, которой нет в светской философии истории, это проблема начала истории.

Религиозный философ, приступая к осмыслению истории, опирается на авторитет Писания в таких фундаментальных вопросах, как творение, грехопадение, предопределение, и строит свои дальнейшие размышления путем философской интерпретации этих тем в применении к истории.

В суждениях об исторической динамике, которые играют здесь второстепенную, вспомогательную роль, нередко религиозные философы ориентируются на внешние по отношению к историческому процессу силы. Однако для христианского видения истории важным элементом исторической динамики признается и сам человек, чья свободная воля

обеспечивает непредсказуемую подвижность истории. Источником исторического движения не во всех случаях признается непосредственно Творец. В зависимости от интерпретации акта творения в истории, понимаемой как отпадение от Бога, источник движения может представляться дуально, как борьба добра и зла.

В качестве образа движения истории чаще всего выступает прямая или «летающая стрела». Именно этого образа придерживается иудаизм и христианство. Характер исторического движения мыслится по-разному. Движение может представляться как прогрессивное, поступательное, так и катастрофическое. Допускает различные толкования и объяснение исторической динамики, от прямого вмешательства промысла до различной степени соотношений объективных закономерностей и провиденциализма.

Проблема структурирования истории у многих представителей религиозной историософии является основательно разработанной. Читая Библию как исторический источник, а не только как источник вдохновения, мыслители получают богатый материал для деления событийного ряда на смысловые единицы. Универсальными принципами структурирования истории выступают те или иные наиболее важные, с точки зрения философа, события Божественного вмешательства в историю. В этом вопросе принципиально различны христианский и иудейский подходы.

В историческом прогнозе находят отражение ценностная интерпретация исторических событий и представления о направлении развития этого процесса, его будущих тенденциях и конце. Эта тема наиболее разработана с точки зрения религиозной парадигмы. Исторический прогноз и конец истории трактуются как раскрытие исходного замысла об истории.

В историософии, опирающейся на Библию, даже ближайший исторический прогноз, касающийся судеб еврейского народа, напрямую связан с целью истории. Его мы встречаем как в Ветхом, так и Новом Заветах. Но гораздо важнее для религиозной историософии долгосрочный прогноз, описывающий финал всемирной истории. Сюда входят размышления о конечных судьбах человечества, о Тысячелетнем Царстве и Царстве Божиим, об их тождестве или различии, об их природе и предполагаемом месте существования.

Наконец, в рамках религиозной историософии рассматривается тема, отсутствующая как правило в светской философии истории, – это проблема теодицеи. Проблема теодицеи как «оправдания» Бога перед фактом существования в мире зла – это, главным образом онтологическая и теологическая проблема.

Применительно к историческому процессу проблема теодицеи приобретает менее абстрактный характер и смещается с онтологической

плоскости в моральную. Историческое зло имеет всегда конкретный вид войн, смут, природных катастроф, эпидемий, и религиозные мыслители пытаются найти объяснение этим событиям в рамках мироздания, которое мыслится как результат творческого акта Бога. Обсуждение проблемы исторической теодицеи наряду с темой начала и провиденциального замысла о конце исторического процесса составляет характерную черту религиозно-философской историософии.

Таким образом, мы можем заключить, что религиозная историософия обладает двумя родовыми отличиями. Первое из них состоит в обращении к догматически определенной сфере в качестве области ответов на философское спрашивание исторической феноменологии. А второе – в акцентировании на ряд историософских проблем, вплоть до постановки собственных вопросов исторической реальности.

Глава 2. Субстанциальное определение истории в иудейской и христианской традициях

1. Место определения сущности и смысла истории в Библии

Определение сущности истории является одной из центральных тем историософских размышлений с религиозных позиций. Следует помнить, что религиозное видение мира в целом – исторично. Этому способствует и предельно большой масштаб размышлений, неизбежно присущий обсуждению темы Бога и мира, и тот факт, что историческая ретроспектива, в том или ином виде, постоянно наличествует в религиозном дискурсе. Поэтому для религиозной историософии характерна интерпретация исторического бытия как особого рода бытия, единственно подлинного, обнаруживающего актуальность Бога в мире.

Общей тенденцией в разрешении этого вопроса можно считать соотнесение исторической сущности с замыслом Бога. В этом плане история может выступать как реализация замысла или отход от него, но в любом случае история человечества сопоставляется с трансцендентным лекалом, высшей, не всегда известной и понятной мерой.

Важными для понимания сущности исторического процесса представляются следующие вопросы: «Как следует понимать богоподобие человека?», «Каково отношение реальной истории к замыслу о ней Бога?», «Как грехопадение повлияло на человеческую сущность, сущность мира и времени?». Отвечая на них, мыслители решают вопросы сущности истории, замысла и промысла о ней, сопоставляют смысл истории и смысл индивидуальной жизни.

Второй блок вопросов, ответы на которые должен по логике религиозной историософии давать библейский текст, это: «Какие события земной или божественной реальности определяют сущность истории?», «Что задает ее человеческий и имманентный смысл?»

При этом весь спектр названных проблем имеет весьма широкий горизонт решений, поскольку догматический текст позволяет существовать ряду альтернативных толкований. Существенные различия в прочтении библейских текстов обнаруживаются между христианством и иудаизмом.

Размышления о сущности истории в наиболее сконцентрированном виде мы находим в книге Бытия, повествующей о творении мира и грехопадении человека. Во второй главе книги Бытия мы читаем рассказ о сотворении человека и животных:

«И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою.

И насадил Господь Бог рай в Эдеме на востоке, и поместил там человека, которого создал.

И взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его.

И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть,

а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь.

И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему.

Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей.

И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему.

И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребр его, и закрыл то место плотию.

И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку.

И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа.

Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут одна плоть» [Быт, 2: 7-24]

Приведенный отрывок инициирует размышления о начале человеческого существования, исходных его параметрах, отношениях к своему Источнику. Кроме этого мы встречаем в нем важнейшие указания на специфику человеческой экзистенции – двуполость, которая, разъединяя человеческое существо, в то же время остается параметром его единства.

Здесь стоит вспомнить, что процитированная вторая глава книги, на первый взгляд повторяющая содержание первой, более подробно повествует о деталях творения человека. Но существенный момент этого акта упоминается именно в первой главе. В стихах 26, 27 мы читаем:

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле.

И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их». [Быт. 1:26,27]

Вопрос о том, как следует понимать богоподобие человека, имеет, пожалуй, самый большой спектр интерпретаций. Среди наиболее распространенных можно назвать подобие в свободе воли; интеллектуальное подобие, благодаря которому человеку удастся узнавать в творении замысел о нем; творческое подобие как способность к преобразовательной деятельности; подобие в отношении властвования

миром: как Бог-владыка всего сотворенного мира, так человек властвует над животными.

С историософской позиции трактовка богоподобия человека важна в связи с тем, что дает ключ к пониманию человека как субъекта истории, его возможностей, мотивов деятельности, априорной программы поведения. Тот или иной ответ на вопрос о богоподобии человека предшествует установлению в историческом процессе соотношения между свободой и предопределением. Однако мы видим, что этот вопрос остается открытым, т.е. допускающим различные толкования.

Исходный библейский текст оставляет открытым и вопрос о человеческом роде и истории как пространстве его осуществления. С одной стороны, в первой главе книги Бытия имеются указания на прямое волеизъявление Бога относительно рождения человеческого рода. *«И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле».* [Быт, 1: 28]

С другой стороны, в Эдеме человеческий род остается в стадии проекта, само же начало рождения человечества, оказывается сопряженным с грехопадением и изгнанием прародителей из Рая. *«И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни.<...> Адам познал Еву, жену свою; и она зачала, и родила Каина, и сказала: приобрела я человека от Господа».* [Быт, 3: 24; 4: 1]

Получается, что и сторонники того, что исторический процесс как рождение и воспитание человечества был задуман Богом и протекал бы в Раю, так и противники этого положения, убежденные, что деторождение было предоставлено первым людям в качестве компенсации за утраченное бессмертие, имеют возможность аргументировать свои позиции ссылками на боговдохновенных текст.

Для нас же важно, что ответ на вопрос о том, «содержался ли в творении первого человека замысел о человечестве или же рождение человечества является следствием грехопадения?», определяет все дальнейшие историософские построения, позитивизируя либо негативизируя исторический процесс в принципе. Интерпретируя историю в целом как богоугодный (с рядом оговорок, связанных с грехопадением) или же богоборческий, греховный по сути, процесс, авторы тем самым задают интенцию трактовки и конкретных событий и предполагаемого конца истории. В дальнейшем мы увидим, что вариативность сущностного определения истории располагается в двух плоскостях: история как замысел Бога, искаженный грехопадением, и история как отступление от замысла.

Вторым, историософско существенным фрагментом книги Бытия является повествование о грехопадении прародителей и его следствиях. В третьей главе мы читаем:

«Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?»

И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть.

И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло.

И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел.

И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания.

И услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня; и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая.

И воззвал Господь Бог к Адаму и сказал ему: где ты?

Он сказал: голос Твой я услышал в раю, и убоялся, потому что я наг, и скрылся.

И сказал: кто сказал тебе, что ты наг? не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть?

Адам сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел.

И сказал Господь Бог жене: что ты это сделала? Жена сказала: змей обольстил меня, и я ела». [Быт, 3: 1-13]

Историософское звучание этого отрывка связано с вопросом о степени изначальной, потенциальной греховности человека, как бы греховности до грехопадения. Логика данного вопроса такова – если человек является творением божьим, то может ли в нем быть нечто, с Творцом не связанное? Другими словами, не заложено ли было грехопадение в природе человека? Так впервые в библейском тексте возникает проблема теодицеи, рассматривать которую подробнее мы будем позже.

Для размышлений же о сущности истории гораздо важнее рассмотрение вопроса «Как грехопадение повлияло на человеческую сущность и сущность мира?» Текст третьей главы Книги Бытия подробно описывает суть произошедших изменений, подразделяя их на три группы в зависимости от субъекта ответственности:

«И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоём, и будешь есть прах во все дни жизни твоей;

и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту.

Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою.

Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей;

терния и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевой травою;

в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься». [Быт, 3:14-19]

Здесь мы видим, что по крайней мере шесть параметров мира: вражда между животными и человеком, болезненность деторождения, зависимое положение женщины, изнурительность удовлетворения исходных потребностей, «неблагоприятность природных условий» и смертность – являются следствием грехопадения. Эти параметры, так или иначе накладывают отпечаток на трактовку таких историософских проблем, как роль насилия в истории, возможность гармоничных отношений человека к человеку, и человека с природой, иерархическое строение общества.

Второй блок вопросов, связанный с размышлениями о центральных событиях земной истории и их смыслоопределении совершенно по-разному интерпретируется в иудаизме, опирающемся на Ветхий Завет и в нем соответственно отыскивающим «поворотные» для истории события, и в христианстве, апеллирующем к новозаветному откровению.

Центральным событием ветхозаветной истории в интерпретации иудаизма является Откровение на горе Синай.

«И сошел Моисей с горы к народу и освятил народ, и они вымыли одежду свою.

И сказал народу: будьте готовы к третьему дню; не прикасайтесь к женам.

На третий день, при наступлении утра, были грома и молнии, и густое облако над горою, и трубный звук весьма сильный; и вострепетал весь народ, бывший в стане.

И вывел Моисей народ из стана в сретение Богу, и стали у подошвы горы.

Гора же Синай вся дымилась от того, что Господь сошел на нее в огне; и восходил от нее дым, как дым из печи, и вся гора сильно колебалась;

и звук трубный становился сильнее и сильнее. Моисей говорил, и Бог отвечал ему голосом.

И сошел Господь на гору Синай, на вершину горы, и призвал Господь Моисея на вершину горы, и взошел Моисей» [Исход, 19:14-20]

«и слава Господня осенила гору Синай; и покрывало ее облако шесть дней, а в седьмой день Господь воззвал к Моисею из среды облака». [Исход, 24:16]

«И вытесал Моисей две скрижали каменные, подобные прежним, и, встав рано поутру, взошел на гору Синай, как повелел ему Господь; и взял в руки свои две скрижали каменные.

И сошел Господь в облаке, и остановился там близ него, и провозгласил имя Иеговы». [Исход, 34:4-5]

«И сказал Господь: вот, Я заключаю завет: пред всем народом твоим соделаю чудеса, каких не было по всей земле и ни у каких народов; и увидит весь народ, среди которого ты находишься, дело Господа; ибо страшно будет то, что Я сделаю для тебя». [Исход, 34:10]

Таким образом, сущность истории, связанная в ветхозаветной традиции с Откровением на горе Синай, оказывается заключенной в полноте исполнения полученных заповедей всем народом, с которым положен завет. История представляется в этом варианте своеобразной «работой над ошибками», которые указал Бог согрешившим людям, и ее окончание связано с исправлением этих ошибок – исполнением всех положенных заповедей (в иудаизме их 613).

Новозаветное понимание истории строится на утверждении ее кульминации в акте Боговоплощения.

«Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир.

В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал.

Пришел к своим, и свои Его не приняли.

А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими,

которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились.

И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца.

Иоанн свидетельствует о Нем и, восклицая, говорит: Сей был Тот, о Котором я сказал, что Идущий за мною стал впереди меня, потому что был прежде меня.

И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать, ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа.

Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил». [Иоанн, 1:9-18]

Новозаветный вариант понимания сущности истории строится на ином – благодатном возвращении человечества к Богу, не исправлении ошибок, а исправлении их последствий – искажения человеческой природы, которое происходит в истории.

В зависимости от интерпретации библейских текстов и от ответов на приведенные вопросы определяется и сущность истории, и другие историософские проблемы. Соответственно с пониманием сущности будет интерпретироваться и смысл исторического процесса.

2. Определение смысла и сущности истории иудаизмом

«Видимо, именно евреи первыми выработали представление о неповторимости исторического процесса, в котором прошлому (откровение) и будущему (Царство Божие на земле) принадлежит особое значение и особая ценность»¹. Наверное, под этим заключением могли бы подписаться многие исследователи философско-исторической мысли. Ключевыми для осуществления историософского дискурса являются две идеи, четко прослеживающиеся в ветхозаветных текстах, – это ощущение необратимой линейности времени и более сложная идея смысловой целостности событий истории.

Нужно отметить, что философия истории в философии иудаизма обладает значительной смысловой нагрузкой. Эта традиция впервые делает попытку целостного восприятия истории, не разрывая этот процесс на изолированные события. Именно смыслообличенность исторических фактов, их неслучайность подчеркивается при рассмотрении истории философами иудаизма. Современный иудейский мыслитель так определяет свою национальную философскую традицию в восприятии истории: «Еврейский подход к событиям прошлого можно назвать надысторическим. История раскрывается не через ключевые события в конкретном пространственно-временном контексте, а через сверхидеи, скрытые в событиях... Традиционная еврейская историософия видит свою главную задачу в исследовании и раскрытии тех духовных реалий, которые скрываются за тонкой завесой событий, процессов, а в определенной степени и исторических личностей и даже материального антуража каждой эпохи»².

¹ Смирнов А.В. Возможно ли понимание еврейской философии как единой традиции? (Вместо послесловия) // Р. Йошпе. Что такое еврейская философия? Иерусалим-М.: Гешарим-Мосты культуры, 2003. - С. 118.

² Палант Д. Сказал Он свету из бездны: «Будь!». [Электронный ресурс] – Ханука: «Идеи и тайны». – Беседы с раввином Адином Штейнзальцем. – Режим доступа: http://www.judaicaru.org/luah/chanuka_palant.html

При этом рассмотрение Торы (иудейское название Пятикнижия Моисеева) или Танаха (иудейское название Ветхого Завета) в целом с позиции философии истории возможно при существенной оговорке. Данный текст не может быть рассмотрен как летопись мировой истории или даже как летописание одного народа, поскольку по существу он является именно философствованием об истории – сообщением читателю смысла и сущности мирового процесса. Размышляя о принципе исторического повествования в Ветхом Завете, видный историк иудейской философии Й. Бен-Шломо отмечает, что текст выхватывает события важные не с человеческой точки зрения, а с позиции замысла Бога. «Это не случайно, в своем выборе Танах руководствуется принципом оценки события с точки зрения глобального исторического процесса»¹.

Для понимания общей интенции иудейской историософии важно вспомнить, что с точки зрения любого религиозного мировоззрения существуют как бы два параллельных мира – фактический мир, тот, что окружает нас, и трансцендентный мир, мир Бога, и соотношение между ними – это соотношение реальности и долженствования. Особенностью иудаизма в восприятии этой двойственности бытия является то, что израильский народ, оставаясь в истории, в то же время признается находящимся в истинном мире Бога. Таким образом, он как бы в мире и над миром, живет на земле по законам мира Бога. «Все народы действуют в основном в мире того, что есть, – в мире силы. Израиль же принадлежит к миру того, что должно быть, – к миру веры. История веры не в ладах с историей силы, но пока существует Израиль, мир того, что должно быть, еще связан с реальностью, пусть и тонкой ниточкой»².

В этом свете решается вопрос и о соотношении замысла Бога об истории и фактической истории. Иудаизм однозначно высказывается в пользу того, что исторический процесс является реализацией божественного замысла. «Бог движет историю, он – автор замысла. Танах называет план истории, исходящий от Бога, «Советом Божьим». Запрограммированность исторического процесса придает историческим событиям смысл»³. Начиная творить мир, Бог намеренно не завершает свое Творение. Он создает человека, для того чтобы тот смог продолжить это, как бы реализовать и воплотить в жизнь замысел Бога. Однако когда человек превозносится в своей гордыне и пытается поставить себя на место Бога, происходит грехопадение.

С этого момента история, задуманная Богом, раскалывается. Возникает как бы две истории – общая мировая история и еврейская. Мировая история располагается в сфере полностью отпавшего от Бога

¹ Бен-Шломо Йосеф. Введение в философию иудаизма. – Иерусалим. Тарбут. – 1994 – 104 с. Цит. по: [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.machanaim.org/philosof/in_vv.htm

² Беркович Э. Вера после Катастрофы. – Амана, – 1990. – С.86.

³ Бен-Шломо Й. Введение в философию иудаизма. – Иерусалим. Тарбут. – 1994 – 104 с. Цит. по: [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.machanaim.org/philosof/in_vv.htm

бытия, она представляет собой природный, естественный процесс, объяснимый в терминах власти и экономики. История же Израиля остается связанной с замыслом Бога, остается реализацией Его плана, который, к слову сказать, после грехопадения корректируется. Две эти истории не идут параллельными непересекающимися курсами. Они переплетаются, еврейский народ, вынужденный жить и выполнять свою миссию в реальном мире, приходит в соприкосновение с другими народами. Его «надмирность», неподчиненность законам всемирной истории объясняет все те бедствия и страдания, которые ему приходится претерпеть в своей истории. История человечества именно потому и может осуществляться, что внутри ее развивается история Израиля, которая остается реализацией божественного замысла, тем самым поддерживая и оправдывая мировую историю.

С точки зрения иудаизма понимание смысла истории в целом и отдельных ее событий возможно, если исходить из цели истории. «Все повествование Танаха построено как движение к определенной цели: вся человеческая жизнь, весь ход истории направлены к конечной точке – историческому идеалу – искуплению»¹. Цель истории как пункт, к которому стремится весь этот сложный процесс, есть, во-первых, точка слияния «еврейской» и всемирной истории, во-вторых, – точка возврата к состоянию мира до грехопадения, наконец, это точка конечной реализации замысла Бога об истории.

В иудаизме цель мирового исторического процесса носит название Геула, то есть «Искупление». Состояние конечного Искупления как исторический идеал характеризуется следующим образом: «установится мир на земле, человек откажется от войн, «будет жить волк рядом с ягненком», установится нарушенная человеком в Эдемском саду мировая гармония»².

Особая роль в достижении Геулы принадлежит израильскому народу, который избран Богом, для того чтобы первым достигнуть конечной точки истории и тем самым привести другие народы к искуплению. Таким образом, историософия иудаизма – это размышление о еврейской истории и судьбе еврейского народа, но в то же время это и размышление о смысле всемирной истории, ее цели, поскольку именно еврейская история есть сущность исторического процесса.

¹ Бен-Шломо Й. Введение в философию иудаизма. – Иерусалим. Тарбут. – 1994 – 104 с. Цит. по: [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.machanaim.org/philosof/in_vv.htm

² Там же.

3. Определение смысла и сущности истории христианством

В христианстве нет универсального, ортодоксального определения смысла и сущности исторического процесса. Наиболее распространенные подходы в решении этой проблемы были заложены размышлениями Августина Блаженного и Иоанна Златоуста.

Разработка христианского понимания исторического процесса связана в первую очередь с именем Августина Блаженного. Именно его концепция «двух Градов» утвердилась в качестве отправной точки размышлений об истории, опирающихся на новозаветное прочтение библейского текста. Жизнь Августина приходится на закат и падение Римской империи (4 – 5 век н.э.), в чем большинство исследователей видят один из ведущих мотивов историософского творчества этого Отца Церкви. Основным его историософским произведением считается энциклопедический труд «О граде Божиим», написанный в период с 410 по 430 годы.

Августин отстаивает мысль, что по существу история есть реализация божественного замысла. Изначально само рождение человечества задумывалось как история. Сотворенный человек не случайно был разделен на два противоположных пола. Это было сделано, для того чтобы человек научился любить кого-то кроме себя. Ощущая свою неполноту и испытывая потребность в другом человеке, он только и мог научиться обращать свою любовь на другое лицо. Но это так же было сделано и для того, чтобы люди могли продолжить свой род, порождая человечество.

В 14 книге своего труда Августин размышляет, могло ли происходить рождение человечества в райском состоянии, могли ли люди производить потомство без существующих ныне страстей и недостойного человека поведения. И приходит к положительному ответу на этот вопрос. «Откуда же у нас может возникнуть сомнение в том, что они могли произвести потомство без болезни похоти? Надлежащие члены, как и все другие, привелись бы в движение требованием воли, и «супруг прильнул бы к лону супруги» без страстного волнения, при полном спокойствии души и тела и с сохранением целомудрия. Ибо если этого не подтверждает наш жизненный опыт, то отсюда отнюдь не следует, что такого вообще не может быть»¹ Философ считает, что человечество как ряд поколений было бы рождено и в раю, возможно, несколько иначе, чем теперь, но по существу так же – от мужчины и женщины. Такой порядок вещей был задуман Богом для того, чтобы человек стал соучастником творения, не только порождая новые твари, но и уча своих детей любви к Богу.

«Теперь нетрудно увидеть, насколько лучше то, что род человеческий Он размножил от одного человека, которого создал первым, чем если бы этот род начался от многих. <...> Это не для того, конечно, чтобы оставить

¹ Августин Блаженный. О граде Божиим. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 700-701

его одиноким, без человеческого общества, но чтобы тем самым сильнее возбудить в нем стремление к общественному единству и к узам согласия, коль скоро люди соединены между собой не только сходством природы, но и связями родства. <...> Бог знал, что человек согрешит и, будучи уже повинным смерти, произведет смертное потомство, в котором до того усилятся бешенство греха, что более спокойно и мирно будут жить между собой лишенные разумной воли животные одного рода. <...> Но предвидел Он также, что множество благочестивых будет призвано Его благодатью к усыновлению и, после отпущения грехов и оправдания Духом Святым, соединится в вечном мире со святыми ангелами, когда истребится последний враг – смерть. Этому-то обществу и должно было принести пользу представление о том, что Бог произвел род человеческий от одного человека для указания людям того, как приятно Ему единство в среде множества»¹.

Человек был задуман как образ и подобие Творца. Кстати Августин считает, что это подобие как раз и проявляется в свободной воле и в способности к творчеству. Это было сделано для того, чтобы после исходного творения, идущего от Бога, человек мог тоже принять в нем участие. Он сам и его дети.

Однако произошло грехопадение, что нарушило исходный замысел. Поэтому история теперь не просто реализация божественного замысла, а одновременно и искажение его. Именно грехопадение породило полярность истории, наряду с Небесным Городом еще и Земной. История двух Градов, которая начинается с момента жизни человечества на земле, проходит параллельно. Жители этих двух городов участвуют в совместной жизни, и их истории переплетены. Поэтому, говоря о Граде Земном, Августин говорит не о Граде, а о тех, кто мог бы его составить, – о грешниках, после страшного суда осужденных на вечные мучения. Августин рассматривает ветхозаветные события с точки зрения возможности размещения известных библейских персонажей в одном или другом Городе.

Августин использует образы двух Городов – Земного и Небесного – для раскрытия скрытой сущности исторического процесса. Собственно Городов в сочинении Августина не два, а три, третий город, в отличие от реально существующих Града Земного и Небесного Града Иерусалима, не существует, но может возникнуть, он остается постоянной угрозой, предостережением человечеству, ведь это город дьявола и слуг его.

Два Града, которые существуют в истории, собирают в своих незримых стенах живущих на земле людей. Августин считает, что эти Города были основаны самим Творцом, когда, отделив свет от тьмы, Он определил место для тех творений, чья самоотверженная любовь будет

¹ Августин Блаженный. О граде Божиим. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 604-605.

направлена к Богу, и тех, чья самовлюбленность, гордыня, дойдут до презрения к Богу.

«Итак, два града созданы двумя родами любви: земной – любовью к себе, дошедшею до презрения к Богу; небесный – любовью к Богу, дошедшей до презрения к себе. Первый полагает славу свою в самом себе, второй – в Господе. Ибо тот ищет славы от людей, а для этого величайшая слава – Бог, свидетель совести. <...> Поэтому в том граде мудрые его, живя по человеку, добивались некоторых благ для тела или души своей, или для того и другого разом, но которые могли познать Бога, «не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце <...> В этом же граде нет иной мудрости, кроме благочестия, которое правильно почитает истинного Бога, ожидая в обществе святых, не только людей, но и ангелов, той награды, когда «будет Бог все во всем» (I Кор. XV, 28)»¹.

Августин считает, что собрание жителей двух Градов, вхождение живущих, живших и будущих людей в один из них и есть смысл истории. Смысл истории заключается в том, что каждый из живущих людей своими поступками, внутренним выбором определяет себя в один или в другой Град. Но в явлениях мира мы не можем заметить этот внутренний скрытый смысл истории. Увидеть этот смысл в событиях повседневности невозможно, так как сложно разглядеть за войнами, падениями царств, эпидемиями, разрушениями городов то, как собираются общины верных и неверных. На самом же деле все события земной истории служат лишь испытаниями для человека. Они предназначаются для того, чтобы обострить его нравственный выбор, помочь его совершить.

Принципиально иной подход к пониманию смысла и сущности истории мы находим у другого Отца Церкви – Иоанна Златоуста. В «Беседах на книгу Бытия» (другое название «Шестьдесят семь бесед на Кн. Бытия»), произнесенных Великим постом 388 года, Иоанн обращается к рассмотрению акта творения мира.

Этот богослов однозначно трактует человеческое подобие Богу как господство над животными. «Видели вы различие между созданием (прочих) тварей и образованием человека; слышали, какой чести (Бог) удостоил нашего родоначальника, и как, при создании его, указал на достоинство создаваемого самыми словами и выразительностью речи, сказав: сотворим человека по образу нашему и по подобию. Узнали вы, что значит по образу, т. е. что им означается не достоинство природы, но подобие господства, и что слово образ Бог отнес не к виду (человека внешнему), а к господству; потому и прибавил: и да обладают рыбами морскими, и птицами небесными, и зверми, и пресмыкающимися по земле»². Это абсолютное господство было нарушено грехопадением.

¹ Августин Блаженный. О граде Божиим. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. — С. 703-704.

² Иоанн Златоуст. Полное собрание сочинений. Том 4. Кн.1. Беседы на Книгу Бытия. Беседа IX

Соответственно болезненность современного состояния человека в мире в значительной степени проистекает не из-за самой враждебности природного окружения, а объясняется тем фактом, что человек с трудом получает то, что исходно предназначалось ему по праву.

По логике Иоанна Златоуста в исходный замысел Бога человечество и история не входили. Цепь рождений есть следствие грехопадения и вхождения в мир смерти. «Адам же позна Еву жену свою (IV, 1). Замечай, когда это случилось. – Спрашивает Св. Иоанн. – После преслушания, после изгнания из рая, – тогда начинается супружеское житие. До преслушания (первые люди) жили, как ангелы, и не было (речи о) сожитии. И как это могло быть, когда они свободны были от телесных потребностей? Таким образом вначале жизнь была девственная; когда же по беспечности (первых людей) явилось преслушание и вошел (в мир) грех, девство отлетело от них, так как они сделались недостойными столь великаго блага, а вместо того вступил в силу закон супружества. <...> Так как чрез преслушание вошел грех и приговор сделал первых людей смертными, то всемогущий Бог, устроая, по Своей премудрости, продолжение человеческого рода, соизволил уже ему умножаться чрез супружество. <...> Рождение детей сделалось уже величайшим утешением для людей, когда они стали смертными. Поэтому-то и человеколюбивый Бог, чтобы немедленно, в самом начале, смягчить строгость наказания и отнять у смерти страшный вид, даровал рождение детей, являя в нем, так сказать, образ воскресения и устроая так, чтобы на место падающих (умирающих) возставали другие».¹

Таким образом, в интерпретации Иоанна Златоуста история греховна по существу, потому является исходной неуничтожимой борьбой добра и зла, греха и искупления. Соответственно смысл истории как ошибки и отхода прародителей от воли Создателя – завершиться и исправиться. Известный сторонник аскетизма, Иоанн обосновывает примат девства над деторождением, поскольку с его позиции человеческий род как множество отнюдь не необходим мирозданию. Отсюда следует, что смысл всех исторических событий – приближение конца, и уже во вторую очередь – испытаний, дающих возможность спасения каждого человека.

Как мы уже отмечали, большинство историософских концепций, ориентированных на христианское мировидение, имеют свои истоки или в апологетическом подходе к истории Августина, или в негативной ее оценки Златоуста.

Так, в отечественной философской мысли Вл. Соловьев является сторонником августиновского видения истории рода человеческого, Н.А. Бердяев – приверженцем подхода Иоанна Златоуста, а С.Н. Булгаков придерживается компромисса между этими подходами.

¹ Там же. Беседа XVIII

Вл. Соловьев, обращаясь к размышлениям об истории в таких своих произведениях, как «Оправдании добра», «О законе исторического развития», следует августиновской диспозиции замысла Творца и самого исторического процесса. Философ, например, пишет: «Цель мирового процесса есть откровение Царства Божия, или совершенного нравственного порядка, осуществляемого новым человеком».¹ Понимая цель истории как достижение и воплощение Царства Божия, философ находит во всемирной истории стремление к пределу нравственного совершенствования человечества.

Рассматривая исторический процесс сквозь призму предлежащей ему цели, Соловьев утверждает, что «весь исторический процесс вырабатывает реальные условия, при которых добро может стать действительно общим достоянием»². В таком ракурсе сущность истории представляется как постепенное одухотворение человечества, приближение каждого его члена к образу Христа, т.е. выполнение замысла о нем Бога³.

Необыкновенно емкое определение сущности истории мы находим у Соловьева в «Оправдании добра», где философ заключает, что история «не есть только процесс развития и совершенствования, но и процесс собирания вселенной».⁴ Из этого заключения видно, что для Соловьева история есть ни что иное, как способ воссоздания целостности мира, выполнение плана, созданного для вселенной ее Творцом. Учитывая родство трактовки цели и сущности истории Соловьевым, мы понимаем, что для него главной идеей истории было осуществление в её процессе всей полноты совершенного всеединства тварного мира и его Творца.

Принципиально иное видение истории мы находим в работах Н. Бердяева, где в размышлениях о сущности истории доминируют две, безусловно, сопряженные друг с другом, идеи – идея трагичности исторической судьбы и идея свободы как источника истории. Саму сущность истории, по мнению философа, составляет ничем не ограниченное взаимоотношение Творца и твари: «история – не только откровение Бога, но и ответное откровение человека Богу».

Прологом земной истории (но не ею самой) служит творческий акт Бога, которым был создан человек в потенциальности своего бытия. Ему была предоставлена свобода выбора между добром бытия и злом небытия. Философ убежден, что изначальный замысел Бога о человеке не предполагал истории: «творение, в силу присущей ему свободы ... отпало от Творца <...> Началось дело осуществления лжебытия, началась

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т./ Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1990. – Т.2. – С. 279.

² Соловьев В.С. Там же.

³ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве// Соловьев В.С. Сочинения/ Сост., автор вступ. ст. и прим. А.В. Гулыга. – М.: Раритет, 1994. – С. 145,160.

⁴ Соловьев В.С. Оправдание добра. // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т./ Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1990. – Т.2. – С. 275.

трагическая история мира, в основу которого было положено преступление».¹ В свободном выборе между бытием и небытием творение вообще, а не только аллегорические Адам и Ева, противопоставило свою волю воле Творца.

Таким образом, история Бердяева рождается из бунта против Бога. Она есть искажение и порча божьего замысла, трагическое недоразумение, требующее исправления. Впав в соблазн и отделив себя от Бога, человек не актуализировал своего бытия. Вместо этого образовалось больное бытие – история, в которой пласты бытия перемежаются с небытием. «Время, пространство, материя, законы логики – все это, – указывает Бердяев, – не состояние субъекта, а состояние самого бытия, но болезненное».²

Согласно Бердяеву, порожденная грехом человека история тем не менее не оставляется и Творцом, который через искупление дает шанс выйти из греховного, падшего бытия. И если со стороны человека история есть бунт и предательство по отношению к Богу, то со стороны Бога это жертва. История окончательно утвердилась как ошибка после потери человеком второго шанса, предоставленного Богом. Христос – центр и смысл истории – не был принят в испорченном бытии, человек не отказался от своей воли, и в тварном мире утвердилась свобода зла. С этих пор, по мысли Бердяева, судьба исторического бытия решается противоборством трех сил: ложной свободы, обернувшейся необходимостью; свободной любви Творца, принявшем вид благодати; и вновь предоставленной человеку свободы выбора между добром и злом. Первая сила влечет человечество к полному отпадению от Бога и утверждению в порочном бытии, вторая – к соединению с Творцом, концу истории и воскресению.

Парадоксальным совмещением трактовок Августина Блаженного и Иоанна Златоуста отличается определение сущности истории Булгаковым. История для философа есть и воплощение замысла Творца, и греховное преступление Его воли. Для такого компромисса Булгаков различает в истории два взаимно не обусловленных слоя – «феномена истории», как ряда конкретных событий, фактов прошлого и настоящего, т.е. событий, «о которых пишется в газетах»; и «нумена истории», как абсолютного содержания всех феноменальных событий, реальность которого относится к миру «душ, духов и духовных сил»³.

Булгаков убежден, что история возникла в результате первичного акта творения мира и человека, она божественна, ибо является непосредственным замыслом Бога. Здесь, в понимании замысла Творца о человеке, идеи Булгакова во многом сходны с августиновскими.

¹ Бердяев Н.А. Философия свободы// Бердяев Н.А. Философия свободы; Смысл творчества/ Вступ. ст., подг. текста, примеч. Л.В. Полякова. – М.: Правда, 1989. – С. 313.

² Там же.

³ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения/ Подг. текста и коммент. В.В. Сапова; Послесл. К.М. Долгова. – М.: Республика, 1994.– С.414.

Разделение человека на два пола, мужской и женский, свидетельствует, по мнению Буглакова, о том, что рождение человечества от прародителей предполагалось Богом изначально, и происходило бы в раю. Философ считает, что, приступив к творению, Создатель возжелал свободной любви твари, не только им самим созданной в лице Адама и Евы, но и всего рожденного ими человечества. Это сотворчество Бога и человека создало бы совершенный мир, способный иметь «высшую основу в царстве идей или Софии, в которой согласно существуют единое и многое, индивидуальное и общее»¹.

Однако первыми людьми было совершено грехопадение, когда, не желая быть сотворцами мира, они попытались стать «псевдобогами», проявив свою свободу, для того чтобы ввести в божественное бытие начала небытия. В результате этого акта распалась актуализированная множественность положительного всеединства, на месте которой возникла «материальная подставка» бытия-небытия.

Таким образом, история получила не только ноуменальное раскрытие сущности, но и феноменальное проявление в эмпирической, искаженной и «отягченной злом» реальности. Это приобретение не обогатило истории, но придало трагичность её земному измерению.

4. Новая концепция времени

Проблема времени, одна из сложнейших философских проблем, имеет особое значение для формирования философского подхода к истории. Именно необратимая временная протяженность, или «связь времен», позволяет говорить о единстве и смыслообличенности исторической реальности. Античная традиция, как и мировоззренческие традиции большинства древних народов, была чужда линейной парадигмы в понимании времени. Поэтому философская интерпретация этого феномена мало чем могла помочь в формировании философии истории.

Линейность восприятия времени с неповторимой значимостью каждого события утверждается в европейской мысли с приходом христианства. Само же христианство наследует эту идею в ветхозаветной традиции. Опираясь на тексты Торы, древние мудрецы первыми противопоставили традиционному для архаических культур циклическому восприятию времени парадигму «летающей стрелы». Это нововведение, столь необходимое для осмысления исторического процесса, трудно поддается рациональному объяснению. Воспитываясь в лоне европейской культуры и поэтому интуитивно воспринимая время как вектор, мы чаще всего не задумываемся, что биологически и психологически естественное восприятие времени сводится к его цикличности. Именно цикличность

¹ Там же. С.204.

лежала в основе восприятия времени большинством древних народов, оправдываясь и онтологически – годовые природные циклы, восходы и заходы светил – и антропологически – периодичность сна и бодрствования, голода и насыщения, рождения и смерти. Эта цикличность времен экстраполировалась и на восприятие социальных процессов. Размышляя о прошлом как о повторяющемся с определенными промежутками и потому воспроизводимом процессе, невозможно не только решить, но и поставить ни одного историософского вопроса.

Здесь следует заметить, что библейский текст непосредственно не предлагает прямого объяснения временной протяженности. Ни Ветхий, ни Новый Завет не задают нормативной трактовки природы и сущности времени. Вместе с тем, как мы уже отмечали в предыдущей главе, непременным условием существования философии истории является восприятие исторического процесса как нехаотичного, целенаправленного и поэтому смыслообличенного.

Ветхозаветные мыслители впервые обосновывают восприятие времени как направленной и необратимой последовательности моментов. «Танах выдвигает понятие линейного времени, согласно которому у времени есть начало, середина и конец, иными словами, у каждого события есть место на временной оси, представленной прямой линией»¹. Схематично ветхозаветную концепцию времени можно представить в виде трех точек на прямой. Первая точка – начало мира, Творение. Вторая точка – центральное событие истории, Откровение. И третья точка – Геула, всеобщее Искупление.

В иудейской философии различаются два вида времени: космическое и историческое. Космическое время начинается с момента творения и как бы задает фон историческому времени и истории. Относительно этого вида времени остается открытым вопрос о его конечности и применимости к прочим, помимо человека, созданиям. Историческое время начинает обнаруживать себя в процессе формирования еврейского народа, его сосредоточие – это движение к горе Синай и получение Откровения. Это конечный вид времени, завершение которого будет означать и завершение исторического процесса.

«Для Танаха искупление человека происходит во времени, поэтому время представляет для него главный интерес. Танах многократно подчеркивает феномен хранения в памяти исторических событий: «соблюдай и помни». Осмысление народом Израиля своей истории необходимо для выполнения им исторической миссии – привести человечество к Искуплению»².

¹ Бен-Шломо Йосеф. Введение в философию иудаизма. – Иерусалим. Тарбут. – 1994 – 104 с. Цит. по: [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.machanaim.org/philosof/in_vv.htm

² Бен-Шломо Йосеф. Введение в философию иудаизма. – Иерусалим. Тарбут. – 1994 – 104 с. Цит. по: [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.machanaim.org/philosof/in_vv.htm

Можно сказать, что христианская концепция времени, столь радикально изменившая отношение к истории, имеет авторство. Вся европейская историография и историософия ведет свое начало от размышлений Августина о природе, сущности и видах времени. В то же время средневековый философ и богослов не столько вносит принципиальные новшества в эту область, сколько плодотворно обобщает уже имевшийся до него интеллектуальный опыт, связывая во-едино мощный фундамент ветхозаветной парадигмы направленного течения времени и логически совершенную античную концепцию времени Аристотеля.

Следует сказать, что Августин еще до главного своего историософского сочинения «О Граде Божиим», в более ранних работах, например, в «Исповеди» обращается к теме времени. Опираясь на новое, христианское видение мира, философ пытается проанализировать сущность времени и создает его четкую философскую концепцию.

Августин подчеркивает не только измерительную функцию времени – «время как мера изменений», но и его необратимый характер. Мыслитель уподобляет время реке или дороге.

Философ начинает свои размышления с того, что время, как следует из Священного Писания, не было створено Богом, ибо ни в одном из мест книги «Бытия», повествующих о творении мира, мы не находим упоминания о творении времени. Вместе с тем уже начальные акты творения завершаются указанием на протекший промежуток времени. *«В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один».* [Быт. 1: 1-5] Размышляя над этим, Августин делает вывод – время это такая характеристика мира, которая возникает из последовательности актов творения. Оно непосредственно не творится Богом, поскольку не представляет собой самостоятельной сущности. Время не НЕЧТО, оно параметр мира.

Вслед за Аристотелем Августин говорит о времени как мере изменений, присутствующей там, где царят перемены. Так же, как и античный философ, особенностью времени Августин считает его неуловимость. Пытаясь зафиксировать течение времени своим сознанием, мы замечаем, что прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее – неуловимое мгновение. Время как бы постоянно ускользает от нас. Возникает вопрос: существует ли вообще время? Разрешая его, Августин показывает себя замечательным философом. Он обращает внимание на тот факт, что мы, бесспорно, ощущаем течение времени, говорим о нем, измеряем его, следовательно, время присутствует в нас. Прошлого уже нет, это, несомненно, так, но мы помним о нем, поэтому прошлое существует в

нашей памяти. Августин называет это время не «прошлым», а «настоящим прошедшего». Будущего еще нет, но мы думаем о нем, ожидаем его, поэтому оно коренится в нашем воображении, ожидании. Это «настоящее будущего». А настоящее есть наше внимание – «настоящее настоящего». И мы, хотя и не в силах остановить и зафиксировать текущие моменты времени, способны сосредоточиться на их смене.

Таким образом, время синтезируется человеческим сознанием. Время коренится в человеке. Цепь времен фиксируется нами. Эта идея станет одной из отправных в понимании времени христианскими мыслителями. Мысль о связи человека и времени, психологической укорененности времени создаст необходимый фундамент для складывания не только историософии, но и самой исторической науки.

Ключевая идея понимания истории – идея однократности исторического действия, неизвестная греческим и римским философам, связана с трактовкой времени как однонаправленного процесса. Восприятие всех событий как неповторимых, уникальных, а потому значимых диктуется библейским мировидением. Этот аспект присутствует и в иудаизме. Однако Августин, закладывает эту идею в основу трактовки исторического процесса, смещает смысловой акцент. История уподобляется летящей стреле не столько в силу неповторимости акта творения, сколько в силу Боговоплощения. Именно акт Вочеловечивания Иисуса Христа заставляет нас признать, что ничто в истории уже не повторится.

История – это дорога, по которой идут поколения людей. Они оставляют на этой дороге свой труд, ошибки и удачи, заполняя, актуализируя эту дорогу. Поэтому вернуться по ней назад или вновь пройти никогда уже не удастся. Такое понимание исторического времени, а вместе и самой истории, впервые четко разрабатывается Августином, а уже затем становятся общим местом в трактовке истории.

Центральный для понимания истории образ дороги складывается у Августина в «Исповеди». Здесь важно заметить, что, по мнению мыслителя, хотя история и воспринимается её участниками как актуально разворачивающийся событийный ряд, как совершающийся в настоящем процесс, по существу является уже свершившимся фактом. Поэтому история подобна дороге, которая уже существует от начала до конца, но которая еще не пройдена людьми.

Если бы это было не так, если бы исторического будущего еще не было в настоящем, то невозможным стало бы никакое историческое предвидение. Невозможны были бы пророчества. Ни ветхозаветные, ни новозаветные предсказания не могли свершиться, если бы события, свидетелями которых являются пророки, на самом деле еще не произошли. Пророчества Иоанна Богослова, например, заключающиеся в лицезрении событий, свидетельствуют по Августину о том, что эти события уже как

бы есть. Мы до них еще не дошли, но они уже присутствуют на дороге истории.

Таким образом, мы видим, как религиозная мысль инициирует философский подход к истории. Необратимость временной протяженности и событийная однократность позволяют говорить о причинно-следственной обусловленности исторических событий. Соотнесенность реальных фактов с промыслом о них Бога – легитимизирует вопрос о смысле истории. Несмотря на внутренние различия и иудейская, и христианская традиции воспринимают историю как целостный и неслучайный процесс, как нарратив, имеющий свою мораль.

На этом уровне и пролегал, на наш взгляд, водораздел между иудейским и христианским восприятием истории. В иудейской интерпретации рассказ истории безадресен, обращен к человечеству в целом, как если бы оно выступало единым субъектом в божественно-человеческих взаимоотношениях. Рассматривать же человечество как заплутавшего путника, который должен вернуться на торный путь, можно только «забыв», что те, кто «вышли», «плутали» и «пришли», – это разные люди. История, направленная к Геэле, разрешится лишь теми поколениями, которые этой точки достигнут. Рассказ христианской истории адресован не суммарному, а персональному человечеству – каждому из живущих. Это для него и им свершается мировая драма, присутствие на заключительном акте которой – гарантировано.

Глава 3. Определение субъекта истории в соответствии с библейской традицией

1. Интерпретация субъекта истории в историософии иудаизма

Проблема исторического субъекта является центральной не только для историософии иудаизма, но и для его философии и богословия в целом. Прежде чем обратиться к сложной и многоплановой теме Израиля как богоизбранного, «дражайшего народа», скажем в нескольких словах о понимании иудаизмом роли личности в истории.

Как мы уже говорили в предыдущей главе, с позиции иудаизма человек является как бы сподвижником Бога, реализуя его план строительства мира и завершая его построение. При этом в испорченном грехопадением мире задача человека «подобна задаче психиатра при лечении пациента, страдающего амнезией: заставить его вспомнить, кем на самом деле он является, вернуть его к жизни. Мы освобождаем этот мир от его комплексов, говоря ему: ты не бессмыслен и не бесцелен. Ты для чего-то нужен»¹.

Созданный для продолжения творения мира человек наделен творческим потенциалом и свободой. Он может помогать Богу или мешать ему, продвинуть историю или повернуть ее вспять. «С ходом истории творчество (в самом широком смысле этого слова) людей становится все более важным фактором, формируя и воплощая ценностный, духовный идеал, вокруг которого в будущем выкристаллизуется совершенный и, наконец, освобожденный мир»².

Поскольку Бог не оставляет истории и продолжает руководить ее ходом, то возникает ситуация, хорошо обрисованная Гегелем под названием «хитрость мирового духа». В той или иной поворотной точке истории Бог выбирает кого-то из людей для выполнения определенной исторической функции. Эта функция локальна. В иудаизме исторический лидер – служитель Бога, выполняющий в ходе истории порученную ему миссию, выступает как бы орудием или инструментом Бога.

«Здесь важно отметить, что сами личности, действующие в истории, не осознают, согласно взгляду Танаха, своей исторической роли. Следствия их действий далеки от их намерений, и это не случайно. «Глубина понимания» свойственна лишь Богу, у которого есть

¹ Раввин Адин Штейнзальц. Понятие «Свет» в философии хасидизма. [Электронный ресурс] – Ханука: «Идеи и тайны». – Беседы с раввином Адином Штейнзальцем. – Режим доступа: http://www.judaicaru.org/luah/chanuka_palant.html

² Палант Д. Сказал Он свету из бездны: «Будь!». [Электронный ресурс] – Ханука: «Идеи и тайны». – Беседы с раввином Адином Штейнзальцем. – Режим доступа: http://www.judaicaru.org/luah/chanuka_palant.html

определенный план. Соответственно этому плану он воздействует на страсти и идеи человека, приводя его к определенным действиям»¹.

Однако, по логике иудаизма действующим началом истории выступают все же не отдельные личности, а народы. При этом народу Израиля отведена особая роль в истории, для выполнения которой он собственно и был создан. Концепция «дражайшего народа» является центральной в философии истории иудаизма. Для того чтобы понять суть этой концепции, посмотрим, как о различных аспектах богоизбранничества народа Израиля размышляют философы иудаизма.

Начнем с того аспекта, который мы уже так или иначе затрагивали: народ Израиля свидетельствует о существовании Бога.

Существуют две истории – должная, реализовывающая волю Бога, и реальная, от Творца оторванная. В рассматриваемой нами концепции израильский народ – это единственный народ, сохраняющий верность Богу. «Пока жив Израиль, – пишет Э. Беркович, – сверхъестественное сохраняет связь с естественным. Пока эта связь не порвалась – есть надежда, что два мира в конце концов сольются и то, что должно быть, станет реальностью»². Таким образом, еврейский народ фактом своего существования свидетельствует о Боге, и это один из аспектов его исторического призвания. «Присутствие Творца ощущается в истории. Оно проявляется в том, что народ Израиля не исчезает с лица земли... Но ведь по логике мирового исторического процесса кажется фантастичной сама мысль о народе Бога, живущем по данным свыше законам морали. Весь ход истории этому противоречит»³.

Второе значение «дражайшего народа» заключается в его миссии по отношению к другим народам мира.

Историческое предназначение народа Израиля – вывести мир из мрака, пройти путь Искупления до конца и тем самым открыть его для других народов, что и подчеркивает другой современный мыслитель – Й. Бен-Шломо. «Народ Израиля сумел передать миру некоторые понятия иудаизма. Западный мир принял этический монотеизм и идею Шабата. Этот успех стал возможным, потому что народ – «раб Господень» – продолжает непрерывно существовать в своем национальном своеобразии в течение веков»⁴.

Третий аспект, выделяемый этим же философом, состоит в понимании израильского народа как народа Божьего, имеющего в силу этого особую, трагическую судьбу.

¹ Бен-Шломо Й. Введение в философию иудаизма. – Иерусалим. Тарбут. – 1994 – 104 с. Цит. по: [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.machanaim.org/philosof/in_vv.htm

² Беркович. Вера после катастрофы. – Амана, – 1990. – С.89.

³ Там же. С.95.

⁴ Бен-Шломо Й. Введение в философию иудаизма. – Иерусалим. Тарбут. – 1994 – 104 с. Цит. по: [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.machanaim.org/philosof/in_vv.htm

Эта идея заключается в утверждении очищения через страдание, зачастую страдания незаслуженного. Пример такого страдания Бен-Шломо находит в 53 главе книги пророка Исайи. «Египетское изгнание дано Израилю не в качестве наказания, а как реализация идеи, согласно которой народ должен возникнуть из страдания. – Пишет израильский философ. – На народ Израиля как на избранный народ возложено обязанностей больше, чем на другие народы. Народы мира имеют 7 заповедей сыновей Ноя. Народу Израиля надлежит выполнять 613 заповедей. В этом факте заложено великое историческое новшество Танаха, заключающееся в том, что религиозные обязанности охватывают все области жизни человека: общественную, политическую, моральную и т.д. Речь идет о принципиально новом подходе к формированию народа. Народ избран Богом для того, чтобы строить свою жизнь в соответствии с определенной системой норм»¹.

Само возникновение еврейского народа связано с движением в неведомое, преодолением себя и отказом от земных утешений. Так, упоминаемый философ настаивает на том, что история израильского народа начинается не с ухода праотца Авраама из обжитой и благополучной отчизны в неведомые, но обещанные его потомству земли, а с Исхода из Египта уже размножившихся потомков Авраама. Именно в странствиях по пустыне, отказу от рабской, но гарантированной жизни на чужой родине, движении к неведомой цели формируется народ, созданный не для земной истории, но для связи этой истории с божественным замыслом. Становление богоизбранного народа завершается получением Откровения, которое дается не одному праведнику, а всему народу, который тем самым обязан стать и оставаться праведным.

«В момент Откровения еврейский народ приобретает национальную идентификацию и статус народа. Поскольку происходит это в религиозном акте предстояния, возникают трудности с различением религии и национальности. С одной стороны, принадлежность к народу не зависит от желания того, кто родился в нем, но, с другой, она зависит от желания человека, готового присоединиться к нему. Танах однозначно указывает, что возможность принадлежать к «народу дражайшему» открыта для всех, расовые, биологические свойства ни в коей мере не являются критериями избранничества»².

Таким образом, мы можем сказать, что иудейская трактовка книг Ветхого завета несет в себе парадигму коллективного исторического субъекта – такого деятеля на поле истории, который исполняет роль, определенную ему свыше. Концепция «богоизбранного народа», уходящая корнями в рассматриваемую нами религиозную традицию, позволяет ее

¹ Бен-Шломо Й. Введение в философию иудаизма. – Иерусалим. Тарбут. – 1994 – 104 с. Цит. по: [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.machanaim.org/philosof/in_vv.htm

² Там же.

авторам и адептам не просто ощутить свою причастность событиям исторического масштаба, но получить априорное «покровительство свыше» любым действиям, поскольку принадлежность к заранее избранной группе, плюс неосознаваемость до конца провиденциального замысла гарантирует полезность всех предпринимаемых усилий.

2. Субъект истории в новозаветной традиции

Обратимся теперь к христианской интерпретации субъекта исторического процесса и в первую очередь к осмыслению рассматриваемого выше понятия – «народ Божий».

Раскрывая экклезиологический смысл этого заимствованного из Ветхого Завета понятия, новозаветные тексты применяют его по отношению к новой – не социальной и не национальной – а христианской общности, подчёркивая единую природу всех рождённых в водах крещения. Наиболее четко эта идея выражается в Первом послании Петра:

«Сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы благоприятные Богу Иисусом Христом.

Вы – род избранный, Царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет; некогда не народ, а ныне народ Божий».[1 Петра, 2:8-9]

То, что христиане воспринимали собственную общину как новый Израиль, народ Божий, подразумевает усвоение ими ветхозаветной идеи народа как единства, единого лица, которое как таковое принимает участие в исторических событиях, в развертывании истории спасения.

Израиль стал народом Божиим через избранничество со стороны Господа. По какой причине и каким образом это избранничество утрачивается им и приобретает христианами? Для ответа на этот вопрос необходимо вновь рассмотреть феномен Откровения теперь уже с позиции христианства. В данном ракурсе под Откровением следует понимать не только богообщение на горе Синай, но – шире – весь комплекс сообщения Богом людям своего замысла и промысла. При этом значительная часть свидетельств о Себе сообщается Богом не словами и действиями, а самими творениями.

Согласно христианскому прочтению Библии, ее текст однозначно свидетельствует о том, что с самого начала Бог позволяет познавать Себя людям. В непрерывном и непосредственном общении Он раскрывается перед Адамом и Евой, сообщает о сущности и предназначении сотворенного мира, открывает путь высшего спасения. Это Откровение не прерывается и грехом прародителей, и следующими за ним отпадениями человечества, как допотопного, так и следующего за ним. В новых

условиях сообщение Откровения Богом начинает носить выборочный, персональный характер. Таковы завет с Ноем, избрание Авраама.

Народ Израиля, происшедший от Авраама – «отца многих народов», предназначается в хранители обетования, данного патриарху. Избранность этого народа состоит в подготовке будущего единения всех детей Божьих, в воссоединении разрозненного после вавилонского столпотворения человечества.

Спасая Израиль от египетского плена, Бог готовит его к тому, чтобы он был Его народом. Израиль – священнический народ Божий, первый, к кому были обращены слова Господа. Он заключает с этим народом завет (союз) на горе Синай и дает ему через Моисея Свой закон, чтобы Израиль признал Его и служил Ему как единому Живому и Истинному Богу, а также чтобы ожидал Его как обещанного Спасителя. Через пророков Бог образует Свой народ в чаянии спасения, в ожидании нового и вечного Завета, предназначенного всем народам и написанного на сердцах их.

Однако с позиции христианства следует, что Израиль как избранный народ не сохранил своего завета с Богом. Ветхий Завет изобилует описанием всевозможных актов неверности Израиля и соответствующих Божьих кар. Поэтому неудивительно, что Бог пожелал восстановить – на этот раз окончательно – узы договора. Но избрал в качестве второй стороны этого союза «новый народ». Первые христиане отождествляли Церковь с таким народом Божьим, обновленным в эсхатологическом союзе.

Актом заключения нового союза является не сообщение Откровения, но его явление – Богоявление. Христос, Сын Божий, ставший человеком, есть единственное, совершенное и непревосходимое Слово Отца. В Нем Он сказал все, и не будет иного Слова, кроме этого. Св. Иоанн Креститель так определил это, комментируя Послание к Евреям:

«Поскольку Он дал нам Своего Сына, который есть слово Его, у Бога нет иного слова, которое Он дал бы нам. Он разом все сказал нам в этом Едином Слове <...>; ибо все, что Он частично говорил пророкам, Он сказал во всей полноте в Сыне Своем, дав нам Все, что есть Его Сын.

Вот почему тот, кто хотел бы спросить Его сегодня или пожелал бы видения или откровения, не только совершил бы безумие, но оскорбил бы Бога, не направив взор свой единственно на Христа, ища чего-то другого или нового». [Евр, 1:1-2]

Важным представляется уверенность христиан в окончательности этого Откровения, невозможности и ненужности другого, а следовательно, окончательности статуса «народа Божия», возложенного на христиан.

Таким образом, с самого начала христианская Церковь понимала себя как новый народ Божий, который составляют последователи Христа, происходящие либо из избранного народа, либо из язычников. Однако в

основании нового народа Божьего обнаруживается совершенно особая новизна: этим основанием является спасительное деяние Христа. Церковь есть народ, приобретенный ценою Его крови.

Христиане как народ Божий обладают свойствами, которые явно отличают их от всех в истории религиозных, этнических, политических или культурных группировок.

– Будучи народом Божьим, христиане осознают свою принадлежность Богу, но не принадлежность Бога какому-либо народу.

– Принадлежность к этому Народу определяется не по физическому рождению, но «по рождению свыше» от воды и Духа, то есть верою во Христа и крещением.

– Во главе народа Божьего пребывает Иисус Христос в силу того, что то же Помазание, Дух Святой истекает из Главы в Тело, он есть «мессианский Народ».

– «Он имеет законом новую заповедь: любить, как Христос возлюбил нас». Это «новый» закон Духа Святого [Рим, 8:2; Галл, 5:25].

– Миссия народа Божия состоит в единении народов мира в вере и любви в Бога. Спасение, осуществляемое посредством этого народа, не есть только финальная часть истории, но утверждение «Царства Божия» в сердцах всех живущих христиан, которое должно все более расширяться до тех пор, пока в конце времен будет завершено самим Богом.

Здесь обнаруживается принципиальное отличие в понимании задачи «народа Божия» как исторического субъекта в интерпретации иудаизма и христианства. Если для иудаизма избранный народ как коллективный исторический субъект обязан дать пример богоугодной жизни всем прочим народам и для того сохранить свою изолированность, то с позиции христианства целью народа Божия является умножение путем распространения истинной веры среди прочих народов. Деятельность Израиля как субъекта истории направлена на себя, тогда как христианская Церковь кроме этого направлена еще и вовне.

Однако главное отличие христианской трактовки субъекта истории от иудейской состоит в несоизмеримо большей его персонификации. При всей значимости народа Божия как активного исторического начала действующими лицами христианской истории все же являются конкретные люди. И центральное место принадлежит личности Иисуса Христа, явившего собой не только искупление, но и образ совершенного человека.

По степени приближения к совершенному образцу человека наиболее значимыми личностями, активно действующими в истории, следует признать праведников – святителей, мучеников, пророков – напрямую, и часто сверхъестественно, влияющих на исторический процесс. Показательный пример подобных размышлений мы встречаем в «Философических письмах» Петра Яковлевича Чаадаева, где он противопоставляет роль в истории «светских» и «религиозных» личностей.

Философ предлагает переосмыслить традиционную для исторической науки оценку роли известных исторических персонажей и ценность их исторических свершений. В качестве примера Чаадаев берет Моисея и Сократа. «Первый, – замечает он, – открыл людям истинного Бога, а последний завещал им малодушное и беспокойное сомнение. На примере Давида и Марка Аврелия станет очевидным то, что первый был совершенным образцом самого святого героизма, в то время как другой – только любопытным примером искусственного величия, пышной и хвастливой добродетели»¹. Русский мыслитель убеждает читателей, что положительное влияние на историческое развитие оказывали преимущественно религиозные деятели, а значение общепризнанных исторических лиц незаслуженно преувеличено. Чаадаев уверен, что вскоре «исполинские фигуры, затерянные ныне в толпе исторических личностей, выйдут из окружающей их мглы, а слава многих, кому люди расточали столь долго преступное или бессмысленное поклонение, обратится навсегда в ничто»². Ведь свершения «светских» личностей продиктованы их собственными интересами и целями, а действия «религиозных» деятелей исходят из Высшей воли и целей.

Второй группой исторических личностей, активно действующих в истории в рамках рассматриваемой нами парадигмы, признаются «цари земные» – то есть правители, военачальники, прочие политические деятели, поступки которых рассматриваются в двоякой перспективе – для жизни земной и небесной. Интересный пример размышлений о роли правителя в истории мы находим в «Слове о Законе и Благодати» Илариона. Древнерусский автор включает в свое произведение похвалу князю Владимиру, в которой подчеркивает духовные и политические заслуги этого государственного деятеля. Не соглашаясь с легендарной версией просвещения славян апостолом Андреем, Иларион приписывает всю заслугу обращения соотечественников в истинную веру князю Владимиру. Сравнивая его с апостолами Петром и Павлом, царем Константином, автор «Слова» пишет: «Ты же с бабкою своею Ольгой, принес крест из нового Иерусалима, Константина града, по всей земле своей его поставив, утвердил веру, ибо ты подобен ему»³.

На примере Владимира Иларион раскрывает идею «богоугодного властелина», чьи деяния направляют ход истории и чей выбор является судьбоносным для его народа. Христианский правитель сочетает в себе моральные и интеллектуальные добродетели, потому его выбор между добром и злом имеет благие последствия. Иларион полагает, что осеняющая властителей благодать неотделима от свободы личности, от

¹ Чаадаев П.Я. Философические письма. // Полное собрание сочинений и избранные письма. Т.1.- М., Наука, 1991. - С. 396.

² Там же.

³ Иларион. Слово о Законе и Благодати. / Сост., вступ. ст., пер. В.Я.Дерягина. – М.: Столица, Скрипторий, 1994. – С. 91.

поиска истины, что требует как «благих помыслов и остроумия», так и «благочестия, сопряженного с властью». Подчеркивая небывалую мудрость, скорее даже прозорливость Владимира, Иларион пишет: «Ты же, о блаженный... пришел к Христу, только благим смыслом и острым умом уразумев, что есть Бог един – Творец невидимым и видимым, небесным и земным, и что послал Он в мир, спасения ради, возлюбленного Сына своего»¹.

Особое место в христианской историософии занимает такой субъект истории, как «антигерой», раскаявшийся, или напротив, погрязший в пучине пороков грешник. Здесь, как впрочем и в вышеприведенных примерах, актуальной остается тема Божественного избрания исторической личности, причин и последствий такого отличия. Антигерои, нарушающие заданный ход истории, выполняют по отношению к историческому ходу как бы двойную роль – служа негативным приме и одновременно реализуя некий Божественный замысел – *«невозможно не прийти соблазнам, но горе тому, через кого они приходят» [Лука, 17:1]*. Здесь тема исторического субъекта смыкается с проблемой теодицеи.

3. Народ и личность как альтернативные субъекты исторического процесса

Как мы видим, в рамках религиозной философии истории сложились две парадигмы, остающиеся доминирующими во всех последующих теоретических моделях истории. Речь идет об интерпретации субъекта истории как коллектива людей, ограниченного теми или иными признаками, и признании в качестве активного действующего начала на поприще истории отдельного человека.

Более ранняя коллективная модель исторического субъекта или, как было рассмотрено выше, «народа Божия» неразрывно связана с идеей провиденциализма. Такое сложное действующее лицо истории, как народ, затруднительно рассматривать в качестве сознательного, волевого субъекта. Поэтому мотивы его деятельности как бы внеположены ему. Это не народ действует в истории, это им действуют. Коренящаяся в этом подходе к историческому субъекту идея мессианства базируется на убеждении в несущественности выбора и действий конкретного человека в масштабах истории. Получившая высшую миссию группа вне зависимости от конкретных усилий ее членов эту миссию выполнит – об исполнении поручения позаботится поручитель.

Интересно, что в данной мыслительной модели роль провидения может выполняться не только трансцендентным Абсолютом, но и на первый взгляд прямо противоположной силой – объективными законами.

¹ Иларион. Указ. соч. С. 85.

Именно в материалистической концепции истории К.Маркса мы встречаем своеобразное повторение ветхозаветной идеи богоизбранного народа, роль которого играют классы. Классы как большие группы людей, объединенные формой собственности, местом в процессе производства и распределении конечного продукта, выступают на поле истории активными коллективными субъектами. Идеология как суммарная воля и самосознание класса формируется помимо волевого желания разделяющих ее людей, являясь производной их социального бытия. Направляемые ею классы активно отстаивают на исторической арене интересы, полностью ими неосознаваемые. Результат этой исторической деятельности принадлежит всем участникам коллективного субъекта. Как коллективно достигает точки Геулы «дражайший народ» израильский, так суммарно меняет свое социально-политическое положение победивший или проигравший класс по Марксу.

Поэтому думаю, мы не ошибемся, если скажем, что любая мессианская идея не только религиозна по существу, но и чужда идеи свободы. Собственно принадлежность к коллективному историческому субъекту может служить предметом гордости настолько же, насколько железнодорожный пассажир испытывать гордость изобретателя паровоза.

Родственной мессианской идее исторического субъекта является и идея исторической личности как фигуры, с помощью которой разыгрывается шахматная партия истории высшими по отношению к этой фигуре силами. Исторический герой как сознательный или бессознательный исполнитель роли в уже написанном сценарии свободен не более чем мессия в интерпретации иудаизма, используемый Богом для неведомых самому исполнителю целей. Таковы по существу размышления Гегеля о герое, личные интересы и устремления которого используются Абсолютным Духом для направления и осуществления исторического процесса. Родственны указанной парадигме и марксовы представления об историческом лице как человеке, с одной стороны, сформированном конкретными социально-историческими условиями, а с другой, случайно выбранным для разыгрывания исторической роли конкретными историческими обстоятельствами.

Примечательно, что именно рассмотрение исторического субъекта с позиции группового и индивидуального провиденциализма, инициирует противопоставление героя и толпы. Герой на первый взгляд предстает сознательным и активным деятелем, использующим толпу или массу как статистов и средство для своих целей. Однако следует помнить, что эти «свои цели» только кажутся ему «своими», и в нужный для провидения момент будут использованы в высших, имманентных герою целях.

Противоположной по существу нам представляется трактовка исторического субъекта как свободно действующего лица. Восходя к христианской концепции личности, эта трактовка базируется на идее

неограниченной свободы человека. Согласно ей на исторической арене каждый из нас действует, исходя из собственных интересов и мотивов, которые никакой мировой разум не использует в своих «хитрых целях». Именно на этой почве формируется идея индивидуальной ответственности за события общественного и исторического масштаба.

Эта же идея принципиальной свободы человека как субъекта истории парадоксальным образом ставит под сомнение философию истории вообще. Если рассматривать исторический процесс с позиции абсолютной свободы всех его участников, то непредсказуемость исторического феномена следует полагать граничащей с полным ее хаосом. Исторический феномен гораздо легче синтезируется нашим воображением, исходя из некоего надисторического плана или четко просматриваемой объективной тенденции, нежели идеи множественности субъективно произвольных поступков. Именно плюрализм индивидуальных волей делает историческую науку идиографической, а исторический процесс принципиально релятивистским.

Размышляя об этой стороне исторического процесса, С.Н. Булгаков, например, замечает, что эмпирический слой истории, состоящий из временной связки конкретных событий, не может быть понят, поскольку каждое событие его уникально, слагается из сопряжения действий многих личностей, свободных в проявлении своей воли. Философ убежден, что человеческое сознание не способно учесть все многообразие составляющих эмпирической истории, поэтому и говорить об объяснении этого феномена невозможно. Такая вера в принципиальную историческую свободу человека не противоречит, по мнению Булгакова, вере во всемогущество Божье. «Единственная абсолютная закономерность мира есть Божия воля, то есть чудо, мир не закономерен в каком бы то ни было детерминистическом смысле: механическом ли, оккультном или метафизическом, – он чудесен»¹.

Как и предыдущий, подобный подход разделяют как религиозные мыслители, например, Августин, с его историей как суммой индивидуальных дорог к Богу, так и сторонники научного мировоззрения, занятые проведением границ между достоверно познаваемым и не поддающимся точному анализу. Примером тому могут служить не только Риккерт и Вебер, признающие конкретного историка одним из центральных действующих персонажей истории, но и Карамзин, по которому действия правителя могут являться неожиданностью для него самого.

Корректируя, применительно к нашей теме содержание попперовских категорий, можно сказать, что интерпретация исторического субъекта является четким показателем открытой или закрытой модели

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения/ Подг. текста и коммент. В.В. Сапова; Послесл. К.М. Долгова. – М.: Республика, 1994.– 414, [1]. с. 182.

исторического процесса. Закрытые модели, включающие в качестве активного действующего начала большие группы людей, неизбежно предполагают заранее предрешенный конец истории. Они по существу напоминают сложную партитуру, в ней каждому инструменту задана своя тема, которая, как и мелодия в целом, не может измениться в процессе исполнения. Открытые модели истории, предполагающие ничем не ограниченную свободу действующих лиц, ближе к джазовым композициям, участники которых импровизируют и не стремятся к заранее определенному результату.

Глава 4. Подход к структурированию истории с позиции библейского текста

1. Указание на структурные элементы истории в Библии

Библейский текст, рассмотренный с позиции повествования о существенных моментах человеческого прошлого, содержит в себе богатый материал для выделения исторических этапов или периодов. Членение истории, опирающееся на Библию, строится, исходя из понимания двух моментов: общего смысла истории, её цели и того, какая характеристика исторической реальности признается главной в выделении периодов.

Наиболее простое выделение исторических периодов повторяет структуру Библии. При этом подходе иудаизм опирается на внутреннее членение Ветхого Завета и соответственно выделяет эпохи: Праотца Авраама (соответствующую книги «Бытия»), Исхода из вавилонского плена и получения Заповедей (соответствующие книге «Исход»), Закона («Левит» - «Второзаконие»), Судей («Судьи»), Царей (4 книги «Царств»), Пророков. А христианская традиция различает две глобальные эпохи: Ветхого и Нового Заветов.

Наибольшее межрелигиозное и межконфессиональное единство встречается в интерпретации начальных этапов человеческой истории и важнейших её событий. Во второй главе нашей книги мы уже говорили о проблеме райского бытия человека в отношении к онтологии истории. Поэтому начнем здесь рассмотрение структуры важнейших исторических событий с начала рождения человечества, омраченного первым убийством.

Как бы автор, интерпретирующий книгу Бытия, ни отвечал на вопрос относительно замысла Бога о человеческом роде и истории, он, безусловно, вынужден признать, что реальный исторический процесс начинается с появления потомков Адама и Евы, т.е. людей напрямую (креационно) Богом не сотворенных. Таким образом, первым событием земной истории следует считать появление Каина и Авеля.

«Адам познал Еву, жену свою; и она зачала, и родила Каина, и сказала: приобрела я человека от Господа.

И еще родила брата его, Авеля. И был Абель пастырь овец, а Каин был земледелец». [Бытие, 4:1-2]

Практически сразу же после начала человеческой истории, как мы помним, в ней начинает действовать зло, поэтому второе историческое событие, которое нам показывает Библия – это братоубийство.

«Спустя несколько времени, Каин принес от плодов земли дар Господу,

и Абель также принес от первородных стада своего и от тука их. И призрел Господь на Авеля и на дар его,

а на Каина и на дар его не призрел. Каин сильно огорчился, и поникло лице его.

И сказал Господь Каину: почему ты огорчился? и отчего поникло лице твое?

если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? а если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним.

И сказал Каин Авелю, брату своему. И когда они были в поле, восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его.

И сказал Господь Каину: где Авель, брат твой? Он сказал: не знаю; разве я сторож брату моему?

И сказал: что ты сделал? голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли». [Бытие, 4:3-10]

Следующее историческое событие, знаменующее собой веху в истории человечества, – потоп или практически полный конец всего земного бытия за малым исключением, от которого собственно все ныне живущее на земле и ведет свое существование.

«И увидел Господь, что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время; и раскаялся Господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем.

И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил, от человека до скотов, и гадов и птиц небесных истреблю, ибо Я раскаялся, что создал их.

Ной же обрел благодать пред очами Господа». [Бытие, 6:5-8]

«И сказал Бог Ною: конец всякой плоти пришел пред лице Мое, ибо земля наполнилась от них злодеяниями; и вот, Я истреблю их с земли.

Сделай себе ковчег из дерева гофер; отделения сделай в ковчеге и осмоли его смолою внутри и снаружи<...>

И вот, Я наведу на землю потоп водный, чтоб истребить всякую плоть, в которой есть дух жизни, под небесами; все, что есть на земле, лишится жизни.

Но с тобою Я поставлю завет Мой, и войдешь в ковчег ты, и сыновья твои, и жена твоя, и жены сынов твоих с тобою.

Введи также в ковчег из всех животных, и от всякой плоти по паре, чтоб они остались с тобою в живых; мужского пола и женского пусть они будут.

Из птиц по роду их, и из скотов по роду их, и из всех пресмыкающихся по земле по роду их, из всех по паре войдут к тебе, чтобы остались в живых.

Ты же возьми себе всякой пищи, какую питаются, и собери к себе; и будет она для тебя и для них пищею.

И сделал Ной все: как повелел ему Бог, так он и сделал». [Бытие, 6:13,14,17-22]

«В шестисотый год жизни Ноевой, во второй месяц, в семнадцатый день месяца, в сей день разверзлись все источники великой бездны, и окна небесные отворились...

и лился на землю дождь сорок дней и сорок ночей». [Бытие, 7:7,12]

Очередным после потопа событием исторического масштаба, упоминаемым в Библии, является вавилонское столпотворение и последующее за этим великое смешение языков. Вот как об этом повествует нам одиннадцатая глава Книги Бытия.

«На всей земле был один язык и одно наречие

И сказали они: построим себе город и башню, высотой до небес, и сделаем себе имя, прежде нежели рассеемся по лицу всей земли.

И сошел Господь посмотреть город и башню, которые строили сыны человеческие.

И сказал Господь: вот, один народ, и один у всех язык; и вот что начали они делать, и не отстанут они от того, что задумали делать;

сойдем же и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого.

И рассеял их Господь оттуда по всей земле; и они перестали строить город.

Посему дано ему имя: Вавилон, ибо там смешал Господь язык всей земли, и оттуда рассеял их Господь по всей земле». [Бытие, 11:1-9]

До этого временного момента, как мы видим, все отмеченные исторические события носят характер последовательных отступлений от божественной воли и следующих за этим грехом воздаяний. Дальнейшее библейское повествование относится к истории создания Израиля как богоизбранного народа, и негативный аспект перестает выступать универсальным параметром выделения исторических событий.

На этапах формирования собственного народа, по понятным причинам особенно заостряет внимание иудейская историософия. Здесь акцентируются такие события, как призвание Авраама, будущего праотца народа Божия.

«И сказал Господь Авраму: пойдя из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую Я укажу тебе;

и Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое, и будешь ты в благословение» [Бытие, 12:1-3]

«И сказал Бог Аврааму: ты же соблюди завет Мой, ты и потомки твои после тебя в роды их». [Бытие, 17:9]

Уделяется пристальное внимание истории жизни Иакова, нареченного Израилем, причем акцентируется богоборческий характер его экзистенции.

«И сказал: отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль, ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь». [Бытие 32:28]

Подчеркивается роль промысла в действиях Иосифа, спасающего народ Божий в Египте.

«Израиль любил Иосифа более всех сыновей своих, потому что он был сын старости его, – и сделал ему разноцветную одежду.

И увидели братья его, что отец их любит его более всех братьев его; и возненавидели его и не могли говорить с ним дружелюбно».
[Бытие 37:3-5]

«И сказал Иосиф: не бойтесь, ибо я боюсь Бога; вот, вы умышляли против меня зло; но Бог обратил это в добро, чтобы сделать то, что теперь есть:

сохранить жизнь великому числу людей; итак не бойтесь: я буду питать вас и детей ваших.

И успокоил их и говорил по сердцу их. И жил Иосиф в Египте сам и дом отца его;

жил же Иосиф всего сто десять лет». [Бытие 50:19-22]

Однако все эти события играют роль пролога к центральному, с точки зрения иудаизма, событию – получению Израилем откровения на горе Синай.

«И сказал Господь: вот, Я заключаю завет: пред всем народом твоим соделаю чудеса, каких не было по всей земле и ни у каких народов; и увидит весь народ, среди которого ты находишься, дело Господа; ибо страшно будет то, что Я сделаю для тебя...

ибо ты не должен поклоняться богу иному, кроме Господа; потому что имя Его–ревнитель; Он Бог ревнитель.

Не вступай в союз с жителями той земли, чтобы, когда они будут блудодействовать вслед богов своих и приносить жертвы богам своим, не пригласили и тебя, и ты не вкусил бы жертвы их;

и не бери из дочерей их жен сынам своим, дабы дочери их, блудодействуя вслед богов своих, не ввели и сынов твоих в блужение вслед богов своих.

Не делай себе богов литых.

Праздник опресноков соблюдай: семь дней ешь пресный хлеб, как Я повелел тебе, в назначенное время месяца Авива, ибо в месяце Авиве вышел ты из Египта.

Все, разверзающее ложесна – Мне, как и весь скот твой мужеского пола, разверзающий ложесна, из волов и овец;

первородное из ослов заменяй агнцем, а если не заменишь, то выкупи его; всех первенцев из сынов твоих выкупай; пусть не являются пред лице Мое с пустыми руками.

Шесть дней работай, а в седьмой день покойся; покойся и во время посева и жатвы.

И праздник седмиц совершай, праздник начатков жатвы пшеницы и праздник собирания плодов в конце года;

три раза в году должен являться весь мужеский пол твой пред лице Владыки, Господа Бога Израилева,

ибо Я прогоню народы от лица твоего и распространю пределы твои, и никто не пожелает земли твоей, если ты будешь являться пред лице Господа Бога твоего три раза в году.

Не изливай крови жертвы Моей на квасное, и жертва праздника Пасхи не должна переночевать до утра.

Самые первые плоды земли твоей принеси в дом Господа Бога твоего. Не вари козленка в молоке матери его.

И сказал Господь Моисею: напиши себе слова сии, ибо в сих словах Я заключаю завет с тобою и с Израилем». [Исход, 34:10, 14-28]

Как мы уже говорили во второй главе, христианское видение истории исходит из понимания всего Ветхого Завета как пролога к исторической кульминации – акту Боговоплощения и Искупления. Остановимся теперь подробнее на традициях членения истории, разрабатываемых в рамках иудейской и христианской догматики.

2. Подход к структурированию истории в философской традиции иудаизма

Религиозная историософия, выделяет в человеческой истории те или иные этапы в зависимости от общего смысла, который полагается в этом процессе, поэтому наблюдаются принципиальные расхождения в интерпретации Ветхозаветной эпохи в иудейской и христианской традициях. В первом случае основные акценты делаются на создании народа Божия и заветов с ним, во втором, на подготовке человечества к центральному событию истории – Боговоплощению.

Философия истории иудаизма в членении исторической жизни исходит из тезиса – «Дела отцов – знамения для сыновей», то есть будущее определяет и упорядочивает отдельные события истории. С позиции иудаизма история имеет три основные направляющие ее общий ход вехи: Творение, Откровение, Искупление. Еврейский философ начала века Франц Розенцвайг так характеризует специфику взаимоотношений мира и Творца в эти периоды. В своей книге «Звезда искупления» он отмечает, что отношение Бога к миру есть Творение, Бога к человеку – Откровение, и роль человека в мире – привод мира к конечному Искуплению.

Книга Бытия, повествующая о начале истории, по логике иудаизма еще не содержит указание на сущность истории, а соответственно и на её членение. Первый промежуток истории от Творения к Откровению содержит важнейшие события общемировой истории и начало формирования Израиля, народа Божия. При этом иудаизм отмечает важность для истории событий, связанных с Вавилонским столпотворением. «Строительство вавилонской башни было, собственно,

бунтом человека, опирающегося на свою силу и способность править миром и на технический дар. Человечество как бы вторично, в массовом масштабе, впало в грех Адама. – Комментирует эти события Бен-Шломо. – Это привело к «вавилонскому столпотворению», когда Бог перемешал все языки. С этого момента изменилась сущность бытия. Человечество перестало быть единым, оно расщеплено, разделено на различные исторические единицы, называемые народами, у каждого из которых свой язык. Эти исторические единицы противостоят друг другу, крайним проявлением этого противостояния является война... Война, по Танаху, есть следствие падения человечества, расщепление человечества – следствие греха вавилонской башни»¹.

Для обнаружения исторических этапов важно окончание книги Бытия – схождение Израиля в Египет. О центральном же историческом событии – Откровении, мы читаем во второй книге Ветхого Завета – «Исходе». В ней рассказывает о важнейшем событии, которое по логике иудаизма, определяет весь дальнейший ход истории – исходе израильтян из Египта и получении Откровения.

Философы иудаизма рассматривают Откровение как непосредственное обращение Бога к человеку, как открытие ему Своей воли, и одновременно, передачу человеку системы абсолютных ценностей. Учитывая, что история в этой традиции рассматривается как продолжение человеком божественного творения мира, можно уподобить Откровение сообщению подрядчикам-людям генерального плана строительства мира. Откровение выступает как бы картой, помогающей ориентироваться на пути к конечному Искуплению.

Здесь необходимо иметь в виду специфику отношения к характеру и содержанию Откровения в иудаизме, которую Бен-Шломо характеризует следующим образом: «Откровение означает, что Господь открывает свою волю человеку и передает ему систему абсолютных ценностей. Откровение дано человеку единожды и на все времена в виде Торы. Абсолютность истины, открывшейся человеку в откровении Божьем, тем не менее, не исключает возможности ее последующего развития. Динамика Откровения выражается в разработке «устной Торы», человеку предначертана реализация потенциала, заложенного в Торе... Человеческой мысли, способной глубоко изучить и познать Тору, дано право толкования Торы, чем и занимаются Мудрецы Талмуда.

Таким образом, Танах подчеркивает, что письменная Тора, переданная Богом Моисею на горе Синай, уже неподвластна Всевышнему. Она является лишь принципиальной основой, «конституцией», перевод же ее в реальность осуществляется Мудрецами. Истина, данная в Откровении,

¹ Бен-Шломо Й. Введение в философию иудаизма. – Иерусалим. Тарбут. – 1994 – 104 с. Цит. по: [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.machanaim.org/philosof/in_vv.htm

содержит ответы на все времена, но применение не имеет отношения к Откровению, оно отдано человеческому разуму»¹.

Как мы видим, с этих позиций можно утверждать, что большая часть Ветхого Завета посвящена раскрытию событий этого периода истории. Сам Бог Танаха является прежде всего Богом истории. Его вмешательство в существование человека всегда связано с ходом истории, всегда преследует определенную историческую цель. Смысл любого события нужно искать в преследуемой им цели, а смысл всего хода истории – в Искуплении. Все повествование Танаха построено как движение к определенной цели: вся человеческая жизнь, весь ход истории направлены к конечной точке – историческому идеалу – Искуплению. Танах многократно подчеркивает феномен хранения в памяти исторических событий: «соблюдай и помни». Осмысление народом Израиля своей истории необходимо для выполнения им исторической миссии – привести человечество к Искуплению.

Этот последний период истории освещается в книгах пророков и будет нами рассмотрен относительно исторического прогноза.

3. Христианская структура истории

Для христианской философии истории при всем множестве вариантов в выделении этапов исторического процесса неизменным остается признание в качестве центрального события истории – Боговоплощения, и соответственно рассмотрение исторического процесса после этого события предстает качественно иным, нежели до него. Таким образом, наиболее простая периодизация всемирной истории в христианстве выделяет две эпохи – ветхозаветную и новозаветную.

Обоснование качественного различия этих эпох мы находим, например, в «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона, составленном в качестве праздничной пасхальной проповеди около 1049 года. Иларион рассматривает эпохи Ветхого и Нового Заветов как органически сменяющие друг друга, как бы вырастающие друг из друга. «Ибо Закон предтечей стал и слугой Благодати и истине, истина же и Благодать – слуга веку будущему, жизни нетленной. Как Закон приводит подзаконных к благодетельному крещению, так крещение сынов своих впускает в вечную жизнь»².

Эти эпохи в интерпретации автора развиваются по различным внутриисторическим законам. Ветхозаветная эпоха определяется Иларионом как «царство закона». В этот период единственным путем

¹ Бен-Шломо Й. Введение в философию иудаизма. – Иерусалим. Тарбут. – 1994 – 104 с. Цит. по: [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.machanaim.org/philosof/in_vv.htm

² Иларион. Слово о Законе и Благодати». / Сост., вступ. ст., пер. В.Я.Дерягина. – М.: Столица, Скрипторий, 1994. – С. 33.

спасения для человека был путь следования букве закона Моисеева, который представлял собой руководство поведения для конкретных ситуаций, он не содержал указаний на сам принцип спасения. Путь ветхозаветного человека – это путь оправдания, путь раба, добродетелью которого является безоговорочное следование воле господина, без попытки понять или объяснить её для себя. «Царство закона» – это царство тени, которое живет ожиданием света, но не имеет в себе этого света. Оно для немногих избранных – еврейского народа. «Иудеи лишь только познали Бога, израильтяне славил имя Его – в Иерусалиме одном пребывал Бог»¹.

Эпоха Нового завета открывает «царство благодати». С этого времени спасение дается человеку не в соответствии со строго установленными правилами и предписаниями, а даруется по вере и милости Божией. «Царство благодати» переводит человека из статуса раба в статус сына, повиновение которого осознанно и свободно. Это царство света, который просиял для всех, а не только для избранных, причем в первую очередь для «новых народов», недавних язычников.

Две исторические эпохи – это, по Илариону, еще и времена двух избранных народов – вначале иудеев, затем христиан, которые по-разному действуют в истории. «Ибо иудеи при свече Закона себя утверждали, христиане же при благодетельном солнце свое спасение зиждут; ибо иудеи тенью и Законом утверждали себя, а не спаслись, христиане же истиной и Благодатью не утверждают себя, а спасаются. Ибо среди иудеев – самоутверждение, а у христиан – спасение. Как самоутверждение в этом мире, спасение – в будущем веке. Ибо иудеи о земном радели, христиане же – о небесном. Их самоутверждение иудейское скупое от зависти, ибо не простиралось оно на другие народы, оно стало лишь для иудеев, а христиан спасение благо и щедро простирается на все края земные»².

Хотя обе эпохи занимают в истории свои законные места и ветхозаветное «Царство Закона», по логике Илариона, было необходимо в свое время, в целом, при их сравнении, автор подчеркивает несовершенство начального периода истории.

Одну из первых развернутых периодизаций истории, опирающихся на библейский текст, мы находим у Августина Блаженного в уже упоминаемой нами работе «О Граде Божием». Представляя историю как свиток, который разворачивается от Творения к окончанию истории творения, Августин выделяет в этом процессе отдельные этапы и периоды. В истории творения философ различает три этапа:

Первый этап охватывает начальное творение до создания человека. В него входит создание земли, небесных светил, земного ландшафта,

¹ Иларион. Слово о Законе и Благодати». / Сост., вступ. ст., пер. В.Я.Дерягина. – М.: Столица, Скрипторий, 1994. – 45.

² Там же. С. 43.

растительности и всех живых существ от рыб до человека, который венчает этот этап творения.

Второй этап – собственно история человечества. Сюда входит все прошлое человечества от сотворения Адама и Евы: известные нам события и неизвестные, настоящее, а так же то, чему еще только суждено быть, вплоть до Страшного суда, когда земной отрезок пути человечества будет завершен.

Третий этап – от Страшного суда до времени вечного царства Града Божьего и вечных мучений грешников – символически предвосхищен в откровениях и пророчествах.

Второй этап творения – земную историю – Августин подразделяет ещё на три периода, которые знаменуют собой степень отпадения человека от Бога и обратного возвращения человека к Богу.

Первый период – охватывает время от сотворения человека до потопа, в этот период люди проходят путь от блаженного состояния до состояния крайнего отпадения.

Второй период – от Ноя до прихода Христа – является периодом избранного народа Израиля. В это время сам Бог начинает собирать свой Град.

И третий период – это наше время. Он длится от Христа до Страшного суда.

Размышляя о периодах земной истории, Августин выделяет в них определенные ключевые события. После потопа, без сомнения, ключевым моментом в истории является разделение человечества на народы в результате вавилонского столпотворения. С этого времени народы становятся (наряду с отдельными личностями) субъектами исторической деятельности. И главным из них, естественно, является народ божий. Августин замечает изменение состава «народа божьего», который первоначально был тождественен израильскому народу, но после событий Нового Завета объединяет всех верующих во Христа. Августин определяет народ как «собрание разумной толпы, объединенное согласным общением вещей, которые любит». Он считает, что различным народам приуготована различная судьба и определены различные задачи: «Бог одним заповедует одно, другим – другое в соответствии с условиями времен».

Еще одну структуру исторической жизни, основанную на библейских событиях, предложил калабрийский монах Иоахим Флорский, живший в конце 12 века. Иоахим попытался соединить циклическое и линейное видение истории, он предположил, что история движется кругами, внутренние циклы которых подобны друг другу. Исходя из этой посылки, он устанавливал параллели между событиями Ветхого и Нового Заветов. Всего мировая история должна знать три таких круговращения в соответствии с божественными ипостасями – Отца, Сына и Духа Святого.

Опираясь на специфику отношения к человеку лиц Святой Троицы, он выделил во всемирной истории три эры. Первая эра Бога-Отца соответствует Ветхозаветному времени, отличается главенством Бога во взаимоотношениях человека и Бога и рабским повиновением человека. Это эпоха испытания, страха и в то же время познания.

Вторая эра – эра Бога-Сына, начавшаяся Боговоплощением, характеризовалась как время свободного повиновения человека при доминировании Бога в их взаимоотношениях. Это эпоха действия и мудрости.

Наконец третья, грядущая эра, называлась Иохимом Флорским Эрой Святого Духа, или Эрой Третьего Завета. С её наступлением человеческая свобода перейдет на новый уровень и уже тварь, а не Творец будет вести диалог посредством свободного творчества. Это эпоха дружбы человека и Бога и созерцательности, и полного разумения со стороны человека. Эта Эра трактуется Иоахимом как господство монахов – подвижников и созерцателей, это спиритуалистическая эпоха, поскольку большое количество чисто физических законов будет отменено. Так как эпохи полагались им равно продолжительными, а длительность первой эпохи по его подсчетам составляла 1260 лет, наступление Эры святого Духа Иоахим Флорский относил к 1260 году.

Интересно, что по мысли Иоахима, своеобразно трактующего Откровение Иоанна Богослова, Суд Господень совершится дважды: после конца эры Сына и после конца эры Духа. Суд эры Духа упразднит на земле всякое нечестие и беззаконие, разделенные христиане соединятся, совершится обращение мусульман и иудеев.

Эта неортодоксальная для христианства концепция получила дальнейшее развитие в начале XX веков, в том числе и у русских мыслителей. Показательно в этом плане структурирование истории Николаем Бердяевым. В поздних своих работах, таких как «Смысл творчества», «Истина и откровение», мыслитель развивает идею третьей исторической эпохи – Эпохи Святого Духа, которая должна придти на смену эпохам Отца и Сына. Бердяев видит в эре Духа завершающий логический этап исторического развития, который прольет свет и на предыдущие эпохи, до конца еще не понятые: «В Св. Духе, в эпоху Духа по-иному должны раскрыться Отец и Сын, так как это будет означать откровение Троичности, которого по-настоящему еще не было»¹. Заключительный период истории Бердяев называет «восполнением и осуществлением христианства».

Ведущей силой исторических свершений в этот исторический период выступит свободное человеческое творчество, которое позволит человеку на равных вести диалог с Создателем. «Откровение нового эона может

¹ Николай Бердяев. Истина и откровение. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996. – С.144.

быть лишь богочеловеческим откровением, оно не может мыслиться и ожидаться без творческой человеческой активности. <...> Подлинное, завершающееся откровение, не ущербленное и не искаженное природным и социальным детерминизмом, есть откровение в Духе и Истине, в нем реализуется связь человеческого и божественного, т. е. явлено будет Богочеловечество»¹.

В гораздо более ранней работе 1911 г. «Философия свободы» Бердяев говорит не о трех, а о четырех периодах земной истории. Принципом членения здесь выступают изменения во взаимоотношениях человека и Бога.

Первый такой период называется Бердяевым «дохристианским». Он характеризуется властью над человеком природных сил и начинается после изгнания человека из рая. В этот период человек утрачивает память о своем райском бытии, о себе самом, даже о Боге. Он попадает в зависимость от «демонов материальной природы», боится их, существует по их законам, законам необходимости. Этот чисто «материальный человек» с врожденной тягой к иному, высшему миру, одновременно и поклоняется материальным силам, и ищет способ избавиться от них. Этот период забвения отличается тем, что в нем человек не осознает историю.

Второй период земной истории философ определяет как «христианский». В его начале лежит центральное событие истории – Воплощение Сына Божия. Это событие открывает человеку истину о Боге и освобождает его от власти природы. Боговоплощение явило искупление и прощение греха, дало возможность личного богообщения – «жажда личного спасения стала основным мотивом истории»².

Но, по мнению Бердяева, человечество вновь упустило свой шанс. Этот дар им не был принят. Поэтому второй период истории характеризуется Бердяевым как совмещающий начала истинного знания о мире с материальными заблуждениями. «После Христа история мира пошла не по пути наименьшего сопротивления, ... а по пути наибольшего сопротивления, по пути сопротивления всему греховному порядку природы»³. Христианская история не была полным откровением, ей всегда не хватало религиозной антропологии. «История христианской теократии была подменой, соблазном, – утверждает философ, – в истории этой или господствовала ложная антропология (папоцезаризм) или совсем почти отсутствовала антропология (цезарепапизм)»⁴. Руководствуясь таким пониманием мира, человечество на втором этапе истории закрепило

¹ Николай Бердяев. Истина и откровение. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996. – С.153.

² Бердяев Н.А. Философия свободы// Бердяев Н.А. Философия свободы; Смысл творчества/ Вступ. ст., подг. текста, примеч. Л.В. Полякова. – М.: Правда, 1989. – С. 160.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 164.

истинное знание и свободу – в учреждении Церкви, а заблуждения – в установлении государственного строя.

Третий, «ренессансный» период, ознаменован, по представлениям Бердяева, стремлением человека утвердить свою индивидуальность и вновь отделить себя от Бога. Период «ренессанса» или «просвещения» отличается скачком рационализма, познанием природы и одновременно утратой человеком истинной свободы в познании единственно реального бытия – бытия Бога. Совместное действие начал христианских, отделивших человека от природы, и ренессансных, отделивших его от Бога, по мысли Бердяева, привели сначала к механизации жизни, затем к машинизации – ко все большему и большему ее обездушиванию. Этим, согласно Бердяеву, начался четвертый период истории, которому мы являемся свидетелями. Период трагический, порождающий не только отделение человека от Бога, но и разъединение людей. Окончание этого времени философ видел апокалиптически и связывал с обостренной до предела борьбой добра и зла.

Таким образом, четыре периода постижения человеком Бога как высшей истины мира, а именно – «дохристианский», «христианский», «ренессансный» и «машинный», – образуют еще одну структуру истории, основанную на христианском видении истории, на своеобразно понятой динамике отношения человека и Бога.

Как видим, религиозные модели исторического структурирования могут рассматриваться в качестве предтечи более сложных, философско-исторических структур. Общим принципом историософского членения истории, открытым читателями библейских текстов является различение в многопараметровом историческом поле элементов с относительно общими характеристиками жизни. Интересна в этом плане параллель между Иоахимом Флорским с его идеей трех различных по характеру жизни эпох, и, например, Шпенглером, положившим в основу членения истории идею прафеномена – уникального мировосприятия каждой культуры. Выделив такие исторические образования, как китайская, вавилонская, египетская, индийская, античная, арабская, западная культура, культура майя и находящаяся на этапе возникновения сибирская (русская) культура¹, Шпенглер представил, как все эти культуры образуют на поле всемирной истории своеобразные замкнутые миры, понять и объяснить которые возможно только в их собственных рамках. Другой философ – Ясперс, разрабатывая понятие «осевого времени», вольно или невольно возвращается к делению истории на ветхозаветную и новозаветную. «Осевое время» как краткий промежуток в 500 лет – с 800 по 200 гг. до н.э., в который сложились все основные идеи и ценности, известные

¹ Шпенглер О. Закат Европы/ Авт. вст. ст. А.П. Дубнов, авт. ком-мент. Ю.П. Бубенков и А.П. Дубнов. – Новосибирск: ВО «Наука». Сиб. изд. фирма, 1993. – Т.1.- С.171.

миру, – служит рубежом качественно нового состояния человечества, в котором происходит все убыстряющийся процесс универсализации социальной и духовной жизни народов.

Глава 5. Проблема теодицеи в иудейской и христианской философии истории

1. Онтологические и историософские аспекты проблемы теодицеи

Проблема теодицеи – это, главным образом, онтологическая и теологическая проблема «оправдания» Бога перед фактом существования в мире зла. Онтологическая, поскольку затрагивает тему необходимости или, по крайней мере, возможности зла в бытии мира, указывает его место и предназначение. Теологическая, поскольку эмпирический факт существования зла плохо согласуется с такими атрибутами Бога, как всемогущество и благодать, и, на первый взгляд, исключает по крайней мере один из этих атрибутов. Существование зла может означать либо то, что благой Бог не может его уничтожить, тогда Он не всемогущ, либо то, что всемогущий Бог не хочет его уничтожить, тогда Он не всеблаг. Как мы видим, основная антиномия теодицеи связана с согласованием атрибутов Бога с эмпирическим злом. Этот же аспект присутствует и в исторической теодицеи.

Как правило решение названной проблемы начинается с анализа грехопадения и связывается с трактовкой свободной воли. Сотворив человека свободным, Создатель не мог помешать ему сделать неправильный выбор. Гарантированно предотвратить грехопадение можно было бы, лишив человека выбора, то есть изменив его природу. Размышления над этим вопросом определяют не только решение вопроса о субъекте исторических свершений, но и варианты теодицеи.

Последовательное размышление в обозначенной плоскости ставит перед нами еще один вопрос – вопрос о мотивах искушения со стороны змея. Традиционно этот эпизод трактуется таким образом, что змей рассматривается как орудие более могущественной силы – Сатаны, отпавшего от Бога херувима, пожелавшего склонить новое творение на свою сторону. Однако онтологическая возможность отпадения ангела, существа состоящего из света, сотворенного всеблагим Создателем, не только остается открытой с точки зрения библейского текста, но мало обсуждаемой в богословии.

Наиболее подробное описание эпизода отпадения сатаны, мы находим в книге пророка Иезекииля:

«сын человеческий! плачь о царе Тирском и скажи ему: так говорит Господь Бог: ты печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты.

Ты находился в Едеме, в саду Божиим; твои одежды были украшены всякими драгоценными камнями; рубин, топаз и алмаз, хризолит, оникс, яспис, сапфир, карбункул и изумруд и золото, все,

искусно усаженное у тебя в гнездышках и нанизанное на тебе, приготовлено было в день сотворения твоего.

Ты был помазанным херувимом, чтобы осенять, и Я поставил тебя на то; ты был на святой горе Божией, ходил среди огнистых камней.

Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония.

От обширности торговли твоей внутреннее твое исполнилось неправды, и ты согрешил; и Я низвергнул тебя, как нечистого, с горы Божией, изгнал тебя, херувим осеняющий, из среды огнистых камней.

От красоты твоей возгордилось сердце твое, от тщеславия твоего ты погубил мудрость твою; за то Я повергну тебя на землю, перед царями отдам тебя на позор.

Множеством беззаконий твоих в неправедной торговле твоей ты осквернил святилища твои; и Я извлеку из среды тебя огонь, который и пожрет тебя: и Я превращу тебя в пепел на земле перед глазами всех, видящих тебя.

Все, знавшие тебя среди народов, изумятся о тебе; ты сделаешься ужасом, и не будет тебя во веки». [Иезекииль, 28:12-19]

Как видно из текста обличения, отпадение херувима совершилось по причине гордыни «от красоты твоей возгордилось сердце твое», что изменило его сущность и повлекло за собой изгнание. В текстах Нового Завета мы встречаемся с уточнением процесса низвержения, изменившего свою сущность ангела, но не с его причинами:

«И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них, но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе.

И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатанюю, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним». [Откровение, 12:7-9]

Однако в вопросе отпадения ангела, так же как и в вопросе грехопадения, остается открытым для размышления и толкования момент участия Создателя в возникновении зла. Для преосуществления (если уместно будет использование здесь этого термина) ангела в сатану, превращения света во тьму необходимо было бы существование подобной альтернативы, как возможности, если и не актуализированной, то потенциально полагаемой Создателем.

Один из возможных ответов на подобное формально логическое предположение – это утверждение о том, что такая альтернатива (потенциальное зло, гордыня, искушение) необходима была именно для реального воплощения свободы, поскольку присутствующая в акте выбора свобода могла быть свободой лишь при наличии крайних вариантов выбора – между добром и злом, бытием и небытием.

Однако подобный вышеприведенному, прямой тип теодицеи в богословской и религиозно философской литературе встречается редко,

как мы увидим далее, свобода трактуется в качестве причины зла, но не зло в качестве его условия.

Историческое зло всегда имеет вид реальных войн, смут, природных катастроф, эпидемий, и религиозные мыслители пытаются найти объяснение этим событиям в рамках мироздания, которое мыслится как результат творческого акта Бога. Его причина видится не в онтологии, а в моральной области. Проблема причины и оправдания человеческих страданий, зачастую страданий невинных людей, сложная и с нравственной, и с интеллектуальной точек зрения, не находит однозначного решения в рамках религиозной философии. Достаточно существенное различие, вызванное в первую очередь различием в понимании атрибутов Бога, обнаруживает в разрешении этого вопроса христианская и иудейская традиции.

2. Смысл и природа зла в иудейской историософии

В традициях, связанных с иудаизмом, мы находим внимательное рассмотрение различных аспектов проблемы теодицеи, в том числе и исторической теодицеи. Одной из причин этого является этическая ориентированность еврейской философии в целом.¹

Онтологическая сторона проблемы в иудаизме решается достаточно однозначно в пользу всемогущества Бога. Е. Беркович так определяет это решение: «Это страшная мысль, но ни один из величайших еврейских пророков не пытался уклониться от признания Божьей ответственности за зло в мире. Сам Всевышний сказал устами Иешаягу (Исайи): "Я – Господь, и нет иного. Я порождаю свет и тьму, добро и зло. Я, Господь, создаю все это"». ² Таким образом, не умоляя всемогущество Бога, мы не можем полностью дистанцировать Его от присутствующего в мире зла. Признавая автономность Бога от зла, мы встаем на путь манихейства, полагая наряду с Богом присутствие некой равной ему, но противоположной по направленности силы.

Логичу онтологического оправдания зла мы можем увидеть в размышлениях на эту тему рабби Моше-Хаима Луцатто. «Посмотри, сущность зла совершенно нова, – пишет он, – Всевышний по воле своей привнес ее в мир, дабы испытать ею человека и создать возможность служения. Прежде не было даже намека, не существовало ничего похожего на зло, ведь Всевышний – абсолютное добро и совершенство. Все добро, даже если оно вновь созданное, непосредственно относится к Всевышнему и соответствует Ему. А зло, напротив – совершенная противоположность

¹ Смирнов А.В. Возможно ли понимание еврейской философии как единой традиции? (Вместо послесловия) // Р. Йошпе. Что такое еврейская философия? Иерусалим-М.: Гешарим-Мосты культуры, 2003, - С. 119.

² Беркович Э. Вера после Катастрофы. – Амана, – 1990. – С. 93.

Всевышнему, и не было ничего подобного злу до тех пор, пока Он не создал его волей своей. И только силой своих неограниченных возможностей мог создать Всевышний то, что является Его полной противоположностью и не имеет к Нему никакого отношения, показав тем самым, что возможности Его не ограничены ничем».¹ Зло является не только прямым подтверждением абсолютного, доходящего до антиномий, всемогущества Бога, но и нужным миру элементом, гармонизирующая необходимость которого чаще всего оказывается непонятой людьми. Такой сокрытый, но необходимый миру смысл зла явствует из ответа Бога Иову.

*«И продолжал Господь и сказал Иову:
будет ли состязующийся со Вседержителем еще учить?
Обличающий Бога пусть отвечает Ему.*

*И отвечал Иов Господу и сказал:
вот, я ничтожен; что буду я отвечать Тебе? Руку мою полагаю на
уста мои.*

*Однажды я говорил, – теперь отвечать не буду, даже дважды, но
более не буду.*

*И отвечал Господь Иову из бури и сказал:
препояшь, как муж, чресла твои: Я буду спрашивать тебя, а ты
объясняй Мне.*

*Ты хочешь ниспровергнуть суд Мой, обвинить Меня, чтобы
оправдать себя?*

*Такая ли у тебя мышца, как у Бога? И можешь ли возгреть
голосом, как Он?*

*Укрась же себя величием и славою, облекись в блеск и
великолепие; излей ярость гнева твоего, посмотри на все гордое и
смири его;*

*взгляни на всех высокомерных и унизь их, и сокруши нечестивых
на местах их;*

зарой всех их в землю и лица их покрой тьмою.

Тогда и Я признаю, что десница твоя может спасти тебя.

*Вот бегемот, которого Я создал, как и тебя; он ест траву, как вол;
вот, его сила в чреслах его и крепость его в мускулах чрева его;
поворачивает хвостом своим, как кедром; жилы же на бедрах его
переплетены;*

*ноги у него, как медные трубы; кости у него, как железные прутья;
это – верх путей Божиих; только Сотворивший его может
приблизить к нему меч Свой». [Иов 40:1-19]*

¹ Луцатто Моше-Хаим (Рамхаль). Даат Твунот. – Иерусалим: Мааян а-Таор, 5763 (2003).// Цит. по: [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://toldot.ru/rus_jewish_philosophy.php

Рабби Моше-Хаим Луцатто различает несколько степеней зла: несовершенное добро, которое злом еще не является, но дает возможность его существованию, затем недостатки, которые являются первой степенью зла (таковы, к примеру, болезни), наконец – абсолютное зло, как полная противоположность добру. Добро рабби Моше-Хаим определяет как свет, изливаемый Богом на свои творения, недостатки возникают как следствие «отворачивания» Бога от мира, как частичное «сокрытие лица», то есть, недостаточное освещение творения. Зло же – это полное «сокрытие лица Бога»: «поскольку Всевышний хотел создать зло, которое было бы полной противоположностью Его совершенству, сокрыл Он лицо Свое сокрытием большим, чем мы можем себе представить, таким сокрытием, при котором света нет вообще»¹.

Представленный мыслитель уточняет, что зло было создано Богом в два этапа – на первом оно было перемешано с добром, и тем самым могло активно уменьшать, побеждать добро, вплоть до полного его уничтожения. Для того, чтобы это не допустить, Бог вторым своим актом отделил зло от добра, придав ему автономность и уязвимость со стороны добра. «Необходимость создания зла в два этапа ... обусловлена задачей дать злу возможность расширять свою власть из-за дурных поступков людей. Эти поступки усиливают зло и расширяют пределы, определенные для него Всевышним на втором этапе, потому что «нет ничего нового под солнцем», и все возможности заготовлены с самого начала Творения, как объяснялось раньше по отношению к добру»². Таким образом, свободная воля человека, используемая негативно, не создает зла, но усиливает его.

Другой вариант объяснения существования зла связан с тем, что оно является условием осуществления свободы человека. Рассмотрим этот вариант объяснения «сокрытия лица Бога» в изложении Е.Берковича. С этой позиции зло не является непосредственно создаваемым или причиняемым самим Богом, оно есть лишь возможность, альтернатива, которая дана человеку, для того чтобы мог состояться его свободный выбор. «Всевышний «создал зло», предоставив людям возможность причинять зло. Это было необходимо, чтобы люди могли бороться против зла, выбрать мир, добро, любовь»³.

Свобода как сущность человека дает ему возможность «выступить на стороне добра». Только для человека, но не для Бога (для которого добро онтологично, являясь частью его природы), добро является ценностью, идеалом. «Но раз только человек умеет создавать ценности, стремиться к осуществлению идеалов, значит, у него должна быть свобода выбора, свобода принятия решения. И Сам Бог должен уважать эту свободу.

¹ Луцатто Моше-Хаим (Рамхаль). Даат Твунот. – Иерусалим: Мааян а-Таор, 5763 (2003).// Цит. по: [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://toldot.ru/rus_jewish_philosophy.php

² Там же.

³ Беркович Э. Вера после Катастрофы. – Амана, – 1990. – С. 91.

Всевышний не может вмешиваться, если даже Ему не нравится, как человек пользуется своей свободой. Конечно, если бы Он вмешался, зло исчезло бы, но исчезла бы и возможность делать добро. Если бы Бог не уважал человеческую свободу выбирать свой путь, то не только добро и зло исчезли бы с лица земли – исчез бы и сам человек. Свобода и ответственность – это самая сущность человека. Без них он не является человеком. Если Бог хочет, чтобы человек существовал, Он обязан дать ему свободу выбора. Используя эту свободу, человек часто выбирает не тот путь, который следовало бы. И тогда невинные страдают <...>

Это неизбежный парадокс Провидения. Пока Бог терпит грешника, Он не помогает жертве; пока Он милостив к злодеям, Ему приходится игнорировать жалобы угнетаемых. Это великая трагедия бытия: милосердие Бога, Его долготерпение, любовь к человеку приводят к тому, что Он вызывает у людей ощущение покинутости на произвол судьбы... Вывод таков: тот, кто требует от Бога справедливости, должен отказаться от человека; тот, кто, помимо справедливости, просит у Бога любви и милосердия, обязан принять человеческие страдания. Таков парадокс бытия: милость Бога к одним оборачивается «безразличием» по отношению к другим»¹.

Таковы в общих чертах некоторые варианты решения онтологического аспекта теодицеи в иудаизме. Однако более актуальным, по крайней мере после трагедии Второй мировой войны, для иудаизма является ее исторический аспект – проблема причины невинных страданий.

Решая эту проблему, современный еврейский философ Е. Беркович не соглашается с «облегченным» вариантом онтологического решения, представленным рабби Моше-Хаимом Луцатто. «Вслед за неоплатониками средневековые еврейские философы объясняли, что зло – лишь отсутствие добра, как тьма – отсутствие света. – Пишет он. – Но Зло, допустившее лагеря и крематории, – это могущественное, абсолютное зло»². Более того, по мнению философа, именно это абсолютное зло, а не добро – торжествует в мире. «Разве история человечества изобилует фактами торжества справедливости? И ребенок видит, что это не так»³.

Не считает философ возможным согласиться и с тезисом «нужности» зла для гармонии мира или инструментального использования зла во имя добра, то есть как кары за грехи. «Ни на секунду нельзя допустить мысль, что гибель европейского еврейства была Божьей карой за какие-то грехи. Нет, это абсолютная несправедливость, несправедливость, санкционированная Богом»⁴.

¹ Беркович Э. Вера после Катастрофы. – Амана, – 1990. – С. 95.

² Там же. С. 96.

³ Там же. С. 98.

⁴ Там же.

В своей книге «Вера после катастрофы» Беркович приходит к выводу, что история, и не только история последнего века, свидетельствует о существовании особого вида страдания и особого вида несправедливости – несправедливости, санкционируемой Богом. Эта концепция в иудаизме носит название «эстер панам» – «сокрытие лица Бога». Эстер панам может пониматься и как суд божий, воздаяние за грехи, но Беркович, применительно к исторической теодицеи, рассматривает ее второе значение – «Как будто Всевышний спокойно спит, пока человек страдает по вине другого человека. По непонятной причине Творец прячется от невинно страдающих. Это и есть то страшное молчание Бога, о котором говорили мудрецы»¹.

Беркович объясняет «молчание» Бога в истории тем, что Создатель не хочет не только уничтожить, но и притеснить свободу человека. Для того чтобы человек не только был, но и ощущал себя свободным, он не должен знать о присутствии Бога в истории, должен всеми фактами своей жизни быть убежден в невмешательстве Бога в ход событий. Однако с другой стороны, Бог не может оставить созданный им мир на произвол судьбы, устраниться из истории, и забыть о человеке. Так возникает феномен «сокрытия лица Бога». «Он присутствует, но так, чтобы не быть заметным; отсутствует, но так, чтобы не стать безнадежно недоступным. Одни находят Его даже в Его отсутствии; другие не видят Его, когда Он рядом. «Сокрытие лица» порождает страдания невинных, но благодаря тому, что Бог никогда не оставит человека, зло никогда не восторжествует окончательно»².

Получается, что Бог присутствует в истории, но неявно, оставляя простор не только человеческой свободе, но и вере. «Ответ Эзры помогает уяснить, почему мощь Бога не может явно проявиться в истории. Иначе человеку там нечего будет делать. Он жив только потому, что Всевышний отказался от применения всей Своей силы. Явное присутствие Бога в истории уничтожило бы историю. История – это область человеческой деятельности. Когда Бог вмешивается в дела человека, как, например, при исходе из Египта, мы говорим о чудесах. Но чудеса – вне истории, тогда история отходит в сторону. Обычно же Бог проявляет выдержку. Это и есть Его мощь... Бог силен потому, что Он пренебрегает своим всемогуществом и становится «бессильным» для того, чтобы человек мог существовать. Несмотря на свою бесконечную мощь, Бог не принуждает человека, а дает ему возможность самому искать свой путь. Могущество Бога в том, что Он отказывается от Своего могущества ради человека»³.

Таким образом, невинные страдания и очевидная несправедливость в истории объясняются последовательным отстаиванием Богом дарованной

¹ Беркович Э. Вера после Катастрофы. – Амана, – 1990. – С. 86.

² Там же. С. 97.

³ Там же. С. 96.

человеку свободы. Сам факт ощущения несправедливости должен свидетельствовать о наличии справедливости как таковой и служить вере в ее конечное торжество.

При этом Беркович объясняет особые, беспрецедентные страдания, выпадающие на долю еврейского народа, его исходным «несоответствием» этому миру. Как мы помним, согласно этой концепции, история еврейского народа представляет собой сохранившийся, в отпадшем от замысла Бога мире опыт верности этому исходному замыслу. Поэтому страдания Израиля объясняются нарастающим противоречием между властной реальностью мира того, что есть, и загадкой мира того, что должно быть. Это настоящая борьба, сопровождающаяся неизбежными человеческими страданиями.

«Бог молчит. И все же сама история разрешила парадокс теодицеи. Исторические факты, противоречащие теории, доказывают ее несостоятельность... Ведь по логике мирового исторического процесса кажется фантастичной сама мысль о народе Бога, живущем по данным свыше законам морали. Весь ход истории этому противоречит. Если бы речь шла только об идее, философии, то исторические факты превратили бы ее в абсурд. Но в нашем случае сама «фантастическая» идея стала фактом истории. Народ Бога в самом деле существует и оказывает огромное влияние на историю, демонстрируя загадочную способность к выживанию»¹.

3. Исторический вариант христианской теодицеи

Разработка христианского варианта теодицеи имеет в своей основе антиномию реального зла и таких атрибутов Бога, как всемогущество, всеведение и любовь. Одну из классических теодицей предлагает Августин Блаженный, определяющий зло как «недодобро». Некоторые исследователи склонны возводить данный подход к философии Платона, для которого безобразие и несовершенство фактов окружающего нас «мира вещей» объяснимо недостаточной полнотой отражения в этом неистинном бытии истинного бытия «мира идей». Однако у античного автора эта мысль развивается скорее в эстетической, чем этической плоскости, тогда как Августин решает онтологический аспект проблемы теодицеи в этическом ракурсе, что сближает его с теодицеей средневековых еврейских мыслителей. В целом этот подход заключается в определении двойственности природы зла как бытия, существующего для человека, но небытия для Бога.

Такой вариант теодицеи демонстрирует Августин в «Исповеди». Зло существует в мире, и человек постоянно испытывает на себе его действие,

¹ Беркович Э. Вера после Катастрофы. – Амана, – 1990. – С. 101.

отсюда проистекают страдания людей. Но зло не творится Создателем мира. Оно возникает как следствие греха, произошедшего по вине человека. Именно греховная воля людей не дает в полной мере воплощаться творческому акту Бога, так возникает недостаток бытия или его отсутствие, которое людьми воспринимается как зло. В отличие от средневековых еврейских мыслителей, Августин не допускает мысли о том, что сам Бог отворачивается от мира, порождая зло. Зло, в его трактовке, не обладает самостоятельной сущностью, оно возникает там, где не смогло воплотиться добро. Поэтому зло как недостаток добра актуально только для людей, для Бога зла нет, следовательно, Он не может быть в нем повинен.

Несколько иной, более близкий к иудейскому, вариант теодицеи мы встречаем в 27-ой главе книги «О граде Божиим», где Августин развивает «прикладной» подход к объяснению зла, в котором зло из антагониста добра превращается в его орудие – служит добру. «Грешники, как ангелы, так и люди, не могут сделать ничего такого, что затруднило бы великие дела Господни... Ибо Тот, Кто предусмотрительно распределил каждому свое, умеет надлежащим образом пользоваться не только добрым, но и злым. Поэтому, пользуясь ангелом злым, в наказание за первую злую волю первого человека Бог и дозволил, чтобы подвергся искушению со стороны этого ангела первый человек, который был изначально сотворен с волею доброй. Сотворенный добрым, он, полагаясь на помощь Божию, победил бы злого ангела, но, довольствуясь в гордыне самим собой, он оставил Творца и был побежден. <...>

Итак, хотя Бог и знал о будущем падении человека, какие бы могли быть причины, по которым Он не позволил бы коварству завистливого ангела искушить его? Зная о том, что он будет побежден. Бог также знал наперед, что тот же самый дьявол при содействии благодати Божией будет побежден семенем человеческим еще с большею славой для святых. Таким образом, и от Бога ничего не укрылось, и своим предведением Он никого не принудил ко греху. Но кто осмелится подумать или сказать, что не во власти Божией было, чтобы не пали ни ангел, ни человек? Но Он предпочел не отнимать у них самих власти на это, и, таким образом, показать, сколько зла может наделать их гордость, и сколько добра – Его благодать»¹.

С этой позиции Августин подходит и к трактовке конкретных проявлений зла в истории. Его неоднократно нами цитируемый труд «О Граде Божиим» начинается с книги, посвященной осмыслению взятия Рима войсками вестготов и тех страданий, которые претерпели жители «вечного города», причем не только язычники, но и христиане. Здесь Августин, не бывший, к слову сказать, очевидцем разгрома, пытается

¹ Августин Блаженный. О граде Божиим. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 702-703

уверить читателя, что ничего особенно ужасного с позиции конкретного человека, претерпевающего бедствия и даже смерть, в Риме не происходило. «Да и что в этом общественном бедствии претерпели христиане такого, что при более верном взгляде на дело не послужило бы к их усовершенствованию?»¹ – Спрашивает Августин. И чуть дальше продолжает: «Но (возразят нам) много христиан было и убито, много истреблено разными видами ужасных смертей. Об этом, возможно, и следует скорбеть, но ведь это – общий удел всех, которые родились для этой жизни. <...> И что за важность, каким видом смерти оканчивается эта жизнь, коль скоро тот, для кого она оканчивается, не вынужден будет умирать снова? <...> Какой вред причинили эти ужасные виды смерти тем, кто жил хорошо?»².

Таким образом, Августин утверждает, что исторические бедствия имеют вид катастрофы лишь для «стороннего наблюдателя», те же, кто сам переживает подобные несчастья, понимают, что они не более ужасны, чем то, что происходит в обычной «благополучной» жизни.

Августин весьма парадоксально интерпретирует исторические трагедии как события малозначащие именно в историческом масштабе. По его логике историческое зло может быть понято и обретает смысл только в рамках судьбы конкретного человека. Мыслитель пытается уверить читателей в том, что зло, с которым сталкивается человек, в конечном итоге оборачивается для него добром, выступая или наказанием за грехи, или вразумлением от заблуждений и таким образом служа залогом спасения. «Рассмотрев и обсудив сказанное надлежащим образом, обрати внимание на то, случается ли с верными и благочестивыми какое-либо зло, которое не обратилось бы для них в добро?»³. Иногда зло только на первый взгляд воспринимается как зло, являясь по существу этапом в достижении еще большего блага, как операция, приносящая боль, но ведущая к выздоровлению.

«Итак, я вижу в этом достаточную причину того, почему вместе со злыми подвергаются бедствиям и добрые, когда Богу бывает угодно поразить временными казнями развращенные нравы. Подвергаются наказаниям вместе не потому, что совместно вели дурную жизнь, а потому, что совместно (хотя и неравномерно, но, однако же, совместно) любили жизнь временную, которую добрые должны были бы презирать, чтобы дурные, будучи обличены и исправлены, наследовали жизнь вечную <...> В этом деле они несут не одинаковую, а гораздо большую ответственность, чем те...»⁴.

¹ Августин Блаженный. О граде Божиим. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 15.

² Там же. С.22.

³ Там же. С. 18.

⁴ Там же. С. 17,18

4. Место зла в истории

Как мы видим, иудео-христианская парадигма предлагает нам два принципиально разных отношения к злу вообще, и историческому злу в частности. Для сторонников первой позиции зло не только является элементом божественного промысла, но и непосредственно коренится в Боге, как бы поляризуя божественное «Да Будет!», божественным же «Да не будет!». Зло как необходимый элемент мира не может являться абсолютным антагонистом добра хотя бы уже потому, что имеет общий с ним корень, поэтому может быть рассмотрено как тень добра – то, что усиливает его привлекательность. Можно сказать, что с этой позиции, с точки зрения Бога, зла нет. Он не хочет уничтожить зло, поскольку ничего плохого для мироздания зло не несет. Со второй позиции зло – это действительная сила, противоположная добру. Ее присутствие в мире объясняется желанием Бога предоставить человеку реальную свободу, условием и последствием которой зло и является. Зло остается злом и для Бога, который вынужден его терпеть. С этой позиции Бог, несмотря на свое всемогущество, не может уничтожить зло, служащее залогом свободы, не уничтожив одновременно и свободы человека. Применительно к истории эти два подхода образуют следующие интерпретации.

Сторонники первого подхода, исходящие из того, что зла как противоположности добра нет, склоняются к объяснению разнообразных негативных явлений истории с позиции их целесообразности для человечества и истории в целом. Здесь можно различить зло как этап в достижении добра, и зло как кару за грехи (в том числе и еще не совершенные). Удивительное по силе оправдание исторического зла с этой позиции мы встречаем в работе Евгения Трубецкого «Смысл жизни». Делая попытку осмыслить катастрофические события русской революции, философ в частности пишет: «Всеобщая война, – вот тот темный сатанинский облик мировой жизни, который таился и раньше под покровом культуры и в действительности господствовал над нею, приспособляя ее к себе; теперь покрывало отброшено, сатана обнажился, и мир стал адом. Его сила познается в массовом озверении, в глумлении над человеком и над его святынями, в жестоких пытках побежденных, в насилии над женщинами и невинными младенцами <...> Страшно говорить... но причинная связь между духовным ростом и неблагополучием показывает, *до чего неблагополучие бывает нужно человеческой душе.* (Курсив Трубецкого) Но для того, чтобы дать ответ на вопрос о смысле разразившейся над миром катастрофы, надо договориться до конца, надо понять смысл самого неблагополучия, как бы беспредельно оно ни было. И вот мы видим, что в огне выявляются и рождаются в мир новые духовные ценности, отделяют и освобождаются от житейского

мусора раньше скрытые от взора сокровища человеческого сердца»¹. Таким образом, зло войны, разрухи, беззакония, по Трубецкому – это цена, которую отвыкшее от нравственного выбора человечество платит за духовное обновление.

Сторонники второго подхода, признающие действенность зла, возлагают ответственность за историческое зло на человека. Это именно его злая воля и неправильно понятая свобода инициируют проявления зла. Одним из самых последовательных апологетов свободы как основной онтологической характеристики мира был, несомненно, Николай Бердяев. «История предполагает свободу человека, и она отрицает и порицает свободу человека, почти не дает ему свободно передохнуть»,² – писал он. Философ неоднократно подчеркивал, что свобода человека является не просто произвольным желанием Бога, но своеобразной необходимостью. Ведь в бердяевской онтологии центральное место занимает «Ungrund» – исходное, Сверхсущее бытие, предшествующее трем ипостасям личного Бога, обладающее свободой как основным и единственным атрибутом. Уже из него рождается личный Триипостасный Бог, который, творя человека, наделяет его свободой уже потому, что приобщает к бытию. В области применения человеком своей свободы и возникает история, которая с самого своего начала коренится во зле. «Тема зла – основная тема мировой жизни... – утверждает Бердяев. – История, в которой по видимости царят детерминизм и даже фатум, полна внутренней диалектики свободы. Свобода оборачивается и свободой зла. Без свободы зла добро не было бы свободным, было бы детерминированным, насильственным. И вместе с тем свобода зла порождает необходимость и рабство. Рабство оказывается порождением свободы, и без этой возможности породить рабство не было бы свободы, было бы рабство добра. Но рабство добра есть зло, и свобода зла может быть большим добром, чем добро принудительное. Это противоречие неразрешимо в пределах истории объективного мира, и оно влечет историю к концу»³. Поэтому разрешение исторической теодицеи видится Бердяеву в выходе из истории, ее конце. Именно противоречие божественной благодати и человеческой свободы, требующей зла, разрешается эсхатологически.

¹ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. // Смысл жизни: Антология. / Сост. Н.К. Гаврюшина. – М.: Издательская группа «Прогресс- Культура», 1994. – С.463,471.

² Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. // Бердяев Н.А. . Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 265.

³ Там же. С. 283.

Глава 6. Исторический прогноз в Ветхом Завете

Историческому прогнозу в религиозной историософии соответствуют эсхатологические размышления. Эсхатологией называется библейское учение о последних судьбах мира и человека, оно происходит от греческого термина «eschaton» – последний. Принято разделять эсхатологию на общую, рассматривающую цель и завершение всего исторического и мирового процесса, и частную (или индивидуальную), размышляющую о посмертном бытии отдельного человека. Утвердившись в богословии к XIX веку, этот термин обозначил весь спектр значений охватывающих события конца света, и вообрал в себя такие понятия, как апокалиптика, хилиазм, Армагеддон, Царство Божие и т.д.

1. Эсхатологические тексты Ветхого Завета

У ветхозаветных евреев индивидуальная эсхатология, перемещаясь в народные предания и неканонические сочинения, вытесняется из области собственно религиозного интереса, который сосредоточивается на эсхатологии национальной или универсальной, то есть на представлениях о конечной судьбе Израиля, народа Божия, а, следовательно, и дела Божия на земле.

Один из серьезных исследователей иудейской эсхатологии Сергей Николаевич Булгаков¹ различал в ветхозаветных текстах, посвященных прозрению будущего, две тематически близкие, но интенционально противоположные группы: пророчества и апокалипсисы.

Более ранние, пророческие, тексты отличает своеобразный «прагматизм», то есть авторская укорененность в настоящем, попытка практического разрешения актуальных политических и социальных проблем, и как предпосылки этого обращение к будущему. Именно в пророческих текстах утверждается идея Ягве как Бога истории, идея целесообразности, но не фатальной предопределенности истории. «Недаром пророки являются вместе с тем и крупнейшими общественными, а иногда и государственными деятелями и патриотами; с величайшим подъемом религиозного чувства они соединяют трезвый реализм, – пишет Булгаков, – их взор остается не затуманенным открывающейся пред ними всемирно-исторической и эсхатологической перспективой, они сохраняют и гармонию душевных сил, и душевное здоровье».²

Пророческие тексты, по мнению исследователя, являются записью устных обращений непосредственных и активных участников

¹ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.2. Избранные статьи. - М., «Наука», 1993. - С.368-435.

² Там же. С.398.

исторических событий. Пророки, имея источником своих сообщений божественные откровения, с характерной для них метафоричностью, но вместе с тем и четко соотносили эти послания с конкретными историческими событиями. Как бы вписывали их в определенный горизонт понимания, границы прозрения. Это заранее ограничивает широту толкования, соотнося открывающийся смысл с установленным временным и территориальным полем.

К таким «ситуативным прогнозам» относится большинство пророческих посланий: Исаии, Иеремии, Иезекииля, Осии, Иоила, Амоса, Авдии, Михея, Аввакума, Софония, Захарии, Малахии. Исключение составляют отдельные фрагменты этих текстов, раскрывающие грядущее Божоявление, или День Господень, который сочетает в себе как суд над народами, так и торжество правды Божией на земле.

Данная тема затрагивается пророком Исаией:

«В тот день поразит Господь мечом Своим тяжелым, и большим и крепким, левиафана, змея прямо бегущего, и левиафана, змея изгибающегося, и убьет чудовище морское». [Исаия, 27:1]

«Восстань, восстань, облекись крепостью, мышца Господня! Восстань, как в дни древние, в роды давние! Не ты ли сразила Раава, поразила крокодила? Не ты ли иссушила море, воды великой бездны, превратила глубины моря в дорогу, чтобы прошли искупленные?» [Исаия, 51:9-10]

«Кропите, небеса, свыше, и облака да проливают правду; да раскроется земля и приносит спасение, и да произрастает вместе правда. Я, Господь, творю это». [Исаия, 45:8]

Пророки Аввакум и Софония так же изображают явление Бога-Судии в виде космической очистительной бури:

«Бог от Фемана грядет и Святой – от горы Фаран. Покрыло небеса величие Его, и славою Его наполнилась земля». [Аввакум, 3:3]

«Близок великий день Господа, близок, и очень поспешает: уже слышен голос дня Господня; горько возопиет тогда и самый храбрый!» [Софония, 1:14]

Особое место в эсхатологической литературе Ветхого Завета принадлежит пророчеству Даниила, которое признается не просто наиболее полным эсхатологическим текстом, относящимся к 165 или 164 году до н.э., но и протагонистом новозаветных пророчеств. Центральное место пророчества – седьмая глава.

«В первый год Валтасара, царя Вавилонского, Даниил видел сон и пророческие видения головы своей на ложе своем. Тогда он записал этот сон, изложив сущность дела.

Начав речь, Даниил сказал: видел я в ночном видении моем, и вот, четыре ветра небесных боролись на великом море,

и четыре больших зверя вышли из моря, непохожие один на другого.

Первый—как лев, но у него крылья орлиные; я смотрел, доколе не вырваны были у него крылья, и он поднят был от земли, и стал на ноги, как человек, и сердце человеческое дано ему.

И вот еще зверь, второй, похожий на медведя, стоял с одной стороны, и три клыка во рту у него, между зубами его; ему сказано так: „встань, ешь мяса много!“

Затем видел я, вот еще зверь, как барс; на спине у него четыре птичьих крыла, и четыре головы были у зверя сего, и власть дана была ему.

После сего видел я в ночных видениях, и вот зверь четвертый, страшный и ужасный и весьма сильный; у него большие железные зубы; он пожирает и сокрушает, остатки же попирает ногами; он отличен был от всех прежних зверей, и десять рогов было у него.

Я смотрел на эти рога, и вот, вышел между ними еще небольшой рог, и три из прежних рогов с корнем исторгнуты были перед ним, и вот, в этом роге были глаза, как глаза человеческие, и уста, говорящие высокомерно.

Видел я, наконец, что поставлены были престолы, и воссел Ветхий днями; одеяние на Нем было бело, как снег, и волосы главы Его—как чистая волна; престол Его—как пламя огня, колеса Его—пылающий огонь.

Огненная река выходила и проходила пред Ним; тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли пред Ним; судьи сели, и раскрылись книги.

Видел я тогда, что за изречение высокомерных слов, какие говорил рог, зверь был убит в глазах моих, и тело его сокрушено и предано на сожжение огню.

И у прочих зверей отнята власть их, и продолжение жизни дано им только на время и на срок.

Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему.

И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его—владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится.

Вострепетал дух мой во мне, Данииле, в теле моем, и видения головы моей смутили меня.

Я подошел к одному из предстоящих и спросил у него об истинном значении всего этого, и он стал говорить со мною, и объяснил мне смысла сказанного:

„эти большие звери, которых четыре, означают, что четыре царя восстанут от земли.

Потом примут царство святые Всевышнего и будут владеть царством вовек и вовеки веков".

Тогда пожелал я точного объяснения о четвертом звере, который был отличен от всех и очень страшен, с зубами железными и когтями медными, пожирал и сокрушал, а остатки попирали ногами,

и о десяти рогах, которые были на голове у него, и о другом, вновь вышедшем, перед которым выпали три, о том самом роге, у которого были глаза и уста, говорящие высокомерно, и который по виду стал больше прочих.

Я видел, как этот рог вел брань со святыми и превозмогал их, доколе не пришел Ветхий днями, и суд дан был святым Всевышнего, и наступило время, чтобы царством овладели святые.

Об этом он сказал: зверь четвертый–четвертое царство будет на земле, отличное от всех царств, которое будет пожирать всю землю, попирает и сокрушает ее.

А десять рогов значат, что из этого царства восстанут десять царей, и после них восстанет иной, отличный от прежних, и уничтожит трех царей,

и против Всевышнего будет произносить слова и угнетать святых Всевышнего; даже возмечтает отменить у них праздничные времена и закон, и они преданы будут в руку его до времени и времен и полувремени.

Затем воссядут судьи и отнимут у него власть губить и истреблять до конца.

Царство же и власть и величие царственное во всей поднебесной дано будет народу святых Всевышнего, Которого царство–царство вечное, и все властители будут служить и повиноваться Ему.

Здесь конец слова. Меня, Даниила, сильно смущали размышления мои, и лице мое изменилось на мне; но слово я сохранил в сердце моем. [Даниил, 7:1-28]

Вторая группа ветхозаветных эсхатологических текстов, обозначенная Булгаковым как апокалипсисы, получает развитие в промежуток с маккавейского восстания (168-5 до н.э.) по восстание Бар-Кохбы (132-5 н.э.). Эти три века отмечены в истории иудейского народа исключительным трагизмом, отчаянной и безуспешной борьбой за сохранение политической и религиозной самобытности. Очевидно, именно попытка противостоять сначала греческим, а потом римским завоевателям меняет общий характер иудейской эсхатологии.

По своему характеру апокалиптическая литература существенно отличается от пророческой. Это в первую очередь народная литература, отражающая мировоззренческие особенности, веру и надежду простого народа в ситуации крайней политической нестабильности. Именно неопределенность рождала надежду на сверхъестественную помощь

посланника небес – Мессии, сулила избранныкам блаженство мессианского царства взамен рабства, бедности, унижения, насилий.

Отсюда такие черты апокалиптической литературы, как:

– пассивность, т.е. надежда на абсолютную предопределенность истории, мудрость драматизма Божественного замысла, торжество которого раскроется в самый неожиданный момент;

– псевдонимность текстов, должная свидетельствовать о сверхличности и внеисторичности посланий;

– символика цифр и зверей, исполняющая роль исторических абстракций, и позволяющая предельно широко интерпретировать апокалиптические откровения, относя их к различным историческим ситуациям и временным периодам.

Одним из важнейших апокалиптических текстов, посвященных событиям «последнего времени», является книга тайн Еноха, сохранившаяся в эфиопском переводе, так называемый «эфиопский Енох». Книга эта состоит из нескольких различных частей, соединенных компилятивным составителем в одно целое. Чрезвычайно пестрая по своему содержанию, книга эта содержит главы космологического, исторического, мессианического, эсхатологического содержания.

Некоторые из псалмов Соломона посвящены мессианско-апокалиптическим темам.

Книга Юбилеев (так называемый Лептогенезис, Малое Бытие), содержащая рассказ, параллельный книге Бытия, с некоторыми эсхатологическими молитвами, так же может быть включена в корпус эсхатологических текстов.

Апокалипсис Эздры (в русской Библии – III книга Ездры, главы III-XIV) относится к царствованию Домициана, ко времени после разрушения Иерусалима, это одно из самых значительных и проникновенных произведений иудейской апокалиптики.

Завещание 12 патриархов, содержит увещания 12 сыновей Иакова к своим детям, причем в них проскальзывают и апокалиптические мотивы. К этой группе присоединяются апокрифы, сохранившиеся только в незначительных отрывках или же известные почти по названию (Жизнь Адама и Евы, Апокалипсисы Илии, Софонии, Захарии, Моисея, Авраама, завещания и др.).

Особое место в апокалиптической литературе занимают сивиллины (*oracula shbyllina*). Эти пророчества сивилл с их коллективной псевдонимностью слагаются в течение долгих веков. Легенда приурочивает появление сивилл к VIII веку до Рождества Христова к Малой Азии, вообще к востоку. Сивиллы как пророчицы были хорошо известны всему античному миру. В последствии формой сивиллиных пророчеств пользовалось эллинизованное иудейство, а вслед за ним и христианский мир. Сохранившиеся в храмовой иконописи тексты

содержат много апокалиптических мотивов иудейства и раннего христианства.

Наконец, раввинская теология, талмуд, древние иудейские молитвы (шмоне-эзре, габинену, каддиш, музаф) содержат также некоторые прошения эсхатологического характера.

Апокалиптическая литература сходит на нет после разрушения Иерусалима и падения Иудеи. Как вдохновители революционного, а отчасти и террористического движения (зилотизма), апокалиптики вызывают подозрение у руководителей иудейских общин. Апокалиптические тексты изымаются из употребления и заменяются талмудической мудростью, проблема конца истории перерастает в размышление о мессианской роли иудейства. Но говорить об исчезновении апокалиптики не приходится, поскольку ведущие ее идеи воспринимаются христианскими общинами и тексты эти становятся любимым чтением в некоторых церквях.¹

2. Интерпретация конца истории иудаизмом

Обращение к проблеме исторического прогноза иудейской мысли определяет два исходных ракурса ее решения: хилиастический и эсхатологический. Эти ракурсы вместе с рядом идей и образов будут позднее восприняты не только христианством, но и философией истории в целом. Поэтому, на наш взгляд, здесь уместно говорить не только о двух подходах ветхозаветного прогнозирования, но о двух различных видах прогнозов в принципе.

Хилиастическое рассмотрение истории предполагает существование бесконечного прогресса с постоянно отодвигаемым историческим горизонтом. Религиозным вариантом этого подхода к рассмотрению исторической тенденции выступает идея Царства Божия на земле.

Эсхатологический прогноз исходит из конечности, причем из трагической конечности истории, но кроме этого трактует историю как акт творчества Бога и выносит осуществление ее смысла и завершения за рамки времени.

Предпринимая сравнительный анализ рассмотренных выше текстов, содержащих описание «последних времен», мы можем приблизительно представить «сценарий» конца истории в интерпретации иудаизма.

Первый этап исторического финала, своеобразное начало конца, однозначно ассоциируется у авторов пророчеств со временем скорби и казней. В конце времен ожидается крайнее обострение конфликта добра и

¹ Обзор древнееврейской эсхатологической литературы дается по: Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.2. Избранные статьи. - М., «Наука», 1993. - С.368-377.

зла, усиление и даже видимое торжество зла. Прообразом бедствий и скорбей последнего времени служат «казни египетские». К знамениям конца относится торжество язычников, нечестивых и беззаконных.

Второй этап конца истории присутствует не во всех эсхатологических текстах, это распространенное в широких народных кругах ожидание пророка, предтечи великого «дня Господня», Илии. И появление самого Мессии. Которого, как мы помним, иудейская традиция трактует как человека, наделенного божественной волей, локальной функцией вождя иудейства в конце времен.

Третий этап исторического конца связан с Армагеддоном – последней битвой сил добра и зла (во главе которого в некоторых источниках помещается богопротивный царь – прообраз антихриста). Финальное сражение представляется с разной долей драматизма – от простой разновидности военных действий до космической катастрофы, где вражьи силы во главе с самим Велиаром противостоят народ божий, возглавляемый Мессией или самим Богом. (В некоторых апокалипсисах Мессия гибнет накануне последнего эпизода борьбы Бога с вражьей силой).

Четвертый этап конца истории трактуется по-разному различными пророками. Суд и спасение, составляющие суть этого этапа, могут пониматься и как события земной истории (в этом случае мы говорим о хилиастической трактовке прогноза), и как своеобразная граница земного мира и Царствия Божия, и как то, что происходит уже за концом истории (эсхатологическая парадигма). На этом этапе происходит чудесное собрание рассеянных сынов Израиля, воскрешение праведников, обновление Иерусалим, и начало благодатного царства в Палестине, которое продлится 1000 (иногда 400) лет.

За концом истории по некоторым источникам следует и конец мира – обновлении вселенной. «Последняя труба» возвещает общее воскресение и общий суд, а за ними – вечное блаженство праведных и вечная мука осужденных. Другие ожидали грядущее царство славы как полное обновление неба и земли, как реализацию божественного порядка, упразднение зла и смерти, которому предшествует огненное крещение вселенной. С этим связывали представление о двойном воскресении: первое воскресение праведных, при начале тысячелетнего царства – седьмого тысячелетия, седьмого космического дня, субботы Господней, которой кончается история, второй суд, и второе, общее воскресение – конечная цель космического процесса.

Как мы видим, вариативность ветхозаветного прогноза состоит не только в последовательности событий конца истории, но и в трактовке тех или иных его этапов.

Эсхатологическое рассмотрение истории, свойственное пророкам и более раннее по времени создания, ориентировано на трагический финал

исторического процесса, окончание которого должно быть сопряжено с судом Божиим, очистительной космической бурей и следующим за тем преобразованием земного бытия.

Суд Божий пророками понимался как историческое возмездие народам за грехи. Он в своей универсальности касается не одних язычников, врагов Израиля, а начинается с дома Израиля. С этой позиции все исторические катастрофы, постигающие народ Божий, представляются знаменами суда Божия, который оправдывается самой верой Израиля, является божественно-необходимым.

Царство Божие трактуется пророками с позиции духовного содержания. Это царство не имеет исключительно национальное значение: его осуществление – конечная реализация святой воли Божией на земле – имеет универсальное значение для всего мира, для всех народов.

Хилиастическая парадигма исторического финала разрабатывалась преимущественно более поздней по времени, апокалиптической литературой. Со II в. в апокалиптической литературе с нею соединяются верования и представления о личном бессмертии и загробном возмездии.

В народных верованиях, формирующихся в ситуации общенациональной катастрофы, ожидаемым, потому что желаемым, концом истории должно было стать возвеличивание Израиля и его национального царства, как царства самого Ягве, Бога Израиля. В этом варианте прогноза основной акцент делался на положительных сторонах наступления Царства – торжестве добра, наступлении гармонии, преобразении мировой и человеческой природы. Суд Божий у апокалиптиков осмысливается как конечное торжество благой воли Творца над мировым злом. В этом случае и сама вечность представлялась по аналогии со временем, и была связана мечтами о всемирном Иудейском царстве со столицей в Иерусалиме.

3. Хилиастические варианты исторического прогноза

Религиозный вариант оптимистического исторического прогноза в виде ожидания Царства Божия на земле в конце времен является первым, но далеко не единственным хилиастическим видением исторической перспективы. Примечательно, что взгляд на историю как на лестницу, завершающуюся в необозримом будущем некой площадкой совершенного социального бытия, утвердился в европейской мысли вместе с принципиальным секуляризмом просвещенческой парадигмы. Именно французские мыслители XVII – XVIII веков создали образ истории, в процессе которой происходит исправление и социальных, и моральных, и интеллектуальных несовершенств человеческого бытия. Образ, как мы видим, пленяющий еще иудейских апокалиптиков на заре нашей эры, с той только разницей, что вместо религиозной веры в «торжество правды

Божией» новый хилиастический образ истории вдохновлялся надеждой на то, что «разум когда-нибудь победит».

Философское обоснование счастливого завершения человеческой истории впервые мы встречаем у И. Канта. Немецкий философ с присущей ему любовью к обратной каузальности утверждает, что положительное завершение исторического процесса является неременным условием его смыслообличенности. То есть история только тогда может иметь смысл, если все ее перипетии и катаклизмы, несправедливости и страдания исправятся и заменятся на совершенное, гармоничное состояние общества. Таким образом, ощущение осмысленности мирового исторического бытия доказывает, по Канту, необходимость счастливого исторического финала.

Если до настоящего времени, по мысли Канта, в истории превалировало техническое совершенствование, а нравственное состояние оставалось как бы в состоянии стагнации, то в будущем это должно быть исправлено, так что прогрессу цивилизации будет соответствовать и прогресс морали¹. Только такая тенденция снимет кантовскую антиномию нравственности и счастья. (Напомним, что немецкий философ считал, что нравственный человек не может быть счастливым, ибо, заботясь о других, он не может иметь всего необходимого для счастья.) Когда прогресс нравственности достигнет такого уровня, что все люди начнут руководствоваться в своих поступках категорическим императивом, общественный порядок будет поддерживаться внутренней убежденностью человека. В этом состоянии общественной гармонии не будет социальных и военных конфликтов, поэтому отпадет необходимость в полиции и войсках, тюрьмах и границах между народами. Более того, на последней стадии исторического развития не будет больше государства, так как нравственный закон будет побуждать каждого из людей заботиться о ближних, и тем самым – гарантировать заботу ближних о себе. Именно это Кант назвал «естественным концом всех вещей», противопоставляя, как ему казалось, собственное видение исторического финала сверхъестественной и мистической версиям².

Младший современник Канта Г.В.Ф. Гегель, размышляя о смысле и закономерности исторического развития, полагал, что знание конца истории необходимо для постижения целостности этого процесса. Однако под «знанием» он имел в виду не «времена и сроки», а «содержание» конца, то есть то, чем история завершится.

Как мы помним, исторический процесс, по Гегелю, является диалектическим познанием Абсолютным Духом самого себя. Стало быть, конец истории должен наступить тогда, когда это самопознание осуществится. Будучи строго последовательным, Гегель должен был

¹ См. Кант И. Идея всеобщей истории. – В кн.: "Родоначальники позитивизма". Вып. I. Кант, Тюрго, Д'Аламбер. Пер. И.А. Шапиро. С предисл. проф. М.М. Ковалевского. - СПб., 1910, С. 1-14.

² См. Кант И. Конец всех вещей.// Философские науки. - М., 1973. - № 6, С. 332- 335.

прийти к одной из версий конца истории. Либо, если главное в истории стремление Абсолютного Духа к знанию о себе, история должна вот-вот закончиться, и «знамением» ее конца служит он сам – Гегель, завершивший в своей философии многовековое движение Духа к знанию о себе. Либо, если основываться на законах диалектики, закончившись, история, перейдет в свое «иное» – некое новое, неведомое пока состояние, которое затем будет «снято» еще более новым, но преемственным историческим (или может надысторическим, метаисторическим и т.д.) бытием.

Однако Гегель в своих историософских размышлениях не использует ни один из этих вариантов. Он совершенно произвольно «приклеивает» своему диалектическому историческому процессу куцый хилиастический хвостик. Немецкий мыслитель утверждает, что конец истории означает наивысшее состояние социального взаимодействия, когда максимальная свобода каждого не будет вступать в конфликт со свободой всех, стремление каждого на самоутверждение и самореализацию, не будет порождать социальных конфликтов, а потому отпадет сама необходимость в дальнейших социальных изменениях.

Гегель увидел признак конца истории во время битвы под Йеной в 1806 году, когда войска Наполеона одержали свои первые победы. Теперь, считал философ, идеалы Французской революции – «свободы, равенства и братства» распространятся по старому миру. Конец истории, не тождественный концу социальной жизни, означал для философа бесконфликтное, свободное, интеллектуально развитое состояние человечества¹.

В концепции Маркса так же очевиден хилиастический исторический прогноз. Он предполагает, что предыстория человечества заканчивается капиталистической формацией, когда в результате революционной борьбы антагонистических классов, а так же технического развития процесса производства будут ликвидированы собственность, деньги, классы, отчуждение, принуждение и пр. Дальнейшее развитие общества связано со свесторонним и свободным развитием человека, что и будет собственно его историей. Коммунистическая формация, в которой свободное развитие каждого будет условием свободного развития всех, предполагает такие позитивные исключения, как отсутствие войн, внутренних конфликтов, тяжелого, принудительного труда, даже открытой неприязни между людьми.

Как мы видим, ключевым моментом всех рассмотренных, отнюдь нерелигиозных историософских концепций, является постулат некой новой точки отсчета истории, которая мыслиться настолько комфортной, насколько хватает фантазии автора. Непременным признаком этой

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. М.- Наука, 1998. – С.39-48.

«постистории» выступает некое, приближенное к райскому, состояние общества: отсутствие конфликтов, болезней, несправедливости, словом, всевозможного природного и социального зла. Сознательно или нет, философы возвращались в своих надеждах на будущее к ветхозаветным пророчествам.

«Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их.

И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому.

И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи.

Не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей, ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море.

И будет в тот день: к корню Иессееву, который станет, как знамя для народов, обратятся язычники, – и покой его будет слава». [Исаия, 11:6-10]

Причину такой живучести хилиастического видения можно, конечно, объяснить интеллектуальной преемственностью, утвердившимися мыслительными парадигмами или даже врожденными историческими «архетипами». Но, на наш взгляд, причина популярности исторического оптимизма кроется в самой специфике отношения человека к миру, которая заключается в неизменном стремлении к смыслу. Тотальный исторический процесс, как трудно поддающийся такой смысловой интерпретации, достраивается человеческим сознанием, причем таким концом, который максимально оправдывал бы созидательную деятельность человека в настоящем. Фактически и Кант, и Гегель говорят именно об этом, выстраивая следующую логику – для того, чтобы действовать, необходимо верить в «полезность» своих усилий, для этого необходимо надеяться на то, что наши дела согласуются с общим направлением человеческой деятельности, которая должна быть оправдана неким «положительным результатом».

Размышляя об универсальности хилиастического прогноза, как для религиозной, так и для позитивной историософии, С.Н. Булгаков находит в хилиастическом видении и хорошие, и плохие стороны. Положительным моментом хилиазма мыслитель признает то, что он не дает забыть человеку о его имманентности этому миру, поддерживает в нем стремление выйти за границы повседневной бессмысленности. Отрицательно в нем то, что этот выход не является настоящим, это созданная нашим сознанием иллюзия выхода – нарисованная на стене дверь, за которой ничего нет. «Но этим не умаляется вся важность хилиазма. – Считает философ. – Это есть живой нерв истории, – историческое творчество, размах, энтузиазм связаны с этим

хилиастическим чувством. <...> Хилиазм в этом формальном смысле существует для всех людей, независимо от их воззрений, так же как для всех практически существует время и пространство с его горизонтом. Для многих людей хилиастическая ориентировка в истории, или «теория прогресса», составляет вообще единственную философию жизни, которая их всецело удовлетворяет и делает равнодушными и нечувствительными к возможностям иной, не имманентной, но трансцендентной, религиозной ориентировки, не только в горизонтальном, но и вертикальном разрезе, не только в евклидовских, но и иных измерениях. Практически хилиастическая теория прогресса для многих играет роль имманентной религии, особенно в наше время с его пантеистическим уклоном. Для таких людей вопрос исчерпывается той или иной наукообразной теорией прогресса»¹.

При этом нельзя не согласиться с Булгаковым относительно природы такого финалистического видения истории – и в случае с хилиазмом, и в случае с прогрессом мы имеем дело с религиозной, а отнюдь не научной трактовкой истории. Само желание рассматривать историю как единый смыслооблеченный процесс естественно для человека, но событийный ряд истории этого смысла не дает, смысл постулируется в зависимости от общемировоззренческих позиций автора. Постулирование положительного смысла, предзаданного конца истории свидетельствует о религиозном (в широком смысле этого слова) отношении автора к миру. Оставаясь на позициях позитивной науки, мы вынуждены признать непредсказуемость исторической перспективы, открытый конец истории, собственно поставить сам конец под знак вопроса.

¹ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.2. Избранные статьи. - М., «Наука», 1993. – С. 381, 186.

Глава 7. Конец истории в новозаветной традиции

1. Малая апокалиптика

Большинство исследователей согласны между собой в признании преемственности представлений христианства о последних временах, эсхатологии Ветхого Завета. Однако существенным для исторического рассмотрения является не столько установление «сценария конца» мира и истории, сколько те представления, которые повествователь и читатель получает от знакомства с тем, «чем все закончится», а этот аспект, как мы увидим, существенно различается в ветхозаветной и новозаветной традициях.

Практически все новозаветные тексты содержат эсхатологические мотивы. Они присутствуют и в Евангелиях, и в Посланиях, и в специально посвященном последним событиям истории «Откровении Иоанна». Соответственно принято различать «малую апокалиптику» – рассказ о конце мира самого Спасителя, переданный евангелистами; комментарии к нему, содержащиеся в апостольских посланиях; и «большую апокалиптику» Иоанна Богослова.

Обращаясь к текстам четырех Евангелий, мы находим достаточно четкое развитие эсхатологической темы в том месте повествования, где евангелисты передают ответ Спасителя о признаках и сроках последнего времени. У Марка и Матфея эти тексты практически дословно совпадают, немногим отличается передача ответа Лукой, и полностью отсутствует этот эпизод в пересказе Иоанна.

Большинство экзегетов считают, что общей установкой евангелистов в рассказе о конце света является установка – «уже, но еще не», т.е. видение эсхатологии в процессе осуществления, как если бы обещанные перед концом потрясения и общее воскресение уже начались.

Вот практически идентичный рассказ о предупреждении Иисусом своих учеников о конце света у Марка [Мр, 13: 3-32] и Матфея [Мф, 42: 3-42].

«И когда Он сидел на горе Елеонской против храма, спрашивали Его наедине Петр, и Иаков, и Иоанн, и Андрей:

скажи нам, когда это будет, и какой признак, когда все сие должно совершиться?

Отвечая им, Иисус начал говорить: берегитесь, чтобы кто не прельстил вас,

ибо многие придут под именем Моим и будут говорить, что это Я; и многих прельстят.

Когда же услышите о войнах и о военных слухах, не ужасайтесь: ибо надлежит сему быть, -но это еще не конец.

Ибо восстанет народ на народ и царство на царство; и будут землетрясения по местам, и будут глады и смятения. Это-начало болезней.

Но вы смотрите за собою, ибо вас будут предавать в судилища и бить в синагогах, и перед правителями и царями поставят вас за Меня, для свидетельства перед ними.

И во всех народах прежде должно быть проповедано Евангелие.

Когда же поведут предавать вас, не заботьтесь наперед, что вам говорить, и не обдумывайте; но что дано будет вам в тот час, то и говорите, ибо не вы будете говорить, но Дух Святый.

Предаст же брат брата на смерть, и отец-детей; и восстанут дети на родителей и умертвят их.

И будете ненавидимы всеми за имя Мое; претерпевший же до конца спасется.

Когда же увидите мерзость запустения, реченную пророком Даниилом, стоящую, где не должно, - читающий да понимает, - тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы;

а кто на кровле, тот не сходи в дом и не входи взять что-нибудь из дома своего;

и кто на поле, не обращай назад взять одежду свою.

Горе беременным и питающим сосцами в те дни.

Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимою.

Ибо в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения, которое сотворил Бог, даже доньше, и не будет.

И если бы Господь не сократил тех дней, то не спаслась бы никакая плоть; но ради избранных, которых Он избрал, сократил те дни.

Тогда, если кто вам скажет: вот, здесь Христос, или: вот, там, - не верьте.

Ибо восстанут лжехристы и лжепророки и дадут знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных.

Вы же берегитесь. Вот, Я наперед сказал вам все. 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 и соберет избранных Своих от четырех ветров, от края земли до края неба.

От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето.

Так и когда вы увидите то сбывающимся, знайте, что близко, при дверях.

Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как все это будет.

Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут.

О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец. [Марк, 13: 3-32]

Евангельский текст от Луки, немногим отличающийся от приведенного, свидетельствует, что его автор придерживался убеждения, что между первым и вторым пришествием пройдет довольно длительный промежуток времени.

«И спросили Его: Учитель! когда же это будет? и какой признак, когда это должно произойти?»

Он сказал: берегитесь, чтобы вас не ввели в заблуждение, ибо многие придут под именем Моим, говоря, что это Я; и это время близко: не ходите вслед их.

Когда же услышите о войнах и смятениях, не ужасайтесь, ибо этому надлежит быть прежде; но не тотчас конец.

Тогда сказал им: восстанет народ на народ, и царство на царство; будут большие землетрясения по местам, и глады, и моры, и ужасные явления, и великие знамения с неба.

Прежде же всего того возложат на вас руки и будут гнать вас, предавая в синагоги и в темницы, и поведут пред царей и правителей за имя Мое;

будет же это вам для свидетельства.

Итак положите себе на сердце не обдумывать заранее, что отвечать,

ибо Я дам вам уста и премудрость, которой не возмогут противоречить ни противостоять все, противящиеся вам.

Преданы также будете и родителями, и братьями, и родственниками, и друзьями, и некоторых из вас умертвят;

и будете ненавидимы всеми за имя Мое, но и волос с головы вашей не пропадет, – терпением вашим спасайте души ваши.

Когда же увидите Иерусалим, окруженный войсками, тогда знайте, что приблизилось запустение его:

тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы; и кто в городе, выходи из него; и кто в окрестностях, не входи в него,

потому что это дни отмщения, да исполнится все написанное.

Горе же беременным и питающим сосцами в те дни; ибо великое будет бедствие на земле и гнев на народ сей:

и падут от острия меча, и отведутся в плен во все народы; и Иерусалим будет попираем язычниками, доколе не окончатся времена язычников.

И будут знамения в солнце и луне и звездах, а на земле уныние народов и недоумение; и море восшумит и возмутится;

люди будут издыхать от страха и ожидания бедствий, грядущих на вселенную, ибо силы небесные поколеблются,

и тогда увидят Сына Человеческого, грядущего на облаке с силою и славою великою.

Когда же начнет это сбываться, тогда восклонитесь и поднимите головы ваши, потому что приближается избавление ваше.

И сказал им притчу: посмотрите на смоковницу и на все деревья: когда они уже распускаются, то, видя это, знаете сами, что уже близко лето.

Так, и когда вы увидите то сбывающимся, знайте, что близко Царствие Божие.

Истинно говорю вам: не прейдет род сей, как все это будет; небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут.

Смотрите же за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объядением и пьянством и заботами житейскими, и чтобы день тот не постиг вас внезапно,

ибо он, как сеть, найдет на всех живущих по всему лицу земному; итак бодрствуйте на всякое время и молитесь, да сподобитесь избежать всех сих будущих бедствий и предстать пред Сына Человеческого. [Лука 21:7-36]

В целом событийная последовательность конца мира в соответствии с повествованиями малой апокалиптики выстраивается достаточно однозначно. Первым этапом конца истории следует считать появление большого количества лжепророков, кое-кто из которых, по всей видимости, будет выглядеть вполне убедительно. Затем последуют природные и социальные катаклизмы – землетрясения, эпидемии, войны, голод, что существенно уменьшит количество всего населения. Третий этап конца связан с гонениями на верующих и соответственно уменьшением их числа. Четвертый этап конца мира коснется собственно территории и населения Палестины, на которую придется особенный удар всевозможных бедствий. На пятом этапе, предшествующем самому концу мира и истории, на небе появятся великие знамения. После чего собственно и грядет эсхатологический посланник Бога (Иисус), завершающий земную историю и переводящий ее в пакибытие, то есть состояние мира уже за границами истории...

2. Большая апокалиптика

Более подробное, но и более символическое повествование о конце света содержится в последней книге Нового Завета – Апокалипсисе Иоанна, полное заглавие книги: «Откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог, чтобы показать рабам Своим, чему надлежит быть вскоре». Существует огромная литература, посвященная анализу, расшифровке и

толкованию этого произведения. Следующую далее общую характеристику текста Откровения мы делаем, опираясь на словарь Меня.¹

«Апокалипсис Иоанна» – достаточно сложный и с композиционной, и с лингвистической точки зрения текст, был канонизирован последним из книг Нового Завета. Проблемы его датировки и авторства до сих пор имеют плюралистические решения. Большинство современных экзегетов признают датировку впервые предложенную свт. Иринеем, согласно которой, Откровение было написано в период правления римского императора Домициана в 91-96 годах.

Вопрос об атрибуции книги имеет три равновероятных ответа. Наиболее простой из них утверждает в качестве автора Откровения Иоанна Зеведеев, ученика Христа, ранее написавшего Евангелия и три Послания. Согласно второго подхода, авторство Откровения, как и всех писаний от Иоанна принадлежит некоему первохристианскому пророку, а не самому апостолу Иоанну. В третьем варианте, Иоанн Зеведеев признается автором Откровения, но не Евангелия от Иоанна и не 1-го, 2-го и 3-го послания от Иоанна.

Анализ языка Откровения позволяет предположить, что его автор писал по-гречески, думая по-еврейски, что отражается и на композиции и на манере изложения откровения. Из ветхозаветных апокалиптик Иоанн заимствует ряд литературных приемов: ритмизацию прозы, сложную смысловую символику, в основе которой лежит число 7, как знак полноты.

Композиция Откровения построена по принципу седмериц:

- 1) Вступление и семь посланий семи церквам (1-3).
- 2) Видение небесной Литургии. Агнец снимает семь печатей с книги Божьих судеб (4:1-8:1).
- 3) Семь ангелов трубят в трубы, возвещая бедствия (8:2-11:18).
- 4) Семь знамений в небесном пространстве, изображающих борьбу сатаны с Церковью (11:19-15:4).
- 5) Семь чаш гнева Божьего, изливаемых на мир (15:5-16:21).
- 6) Семь видений, знаменующих судьбу Вавилона (империи, гонительницы Церкви) (17:1-20:15), и последний Суд.
- 7) Торжество Света. Новый Иерусалим. Эпилог (21-22).

Один из первых толкователей Откровения от Иоанна, Викторин, выдвинул гипотезу о композиции книги, согласно которой, последовательность труб, знамений, чаш и видений (части 3,5,6) не означает конкретной последовательности во времени, а есть лишь вариации одной и той же темы по принципам семитической поэтики библейской. Прообразом для них служат сказания Книги Исход о «казнях египетских».

¹ Александр Меня. Библиологический словарь. Том I. А – И. Издательство: Фонд имени Александра Меня, 2002 г. - 608 с.

«И после сего я взглянул, и вот, отверзся храм скинии свидетельства на небе.

И вышли из храма семь Ангелов, имеющие семь язв, облеченные в чистую и светлую льняную одежду и опоясанные по персям золотыми поясами.

И одно из четырех животных дало семи Ангелам семь золотых чаш, наполненных гневом Бога, живущего во веки веков.

И наполнился храм дымом от славы Божией и от силы Его, и никто не мог войти в храм, доколе не окончились семь язв семи Ангелов.

И услышал я из храма громкий голос, говорящий семи Ангелам: идите и вылейте семь чаш гнева Божия на землю.

Пошел первый Ангел и вылил чашу свою на землю: и сделались жестокие и отвратительные гнойные раны на людях, имеющих начертание зверя и поклоняющихся образу его.

Второй Ангел вылил чашу свою в море: и сделалась кровь, как бы мертвеца, и все одушевленное умерло в море.

Третий Ангел вылил чашу свою в реки и источники вод: и сделалась кровь.

И услышал я Ангела вод, который говорил: праведен Ты, Господи, Который еси и был, и свят, потому что так судил;

за то, что они пролили кровь святых и пророков, Ты дал им пить кровь: они достойны того.

И услышал я другого от жертвенника говорящего: ей, Господи Боже Вседержитель, истинны и праведны суды Твои.

Четвертый Ангел вылил чашу свою на солнце: и дано было ему жечь людей огнем.

И жег людей сильный зной, и они хулили имя Бога, имеющего власть над сими язвами, и не вразумились, чтобы воздать Ему славу.

Пятый Ангел вылил чашу свою на престол зверя: и сделалось царство его мрачно, и они кусали языки свои от страдания,

и хулили Бога небесного от страданий своих и язв своих; и не раскаялись в делах своих.

Шестой Ангел вылил чашу свою в великую реку Евфрат: и высохла в ней вода, чтобы готов был путь царям от восхода солнечного.

И видел я выходящих из уст дракона и из уст зверя и из уст лжепророка трех духов нечистых, подобных жабам:

это – бесовские духи, творящие знамения; они выходят к царям земли всей вселенной, чтобы собрать их на брань в оный великий день Бога Вседержителя.

Се, иду как тать: блажен бодрствующий и хранящий одежду свою, чтобы не ходить ему нагим и чтобы не увидели срамоты его.

И он собрал их на место, называемое по-еврейски Армагеддон.

Седьмой Ангел вылил чашу свою на воздух: и из храма небесного от престола раздался громкий голос, говорящий: совершилось!

И произошли молнии, громы и голоса, и сделалось великое землетрясение, какого не бывало с тех пор, как люди на земле. Такое землетрясение! Так великое!

И город великий распался на три части, и города языческие пали, и Вавилон великий воспомянут пред Богом, чтобы дать ему чашу вина ярости гнева Его.

И всякий остров убежал, и гор не стало;

и град, величиною в талант, пал с неба на людей; и хулили люди Бога за язвы от града, потому что язва от него была весьма тяжкая. [Откровение 15:5-16:21]

Что касается содержания книги, то мнения экзегетов можно представить в виде 3-х основных концепций: 1) Откровение говорит лишь о событиях, которые должны произойти в конце истории. 2) Тайнозритель в прикровенной форме изображает церковно-исторические события своего времени. 3) Откровение содержит общую «модель» самой сущности церковно-исторического процесса. На рассмотрении этого вопроса мы остановимся чуть ниже.

Здесь же отметим, что эсхатология Откровения включает еще одну тему, важную с точки зрения историософии. Речь идет о Тысячелетнем Царствовании Христа на земле с воскресшими праведниками, о которой Иоанн говорит в 20 главе своего повествования.

«И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей.

Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет,

и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет; после же сего ему должно быть освобожденным на малое время.

И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет.

Прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет. Это—первое воскресение.

Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом: над ними смерть вторая не имеет власти, но они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним тысячу лет.

Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань; число их как песок морской.

И вышли на широту земли, и окружили стан святых и город возлюбленный.

*И ниспал огонь с неба от Бога и пожрал их;
а диавол, прельщавший их, ввержен в озеро огненное и серное, где
зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков.
[Откровение, 20:1-10]*

Эта тема с первых веков Церкви интерпретировалась по-разному. Одни понимают это пророчество в переносном смысле, усматривая в нем символ истории в целом, в которой силы зла не проявляются еще в полноте своей мощи, но сдерживаются божьей благодатью. Начало такому толкованию положил блж. Августин. Но св. отцы более раннего периода, начиная со свт. Иринея Лионского, склонялись к буквальной экзегезе, т.е. полагали, что в конце истории на фоне рушащегося мира наступит относительно краткий (1000 лет) промежуток земного торжества добра.

3. Возможные аспекты христианской эсхатологии

Вопрос относительно содержания апокалиптических текстов с историософской точки зрения может иметь три различных ответа. Первый, наиболее простой ответ, подразумевает, что апокалиптические тексты повествуют о предрешенном конце истории. Второй относит их к метаистории, видя указание на возникновение в истории нового измерения. Наконец, согласно третьему подходу, апокалиптические тексты повествуют не о неминуемом, а лишь о возможном конце истории. Остановимся на каждом из вариантов.

С первой позиции, рассматривая откровение как повествование о катастрофическом завершении исторического бытия, мы понимаем его как оглашение приговора человечеству. Приговора окончательного и обжалованию не подлежащего. При этом возникают два вопроса. Первый – если конец истории предрешен еще до ее завершения и людьми изменен быть не может, то зачем сообщать о нем? Второй – когда или как скоро следует ожидать этот конец?

Практически все экзегеты акцентируют начало ответа Спасителя своим ученикам – «берегитесь, что бы кто не прельстил вас», то есть подчеркивают, что основное значение сообщения людям о самом конце истории и его виде заключается в предостережении верующих, побуждении их быть бдительными и готовыми перейти в мир иной. С другой стороны, достаточно подробное описание знамений и последовательности эсхатологических событий должно помочь узнать начало конца и для того, чтобы покаяться, и для того чтобы помочь выстоять в последние времена.

Что касается сроков «исполнения приговора», о которых ясно сказано «о дне же том, или часе, никто не знает», существует несколько вариантов

его размещения во времени. Первая тенденция, носящая название «футурологическая эсхатология», заключается в том, что описываемые эсхатологические события помещаются в будущем, т.е. времени отдаленном и для самого повествователя, и для предполагаемого читателя. Вторая, «экзистенциалистская эсхатология», сосредотачивает внимание на актуальности пророческих провидений, обращая внимание на то, что богоявление знаменует начало суда над миром. Соответственно и автор, и читатель пророчеств могут разглядеть в своем собственном настоящем и признаки конца, и тот или иной этап его. Третья тенденция, объединившая две предыдущие, называемая «осуществляющейся эсхатологией», заключается в том, что эсхатологические пророчества рассматриваются в двойной перспективе, применительно к настоящему они играют роль предостережения и стимула к «бодрствованию духом», для будущего они знаменуют события конца истории.

Рассматривая эсхатологические откровения как сообщения сценария конца истории, уместно остановиться на таком неоднозначно трактуемом его моменте как парусия – явлении Господа Иисуса во Славе при конце времен. Этот греческий термин можно перевести и как «пришествие», и как «присутствие», поэтому парусию можно понимать не только эсхатологически, но и мистически, как пребывание Господа в мире с момента Его первого явления. В зависимости от понимания парусии двойко трактуется и положение Тысячелетнего Царства и воскрешения праведников по отношению к истории.

Письменные памятники раннего христианства свидетельствуют, что большинство первых христиан склонялось к эсхатологическому пониманию парусии, ожидая скорого второго пришествия и физического конца пребывающего в грехах мира. Традиция, идущая от свт. Иринея Лионского, подразумевает буквальную экзегезу и веру в то, что конец времени будет ознаменован и разгулом зла, и торжеством добра в виде земного царства благодати.

С позиции размещения Тысячелетнего Царства в конце времен, сам конец выглядеть следующим образом:

- воскресение к вечной жизни праведников, которым предназначено царствовать со Христом тысячу лет;
- затем наступление великой эсхатологической битвы между добром и злом (Армагеддон),
- которая завершится Вторым Пришествием и всеобщим воскресением.

После этого и происходит собственно завершение исторического процесса и переход мира в принципиально иное измерение.

Однако возможна и другая трактовка последовательности последних событий, когда первое воскресение праведников понимается мистически

(об этом далее), а Тысячелетним Царством обозначается пакибытие. Вопрос о толковании этого места остается в богословии дискуссионным.

В то же время богословы, склоняющиеся к духовному пониманию парусии, подчеркивают, что Тысячелетнее Царство (символизируемое Церковью) располагается в реальном историческом времени, наступая с момента явления Христа на земле, поэтому каждый человек должен пребывать в постоянной готовности предстать перед Господом. Именно такое понимание Тысячелетнего Царства отстаивает в своей работе «О граде Божиим» Августин Блаженный, имея в виду сам исторический процесс, позволяющий истинно верующим войти и пребывать в Царстве Божиим уже при жизни. В принципе такое понимание косвенным образом указывает на временные сроки конца истории – тысяча лет с момента богоявления.

В рамках такого внутриисторического понимания и парусии, и Тысячелетнего Царства «первое воскресение» означает наделение умерших святых таким качеством жизни, которое позволяет им участвовать в исторических свершениях. С.Н. Булгаков пояснял такое воскресение праведников как реальное, «энергетическое» участие их в земном царствовании со Христом, которое понимается как конкретно-временное служение и действие¹.

Второй возможный ответ на вопрос о содержании эсхатологических откровений касается констатации возникновения в истории нового измерения. Этот подход развивает только что рассмотренное понимание Тысячелетнего Царства, соотнося его с Царством Божиим. В своей проповеди Спаситель неоднократно возвещал о приходе Царства Божьего, что собственно продолжало и завершало ветхозаветную эсхатологию. При этом Христос возвещал о Царстве как о реальности сегодняшнего дня, незаметно проникающей в мир, без тех космических знамений, которые ожидала прежняя эсхатологии. «Такой неприметный приход Царства составляет средоточие Евангелия. Из евангельских притч явствует, что и суд, и спасение явлены миру уже с того момента, когда Иисус Назарянин провозгласил наступление Царства. Оно в будущем, но одновременно уже здесь, среди людей».²

Новозаветная эсхатология учит полной трансформации человеческой природы в Царстве Божиим. По словам Спасителя, люди Царства будут «как Ангелы на небесах». Ап. Павел говорит о «теле духовном», в которое облечется воскресший человек. Именно эта надежда, а не просто бессмертие души, составляет сущность христианской эсхатологии («чаю воскресения мертвых и жизни будущего века»).

¹ Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна, Париж, 1948, - С.181.

² Александр Мень. Библиологический словарь. Том I. А – И. Издательство: Фонд имени Александра Менья, 2002

Именно в рассматриваемом сейчас вопросе интерпретации конца истории проходит существенный водораздел между христианством и иудаизмом, суть которого с предельной ясностью выразил один из современных философов иудаизма Гершом Шолем. «То, что христианство полагает... основанием своего вероисповедания и главным моментом Евангелия, решительно опровергается и отвергается иудаизмом. Последний всегда и везде рассматривал искупление как общественное событие, которое должно произойти на исторической сцене и в лоне еврейской общины, – другими словами, как событие, которое должно совершиться видимым образом и немислимое без этого внешнего проявления. Христианство, напротив, рассматривает искупление как событие, совершающееся в сфере духовной; как событие, происходящее в душе, во внутреннем мире отдельного человека и призывающее к внутреннему преображению, не влекущему за собой с необходимостью изменение хода истории. Град Божий св. Августина, представляющий собой в рамках христианской догматики куда более смелую попытку сохранить и в то же время переосмыслить иудейские категории искупления в пользу Церкви, – этот Град определяется как сообщество людей, таинственным образом спасенных внутри неискупленного мира. То, что иудаизм поставил твердо в конец истории как момента кульминации всех внешних событий, в христианстве стало центром истории, обретающей таким образом особый смысл «истории спасения». Церковь убеждена, что этим она преодолела временное представление о спасении, связанное с физическим миром, и заменила его новым, более возвышенным... То, что христианину представляется как более глубокое понимание события, в глазах еврея представляется его выхолащиванием и уверткой. Это обращение к чистому, ирреальному внутреннему миру кажется ему попыткой избежать мессианского испытания в его конкретности»¹.

Еще один из возможных ответов о содержании апокалиптики заключается в том, что перед нами повествование о возможном конце истории. С этой позиции эсхатологические тексты не предлагают заранее предустановленной схемы исторического финала. Их можно рассматривать и как предостережение, вразумление, наподобие проповеди Ионы, за которой последовало покаяние, а не наказание. Благодать Божия может означать, открытость исторического процесса, возможность иного, а не эсхатологического ее развития. «Соответственно в истинном пророчестве будущее описывается не как предопределенное течение изолированных событий, но скорее как возможное, когда одно событие может быть связано с другим, может оказаться предупреждением, которое принимают или не принимают во внимание; либо история представлена в

¹ Цит. по: Серджио Куинцио. Христианство и еврейство. Перевод с итальянского. Из сборника "Христианство и культура сегодня". Путь, - М., 1995, - С. 60-71. – [Электронный ресурс] – Иудейско-христианские отношения. – Режим доступа: <http://www.jcrelations.net/ru/?item=1617>

нем как обетование, условия исполнения которого могут быть выполнены или не выполнены»¹.

К области возможной, но не неминуемой перспективы относится ожидание бедствий. Например, русский религиозный мыслитель Николай Федоров трактовал пророчества Библии о бедствиях, которые постигнут мир в конце времен, как предупреждение, не имеющее фатального характера. Он утверждал, что, если человечество найдет правильный путь, переход к Царству Божию не будет катастрофическим. Эта концепция носила черты весьма уязвимого оптимизма, опирающегося на веру в науку. Учению Федорова родственны взгляды Тейяра де Шардена, который также считал вероятным переход к Царству Божию без катаклизмов, путем природной, социальной и мистической эволюции.

4. Интерпретация конца истории с позиции христианства

Символический характер пророческих текстов, их многополярный временной и смысловой контекст оставляют широкий простор применения к реальной исторической перспективе. Для историософии, священные тексты интересны не только повествованием об эпилоге той драмы, участниками которой мы все являемся, но и тем, что этот финал позволяет понять или придать текущим событиям смысл. Многие мыслители, среди которых были Августин, Экхарт, Булгаков, связывали само историософское видение с эсхатологической перспективой. Разрозненная мозаика исторических фактов складывается в соответствии с предполагаемым концом мира, именно в его свете приобретают значимость события истории и жизни конкретного человека.

Философские интерпретации исторической перспективы, опирающиеся на христианское видение истории гораздо разнообразнее, нежели возможные толкования апокалиптических текстов. Это объясняется тем, что любой, в том числе и религиозный философ, размышляет не о ситуации конца мира как таковой, а о возможных, пусть и эсхатологических, перспективах исторического процесса. Рассматривая эсхатологические тексты в данном ракурсе, мы обращаемся к решению таких вопросов, как: определение тенденций мировой истории, ведущих этот процесс к известному финалу; возможность «изменения» или «отодвигания» этого финала, и желательность этого; соотнесение апокалиптических аллегорий с финальной исторической фактологией.

В этом плане интересна эволюция представлений о конце истории Владимира Соловьева, чье видение этого процесса, несомненно, восходит к библейской традиции. Изменение трактовок исторического финала происходит у него от «оптимистического», хилиастического прогноза,

¹ Александр Мень. Библиологический словарь. Том I. А – И. Издательство: Фонд имени Александра Менья, 2002

характерного для ранних произведений, к «пессимистическому», эсхатологическому историческому прогнозу «Трех разговоров».

Первый, так называемый «оптимистический» прогноз, разрабатывается философом в «России и Вселенской Церкви», «О законе исторического развития», «Оправдании добра». В этом историческом прогнозе Соловьев фактически предлагает авторский вариант ветхозаветного хилиазма. Оптимистическому прочтению пророчества Даниила соответствуют размышления философа о грядущей вселенской организации жизни – царстве гармонии, которое воплотит в себе истинные устремления человечества. Восходя к древнему тексту, рассмотренный исторический прогноз четко следует постулируемой Соловьевым тенденции исторического развития, состоящей во все более полном воплощении в жизни людей идеи Добра.

Например, в «России и Вселенской Церкви» Соловьев так пишет о грядущем царстве гармонии: «Историческая жизнь человечества началась вавилонским смешением, она закончится совершенным согласием Нового Иерусалима. Между этим двумя крайними пределами, занесенными в первую и последнюю книгу Писания, протекает процесс всемирной истории, символический образ которого дан нам в священной книге, которую можно рассматривать как переход Ветхого к Новому Завету, – в книге пророка Даниила»¹.

В соответствии с этим ракурсом своего видения исторической перспективы философ сосредотачивает внимание на завершающем этапе развития, когда «все сферы и степени общечеловеческого существования ... должны будут образовать органическое целое, единое в своей основе и цели – сферу цельной жизни»². В названных произведениях Соловьев надеется увидеть в конце истории торжество Тысячелетнего Царства, Царства Божия на земле. Для него это «свободная и вселенская теократия, истинная солидарность всех наций и всех классов, христианство, осуществленное в общественной жизни, политика, ставшая христианской; это – свобода для всех угнетенных, покровительство для всех слабых; это – социальная справедливость и добрый христианский мир»³.

Совершенно иной прогноз встречает нас в «Краткой повести об антихристе», входящей в «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории». В этом произведении мы словно бы имеем дело уже не с философом Соловьевым, и даже не с поэтом Соловьевым, а с Соловьевым-мистиком, в положительном значении этого слова. За

¹ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск первый// Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т./ Вступ. ст. В.Ф.Асмуса; Сост. и подг. текста Н.В. Котрелева. – М.: Правда, 1989. – Т.1. – С.243-244.

² Соловьев В.С. О законе исторического развития// Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т./ Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1990. – Т.2. – С. 176.

³ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь// Соловьев В.С. О христианском единстве. – М.: Рудомино, 1994. – С.201.

внешней иронией светских бесед «под пальмами»¹, скрывается серьезный и печальный монолог немолодого романтика и идеалиста о «последних» вопросах. О Добре, которому не победить без силы, да и вообще не победить в этом мире. О прогрессе, его путях, о том, куда они ведут. О военных людях, защищающих добро, и миротворцах от добра убегающих. Об истории, более всего об истории, и её конце. Размышления Соловьева о конце истории мы находим не только в апокалипсической повести об антихристе, «Три разговора» в целом пронизаны эсхатологическим настроением, предчувствием конца.

Еще до того как г-н Z начинает читать неоконченную повесть о событиях конца «века сего», Соловьев показывает читателю силы, ведущие к концу. Новый мировой диктатор и благодетель человечества, едва выстоявшего пред лицом новых азиатских варваров, удачливый политик и антихрист в одном лице, не вторгается в ткань всемирной истории извне. Сам ход исторического развития приближает его приход. Он уже присутствует в действующих лицах «разговоров» – в Политике, для которого истина корректируется текущим моментом, в Даме, готовой согласиться с любым модным мнением, и, конечно же, в Князе, проповеднике новой этики и морали. И если последний персонаж самим Соловьевым изображается как не очень искусно замаскированный лжепророк, то прочие участники бесед в общем-то приятные друг другу и симпатичные читателю люди. Как близко и понятно для нас чаяние прогресса, осуждение войны, несколько спорна, но достаточно распространена, идея непротивления злу силой. Так Соловьев обозначает ситуацию конца, когда история прекращается изнутри, не потому, что задача преобразования человечества выполнена, а потому, что не остается уже надежды на её достижение.

О конце всемирной истории Соловьев размышляет именно в «Трех разговорах», а приложение повести об антихристе это скорее не размышления, а заключительный аккорд эсхатологии. В ней читателю открываются описания событий мировой войны, разрухи, восстановительной диктатуры, царства материального благоденствия во главе с антихристом, духовного протеста части общества и начала материализованной в земной истории борьбы метафизических сил Добра и Зла.

Все ранее чаемые идеалы Соловьева в «Трех разговорах...» словно превращаются в свою противоположность. Вселенская организация жизни, царство мира и гармонии, наступающее после хаоса войн и разрухи, оказывается не преддверием Царствия Божия, а царством антихриста. Синтез всех сфер человеческой жизни оборачивается не торжеством, а утратой её смысла. Видимое отсутствие в жизни зла оказывается не

¹ «Под пальмами» - первое название диалогов, печатающихся в «Книжках недели» с 1899 года.

торжеством универсального Добра, а его полным нивелированием. Люди объединяются не взаимной любовью, а безразличием и выгодой. Вместо нравственного совершенствования человечества мы видим материальное благополучие и торжество бездуховности. Наконец, даже теократическая идея, столь близкая Соловьеву, показывается выродившейся. Церкви объединяются под началом антихриста.

В сущности это последнее произведение философа, можно сказать, только по форме и отличается от апокалиптики Нового Завета, поскольку основные его идеи не просто близки, а идентичны первоисточнику. Соловьев здесь не размышляет и комментирует, а предлагает образ, который убедительнее логических доводов.

Однако этот уход Соловьева от намеченного ранее прогноза истории, на наш взгляд, лишь видимый, как только видимой является и победа антихриста. При внимательном прочтении повести становится очевидным, что в ней за кажущимся отрицанием происходит более мощное, чем даже в «Оправдании добра», утверждение жизненных ценностей автора – убежденности в торжестве Добра. Наиболее яркое символическое выражение этого мы находим в моменте воскрешения папы Петра II. Не происходит отказа и от двух других важных для Соловьева идей – идеи теократии и объединения церквей. Философ более глубоко переосмысливает и по-новому выражает эти идеи, обостряя в них антиномичные стороны. Угроза теократии предстает в повести в лице антихриста, как главы государства, и номинального главы церкви, но её истинное достоинство утверждается Соловьевым вместе с утверждением не ложного, но истинного объединения всех христианских конфессий. Соловьев художественно убедительно представляет ситуацию протеста всех действительно верующих христиан против власти лжехриста и объединения их для противостояния этой силе в истинной Соборной Церкви под руководством иереев. Конец повести для Соловьева не равен концу истории. Мы помним, что участники «Трех разговоров» подчеркивают незаконченность «рукописи» о конце истории. Ее продолжение вполне возможно в описании реализации более раннего исторического прогноза Соловьева.

Мы не случайно указали на ветхозаветные пророчества как на источник раннего исторического прогноза Соловьева. Источником «Краткой повести об антихристе», без сомнения, выступает «Откровение Иоанна Богослова», которое философ интерпретирует с помощью условно подобранных событий. Ветхозаветные пророчества конкретизируются и дополняются апокалиптикой Нового Завета – ранний исторический прогноз дополняется у Соловьева более поздним. И Тысячелетнее Царство, и царство антихриста в христианской эсхатологии занимают определенные места в конце всемирной истории.

Философ располагает события конца истории в той единственной последовательности, которая диктовалась авторитетом «Апокалипсиса»: наступление последнего времени – приход в мир антихриста – противостояние ему оставшихся верными Истине христиан – второе пришествие Христа и Тысячелетнее Царствие на земле как пришествие Царствия Божия.

Заключение

Историософское размышление как таковое, вне зависимости от конкретных особенностей отдельных концепций, отличает момент интеллектуального синтеза становления, временно бытийствующего в мире и его вневременной сущности. Осмысление истории, представляющее собой идентификацию изменчивости событий по их сущностной принадлежности, является в полном смысле осмыслением, т.е. наделением этого процесса конкретным смыслом. Любая тема философского размышления об истории, рассмотренная как часть историософской концепции, является поиском смысла истории. Здесь под смыслом мы понимаем «сущее в виде смысла», которое содержит в себе кроме «своей чистой самости, сущности, никогда не выступающей из себя», еще и свое внутреннее иное, благодаря чему смысл «постоянно разворачивается как единораздельная цельность». При таком понимании смысла, смысл истории как сквозная тема историософии определяет всю специфику ее философствования.

Обращаясь к библейским источникам историософской интенции мы проследили как в рамках богословских размышлений складывается идея мировой истории. Решающим для осуществления философско-исторического размышления является восприятие истории как единого логически последовательного процесса наделенного смыслом, причем таким смыслом, который человеческий разум способен постичь. Впервые комментаторы ветхозаветных текстов поставили вопрос о соотношении реальных исторических событий с замыслом о них Бога. В таком виде сам вопрос инициирует размышление об истории как о смысловом единстве. Идея целостной истории возникает в размышлениях о таком аспекте акта творения как промысел Бога относительно Адама и Евы. С этой позиции история может выступать как реализация замысла или отход от него, однако само сопоставление действий прародителей с замыслом о них Творца, уже продуцирует идею истории как неслучайного, нехаотичного процесса. В религиозных размышлениях о природе и смысле истории мы встречаемся с разграничением ее феноменального пласта и ноумена, как замысла и его не совсем удачной реализации. Точкой расщепления истории становится грехопадение. С этого момента история, задуманная Богом, раскалывается.

Другим существенным для историософской теории элементом, который мы встретили в религиозном дискурсе, является, конечно, проблема времени. Проблема времени, одна из сложнейших философских проблем, имеет особое значение для формирования философского подхода к истории. Именно необратимая временная протяженность, или «связь времен», позволяет говорить о единстве и смыслообличенности исторической реальности. Впервые отход от архаического восприятия

времени как цикла мы встречаем у комментаторов Книги Бытия. Ключевая идея понимания истории – идея однократности исторического действия, неизвестная греческим и римским философам, связана с трактовкой времени как однонаправленного процесса. Восприятие всех событий как неповторимых, уникальных, а потому значимых диктуется библейским мировидением.

Мы обратили внимание на две парадигмы исторического субъекта, сложившиеся в ветхозаветной и новозаветной традиции и, остающиеся доминирующими во всех последующих теоретических моделях истории. Речь идет об интерпретации субъекта истории как коллектива людей, ограниченного теми или иными признаками, и признании в качестве активного действующего начала на поприще истории отдельного человека.

Подобные же параллели между устойчивыми историософскими парадигмами и объяснительными схемами иудаизма и христианства были обнаружены в области структуры исторической жизни, исторической динамике, и наиболее заметно – в сфере исторического прогноза.

Философия истории, осмысливающая историю, изначально существенно противоречива. С одной стороны – она привязана к исторической эмпирии, что мешает подняться до уровня высших абстракций. Но с другой – историософия, размышляя об истории на философском уровне, как бы отрывается от исторической фактологии, тем самым поднимаясь до уровня собственно философии истории. Можно сказать, осмысление истории представляет собой диалектический синтез конкретной значимости явлений с конкретно неопределяемой их сущностью. Результатом его служит единство в их понимании. Учитывая отмеченную специфику историософского размышления, мы можем указать его особую привлекательность как для теоретического анализа, так и для элементарного уяснения, заключающуюся в осуществляемой в его процессе кристаллизации сущности иного из конкретно данного. Это процесс обладает одной интересной особенностью – через него, как ни через какой иной процесс осмысления действительности, возникает, хотя иногда довольно нечетко, единая картина, которая в целом неизменно ценностно-значима для нас, тогда как ее составляющие вовсе не обязательно имеют какое-либо самостоятельное значение.

Приложение

Иудео-христианские мотивы в философии истории Г.В.Ф. Гегеля (Материалы для самостоятельного анализа)

В результате представленного в книге анализа мы пришли к выводу об определенном парадигмальном влиянии размышлений над библейскими текстами на формирование философии истории. В этом приложении мы предлагаем самостоятельно проследить присутствие ветхозаветных и новозаветных подходов к пониманию истории в одном из классических текстов посвященных философско-исторической проблематике – «Лекциях по философии истории» Г.В.Ф. Гегеля.

Текст «Лекций по философии истории» не был подготовлен к печати лично философом, и представляет собой запись его лекционных курсов в Берлинском университете в 1822 – 1831 годах. Как явствует из предисловий к первому и второму изданиям, ученики и последователи Гегеля свели воедино записи его лекций, которые значительно различались в разные годы. В то же время, «Лекции по философии истории» представляют собой необходимое звено в цельной философской системе мыслителя, и определяют развитие философии истории практически на полвека.

Для удобства анализа мы выделяем основную проблематику предлагаемого отрывка, адресуем ему ряд вопросов.

В приведенном отрывке проанализируйте определение Гегелем философии истории. Какое отношение устанавливает философ между «рефлексивной историей» и «философией истории»? В чем видит задачу философии истории Гегель?

«Наконец последним подвидом рефлексивной истории является такая история, которая тут же выявляет себя как нечто частичное. Хотя и она прибегает к абстракции, однако она составляет переход к философской всемирной истории, так как она руководится общими точками зрения (например, история искусства, права, религии). В наше время этот вид истории в понятиях (Begriffsgeschichte) более разрабатывался и выдвигался на первый план. Такие отрасли находятся в связи со всей историей народа, и дело только в том, выявляется ли связь целого или этой связи ищут лишь во внешних отношениях. В последнем случае они представляются совершенно случайными частностями в жизни народов. Если же рефлексивная история дошла до того, что она стремится к установлению общих точек зрения, то следует заметить, что, если такие точки зрения в самом деле истинны, они являются не только внешнею нитью, внешним

порядком, но и внутренней душой, направляющей сами события и факты. Ведь подобно водителю душ, Меркурию, идея воистину является водителем народов и мира, и именно дух, его разумная и необходимая воля, руководил и руководит ходом мировых событий: изучить дух, поскольку ему принадлежит эта руководящая роль, является здесь нашей целью. Это приводит к

с) третьему виду истории, а именно к философской истории. Если нам не нужно было давать пояснения относительно обоих вышеупомянутых видов истории, так как их понятие ясно само по себе, то относительно этого последнего вида истории дело обстоит иначе, так как она, по видимому, в самом деле нуждается в разъяснении или в оправдании. Всеобщим, однако, является то, что философия истории означает не что иное, как мыслящее рассмотрение ее. Но мы никак не можем обойтись без мышления; благодаря мышлению мы отличаемся от животного, и в ощущении, в знании и в познании, в стремлениях и в воле, поскольку они являются человеческими, содержится мышление. Но здесь эта ссылка на мышление может показаться недостаточной, так как в истории мышление подчинено данному и сущему, основано на нем и руководится им, философии же, наоборот, приписываются самостоятельные мысли, которые умозрение порождает из самого себя, не принимая в расчет того, что есть. Если бы философия подходила к истории с такими мыслями, то она рассматривала бы ее как материал, не оставляла бы ее в том виде, как она есть, но располагала бы ее соответственно мысли, а следовательно, как говорят, конструировала бы ее *a priori*. Но история должна лишь охватывать то, что есть и было, события и деяния, и она тем ближе к истине, чем более она придерживается данного; поскольку задача философии как будто противоречит этому стремлению, здесь следует выяснить это противоречие и опровергнуть вытекающее отсюда обвинение против умозрения. При этом мы не намерены заниматься исправлением тех бесконечно многих и специальных неправильных взглядов на цель, интересы и способы рассмотрения истории и на ее отношение к философии, которые очень распространены или постоянно выдаются за нечто новое.

Но единственной мыслью, которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно. Это убеждение и понимание являются предпосылкой по отношению к истории как к таковой вообще; в самой философии это не является предпосылкой. Путем умозрительного познания в ней доказывается, что разум – здесь мы можем продолжать пользоваться этим выражением, не выясняя точнее его отношения к богу – является как субстанцией, так и бесконечной мощью; он является для самого себя бесконечным содержанием всей природной и духовной жизни, равно как и бесконечной

формой, – проявлением этого ее содержания. Разум есть субстанция, а именно – то, благодаря чему и в чем вся действительность имеет свое бытие; разум есть бесконечная мощь, потому что разум не настолько бессилен, чтобы ограничиваться идеалом, долженствованием и существовать как нечто особенное, лишь вне действительности, неведомо где, в головах некоторых людей. Разум есть бесконечное содержание, вся суть и истина, и он является для самого себя тем предметом, на обработку которого направлена его деятельность, потому что он не нуждается, подобно конечной деятельности, в условиях внешнего материала данных средств, из которых он извлекал бы содержание и объекты для своей деятельности; он берет все это из самого себя и сам является для себя тем материалом, который он перерабатывает; подобно тому как он является для себя лишь своей собственной предпосылкой и абсолютной конечной целью, так и сам он является и осуществлением этой абсолютной конечной цели, и ее воплощением, благодаря которому совершается ее переход из внутреннего мира в явление не только мира природы, но и духовного мира, а именно: во всемирной истории. Но именно в философии доказывается и, следовательно, здесь предполагается доказанным, что такая идея является истинным, вечным, безусловно могущественным началом, что она раскрывается в мире и что в мире не раскрывается ничего кроме нее, ее славы и величия».¹

В следующих отрывках выделите определение истории Гегелем. Сопоставьте гегелевское понимание всемирной истории с трактовкой этого предмета в ветхозаветной и новозаветной традиции. Как Гегель определяет субстанцию исторического? Каково отношение истории и Абсолюта?

«Ведь если к рассмотрению всемирной истории не приступают с уже определившейся мыслью, с познанием разума, то следует по крайней мере твердо и непоколебимо верить, что во всемирной истории есть разум и что мир разумности и самосознательной воли не предоставлен случаю, но должен обнаружиться при свете знающей себя идеи. В действительности же мне не нужно заранее требовать такой веры. То, что я предварительно сказал и еще скажу, следует принимать и по отношению к нашей науке не за предпосылку, а за обзор целого, за результат того исследования, которым мы займемся, – за такой результат, который известен мне, потому что я уже знаю целое. Итак, лишь из рассмотрения самой всемирной истории должно выясниться, что ее ход был разумен, что она являлась разумным; необходимым обнаружением мирового духа, – того духа, природа которого, правда, всегда была одна и та же, но который проявляет эту свою единую природу в мировом наличном бытии. Как уже было

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000.- С.63-64.

сказано, таков должен быть результат истории. Но здесь мы должны рассматривать историю в том виде, как она существует: мы должны производить наше исследование исторически, эмпирически; между прочим, мы не должны дать обмануть себя историкам-специалистам, потому что они, особенно пользующиеся значительным авторитетом немецкие историки, делают то, в чем они упрекают философов, а именно – допускают априорные вымыслы в истории. Например, очень распространен вымысел, будто существовал первый и древнейший народ, которому сам бог дал совершенное понимание и мудрость, полное знание всех законов природы и духовной истины, или что существовали те или иные народы жрецов, или, чтобы упомянуть нечто специальное, что существовал римский эпос, из которого римские историки почерпнули древнейшую историю, и т. д. Подобные авторитеты мы охотно уступаем остроумным историкам-специалистам, которых у нас немало. Итак, мы можем формулировать как первое условие необходимость верного понимания того, что является историческим; но такие общие выражения, как «верное» и «понимание», двусмысленны. Даже обыкновенный заурядный историк, который, может быть, думает и утверждает, что он пассивно воспринимает и доверяется лишь данному, и тот не является пассивным в своем мышлении, а привносит свои категории и рассматривает при их посредстве данное; в особенности разум должен не бездействовать, а размышлять, когда дело идет о всем том, что должно быть научным; кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно; то и другое взаимно обуславливают друг друга. Однако различные роды размышления, различные точки зрения и оценки фактов в отношении их важности и неважности являются следующей по порядку категорией и сюда не относятся»¹.

«Но во всемирной истории мы имеем дело с такими индивидуумами, которые являются народами, с такими целыми, которые являются государствами; следовательно, мы не можем ограничиться вышеупомянутой, так сказать, мелочной верой в провидение и лишь отвлеченной, неопределенной верой, которая хочет дойти лишь до того общего принципа, что есть провидение, а не до более определенных его действий. Напротив того, мы должны серьезно заняться выяснением путей провидения, применяемых им средств и его проявлениями в истории, и мы должны относить их к вышеупомянутому общему принципу. Но, упомянув о выяснении плана божественного провидения вообще, я напомнил о вопросе, имеющем первостепенное значение в наше время, а именно о возможности познать бога или, скорее, – так как это перестало быть вопросом, – я напомнил об обратившемся в предрассудок учении, согласно которому невозможно познать бога. В полном противоречии с тем, что в

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000.- С. 65.

священном писании предписывается как высший долг, не только любить бога, но и познавать его, теперь преобладает отрицание того, что говорится в том же Писании, а именно, что дух вводит в истину, что он познает все предметы и даже проникает в глубины божества. Утверждение, что божественная сущность находится по ту сторону нашего познания и человеческих дел, удобно в том отношении, что благодаря этому предположению можно довольствоваться своими собственными представлениями. Этим самым освобождаются от необходимости ставить свое познание в связь с божественным и истинным; напротив того, тогда суетность и субъективное чувство находят для себя полное оправдание; и набожное смирение, отклоняя от себя познание бога, вполне сознает, что этим оно поощряет свой произвол и суетность. Поэтому я не считал нужным умолчать о том, что наш принцип, согласно которому разум правит и правил миром, находится в связи с вопросом о возможности познания бога. Это сделано не для того, чтобы отвести подозрение в том, что философия как будто стыдится или должна стыдиться напоминать о религиозных истинах и что она уклоняется от них вследствие того, что у нее пред ними, так сказать, совесть нечиста, – наоборот, в новейшие времена дело зашло так далеко, что философия должна защищать религиозное содержание от некоторых видов теологии. В христианской религии бог открылся, т. е. он дал человеку возможность узнать, что он такое, так что он уже не является скрытым, тайным; вместе с этой возможностью познавать бога на нас возлагается и обязанность делать это. Бог хочет, чтобы его детьми были не бесчувственные и пустоголовые люди, а такие, которые, будучи сами по себе нищими духом, богаты познанием его и которые больше всего ценят только это познание бога. Развитие мыслящего духа, исходным пунктом которого явилось это откровение божественной сущности, должно наконец достигнуть того, чтобы и мысль постигла то, что прежде всего было открыто чувствующему и представляющему духу; пора наконец понять и то богатое произведение творческого разума, которым является всемирная история. Одно время существовала мода удивляться премудрости божьей в животных, растениях, в судьбах отдельных лиц. Если допускают, что провидение открывается в таких предметах и материях, то почему же ему не открываться и во всемирной истории? Этот предмет кажется слишком великим. Но божественная премудрость, разум, является одним и тем же в великом и в малом, и мы не должны считать бога слишком слабым, для того чтобы применять свою премудрость к великому. Наше познание стремится к пониманию того, что цели вечной премудрости осуществлялись как в сфере природы, так и в сфере действительного и деятельного в мире духа. В этом отношении наше рассмотрение является теодицеей, оправданием бога, которое Лейбниц старался выразить на свой лад метафизически в еще не определенных абстрактных категориях, так,

чтобы благодаря этому стало понятно зло в мире и чтобы было достигнуто примирение мыслящего духа со злом. В самом деле, нигде не представляется большей надобности в таком примиряющем познании, как во всемирной истории. Это примирение может быть достигнуто лишь путем познания того положительного, в котором вышеупомянутое отрицательное исчезает, становясь чем-то подчиненным и, будучи преодолено отчасти благодаря сознанию того, что в действительности оказывается конечною целью мира, отчасти благодаря сознанию того, что эта конечная цель осуществлялась в мире и что в конце концов зло не отстояло своего значения наряду с этою конечною целью мира. Но для этого еще недостаточно одной веры в *novus* и в провидение. Разум, о котором было сказано, что он правит миром, есть столь же неопределенное слово, как и провидение, – о разуме всегда говорят, не будучи однако в состоянии указать, в чем именно заключается его определение, его содержание, по которому мы можем судить, разумно ли что-нибудь или неразумно»¹.

В представленном отрывке проанализируйте размышления автора о субъекте истории. Каковы основные мотивы деятельности субъектов на поприще истории? Как Гегель соотносит свободу, разум и религию? Как Гегель трактует «всемирно историческую личность»? С какой религиозной традицией перекликается его интерпретация исторического субъекта? К какой традиции восходит его идея о «хитрости» разума?

«Постановка этого вопроса о средствах, благодаря которым свобода осуществляет себя в мире, приводит нас к самому историческому явлению. Если свобода как таковая прежде всего есть внутреннее понятие, то средства, наоборот, оказываются чем-то внешним, тем, что является, что непосредственно бросается в глаза и обнаруживается в истории. Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей и притом таким образом, что побудительными мотивами в этой драме являются лишь эти потребности, страсти, интересы и лишь они играют главную роль. Конечно, там можно найти и общие цели, желание добра, благородную любовь к отечеству; но эти добродетели и это всеобщее играют ничтожную роль в отношении к миру и к тому, что в нем творится. Конечно, мы можем найти в самих этих субъектах и в сферах их деятельности осуществление определений разума, но число их ничтожно по сравнению с массой рода человеческого, да и добродетели их сравнительно не очень распространены. Наоборот, страсти, своекорыстные цели, удовлетворение эгоизма имеют наибольшую силу <...>²

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000.- С. 68-69.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000.- С. 73.

Итак, мы утверждаем, что вообще ничто не осуществлялось без интереса тех, которые участвовали своей деятельностью, и так как мы называем интерес страстью, поскольку индивидуальность, отодвигая на задний план все другие интересы и цели, которые также имеются и могут быть у этой индивидуальности, целиком отдается предмету, сосредоточивает на этой цели все свои силы и потребности, – то мы должны вообще сказать, что ничто великое в мире не совершалось без страсти. В наш предмет входят два момента: во-первых, идея; во-вторых, человеческие страсти; первый момент составляет основу, второй является утком великого ковра развернутой перед нами всемирной истории. Конкретным центральным пунктом и соединением обоих моментов является нравственная свобода в государстве. Мы уже говорили об идее свободы как о природе духа, и абсолютной конечной цели истории. Страсть признается чем-то неправильным, более или менее дурным: у человека не должно быть никаких страстей. Страсть и не является вполне подходящим словом для того, что я хочу здесь выразить. А именно я имею здесь в виду вообще деятельность людей, обусловленную частными интересами, специальными целями или, если угодно, эгоистическими намерениями, и притом так, что они вкладывают в эти цели всю энергию своей воли и своего характера, жертвуют для них другими предметами, которые также могут быть целью, или, скорее, жертвуют для них всем остальным... Итак, я буду употреблять выражение страсть и разуметь под ним особую определенность характера, поскольку эти определенности воли имеют не только частное содержание, но и являются мотивами и побудительными причинами общих действий. Страсть есть прежде всего субъективная, следовательно, формальная сторона энергии, воли и деятельности, причем содержание или цель еще остаются неопределенными; так же обстоит дело и по отношению к личной убежденности, к личному разумению и к личной совести. Всегда дело сводится к тому, каково содержание моего убеждения, какова цель моей страсти, истинны ли та или другая по своей природе. Но и, наоборот, если эта цель такова, то с этим связано то, что она осуществляется и становится действительной <...>¹

Таким образом, то, что было названо субъективной стороной, – потребность, стремление, страсть, частный интерес, проявляясь в форме естественного состояния, естественной воли, тотчас оказываются налицо сами для себя, подобно мнению и субъективному представлению. Эта неизмеримая масса желаний, интересов и деятельностей является орудием и средством мирового духа, для того чтобы достигнуть его цели, сделать ее сознательной и осуществить ее; и эта цель состоит лишь в том, чтобы найти себя, прийти к себе и созерцать себя как действительность. Но то

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000.- С. 76.

положение, что живые индивидуумы и народы, ища и добиваясь своего, в то же время оказываются средствами и орудиями чего-то более высокого и далекого, о чем они ничего не знают и что они бессознательно исполняют, могло представляться и представлялось сомнительным, много раз оспаривалось и вызывало насмешки и пренебрежение как пустая фантазия и философия. Но я с самого начала высказался относительно этого и отстаивал наше предположение (которое, однако, должно было лишь в конце вытекать как результат) и нашу веру в то, что разум правит миром и что таким образом он господствовал и во всемирной истории. По сравнению с этим в себе и для себя всеобщим и субстанциальным все остальное оказывается подчиненным ему и средством для него. Далее, этот разум имманентен в историческом конкретном бытии и осуществляется в нем и благодаря ему. То, что истина заключается лишь в соединении всеобщего, сущего в себе и для себя вообще с единичным, субъективным, есть истина, умозрительная по своей природе, и в этой общей форме эта истина рассматривается в логике. Но в самом всемирно-историческом процессе, как в процессе, который еще подвигается вперед, чистая последняя цель истории еще не является содержанием потребности и интереса, и между тем как последний является бессознательным по отношению к этой цели, всеобщее все же содержится в частных целях и осуществляется благодаря им. Вышеупомянутый вопрос принимает и форму вопроса о соединении свободы и необходимости <...>¹

Великие исторические отношения имеют другой характер. Именно здесь возникают великие столкновения между существующими, признанными обязанностями, законами и правами и между возможностями, которые противоположны этой системе, нарушают ее и даже разрушают ее основу и действительность, а в то же время имеют такое содержание, которое также может казаться хорошим, в общем полезным, существенным и необходимым. Теперь эти возможности становятся историческими; они заключают в себе некоторое всеобщее иного рода, чем то всеобщее, которое составляет основу в существовании народа или государства. Это всеобщее является моментом творческой идеи, моментом стремящейся к себе самой и вызывающей движение истины. Историческими людьми, всемирно-историческими личностями являются те, в целях которых содержится такое всеобщее.

К числу таких людей принадлежит Цезарь, которому грозила опасность быть побежденным теми, которые готовились стать его врагами, и лишиться достигнутого им положения, занимая которое, он был если не выше других лиц, стоявших во главе государства, то по крайней мере равен им. На стороне этих врагов Цезаря, которые вместе с тем преследовали свои личные цели, были формальная конституция и сила

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000.- С. 77-78.

юридических формальностей. Цезарь боролся в своих интересах, чтобы сохранить свое положение, честь и безопасность, и его победа над врагами означала вместе с тем завоевание целого государства, так как их могущество состояло в господстве над провинциями римского государства... Таковы великие люди в истории, личные частные цели которых содержат в себе тот субстанциальный элемент, который составляет волю мирового духа. Их следует называть героями, поскольку они черпали свои цели и свое призвание не просто из спокойного, упорядоченного, освященного существующею системою хода вещей, а из источника, содержание которого было скрыто и не доразвилось до наличного бытия; из внутреннего духа, который еще находится под землей и стучится во внешний мир, как в скорлупу, разбивая ее, так как этот дух является иным ядром, а не ядром, заключенным в этой оболочке. Поэтому кажется, что герои творят сами из себя и что их действия создали такое состояние и такие отношения в мире, которые являются лишь их делом и их созданием.

Такие лица, преследуя свои цели, не сознавали идеи вообще; но они являлись практическими и политическими деятелями. Но в то же время они были и мыслящими людьми, понимавшими то, что нужно и что своевременно. Именно это является правдой их времени и их мира, так сказать, ближайшим родом, который уже находился внутри. Их дело было знать это всеобщее, необходимую ближайшую ступень в развитии их мира, сделать ее своей целью и вложить в ее осуществление свою энергию. Поэтому всемирно-исторических людей, героев какой-нибудь эпохи, следует признать проницательными людьми; их действия, их речи – лучшее в данное время. Великие люди желали доставить удовлетворение себе, а не другим. Те благонамеренные планы и советы, которые им могли бы дать другие, явились бы скорее ограниченными и ложными, потому что именно великие люди и являлись теми, которые всего лучше понимали суть дела и от которых затем все усваивали себе это их понимание и одобряли его или по крайней мере примирялись с ним. Ведь далее подвинувшийся в своем развитии дух является внутренней, но бессознательной душой всех индивидуумов, которая становится у них сознательной благодаря великим людям. Другие идут за этими духовными руководителями именно потому, что чувствуют непреодолимую силу их собственного внутреннего духа, который противостоит им. Далее, если мы бросим взгляд на судьбу этих всемирно-исторических личностей, призвание которых заключалось в том, чтобы быть доверенными лицами всемирного духа, оказывается, что эта судьба не была счастлива. Они появлялись не для спокойного наслаждения, вся их жизнь являлась тяжелым трудом, вся их натура выражалась в их страсти. Когда цель достигнута, они отпадают, как пустая оболочка зерна. Они рано умирают, как Александр, их убивают, как Цезаря, или их ссылают, как Наполеона на

остров св. Елены. То злорадное утешение, что жизнь исторических людей нельзя назвать счастливой, что так называемое счастье возможно лишь в частной жизни, которая может протекать при весьма различных внешних обстоятельствах, – это утешение могут находить в истории те, кто в этом нуждается. А нуждаются в этом завистливые люди, которых раздражает великое, выдающееся, которые стремятся умалить его и выставить напоказ его слабые стороны. Таким образом и в новейшее время много раз доказывалось, что государи вообще не бывают счастливы на троне, а поэтому доказывающие это мирятся с тем, что царствуют не они, а государи. Впрочем, свободный человек не бывает завистливым, а охотно признает великое и возвышенное и радуется, что оно есть.

Итак, этих исторических людей следует рассматривать по отношению к тем общим моментам, которые составляют интересы, а таким образом и страсти индивидуумов. Они являются великими людьми именно потому, что они хотели и осуществили великое и притом не воображаемое и мнимое, а справедливое и необходимое. Этот способ рассмотрения исключает и так называемое психологическое рассмотрение, которое, всего лучше служа зависти, старается выяснять внутренние мотивы всех поступков и придать им субъективный характер, так что выходит, как будто лица, совершавшие их, делали все под влиянием какой-нибудь мелкой или сильной страсти, под влиянием какого-нибудь сильного желания и что, будучи подвержены этим страстям и желаниям, они не были моральными людьми. <...>

Итак, частный интерес страсти неразрывно связан с обнаружением всеобщего, потому что всеобщее является результатом частных и определенных интересов и их отрицания. Частные интересы вступают в борьбу между собой, и некоторые из них оказываются совершенно несостоятельными. Не всеобщая идея противопоставляется чему-либо и борется с чем-либо; не она подвергается опасности; она остается недостижимой и невредимой на заднем плане. Можно назвать хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред. Ибо речь идет о явлении, часть которого ничтожна, а часть положительна. Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов.

Хотя мы и примиряемся с тем, что индивидуальности, их цели и их удовлетворение приносятся в жертву, что их счастье вообще предоставляется случайности, к царству которой оно относится, и индивидуумы вообще подводятся под категорию средств, однако в них есть такая сторона, которую мы не решаемся рассматривать только с этой точки зрения даже и по отношению к высшему началу, потому что она есть

нечто безусловно независимое, само по себе вечное, в них. Это моральность, нравственность, религиозность. <...>

Дело в том, что человек является целью в себе самом лишь благодаря тому божественному началу, которое имеется в нем и которое сперва было названо разумом, а поскольку оно проявляется в деятельности и само себя определяет, – свободой. И мы утверждаем, не имея возможности подробнее развить здесь эту мысль, что религиозность, нравственность и т. д. вытекают именно из этого источника и развиваются на этой почве и тем самым возвышаются над внешней необходимостью и случайностью. Но здесь следует заметить, что, поскольку индивидуумам предоставляется свобода, они являются виновными в нравственной и религиозной испорченности и в упадке нравственности и религии. Признаком абсолютного высокого определения человека является то, что он знает, что хорошо и что дурно, и что именно это определение является хотением или добра или зла, — одним словом, что человек может быть виновным, виновным не только в зле, но и в добре, и притом виновным не только в этом или в том, или в чем-либо, но и в добре и зле, которые являются принадлежностью его индивидуальной свободы»¹.

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000.- С. 81-85.

Литература

1. Библия. Русский Синодальный перевод, 1876/1956г.
2. Августин Блаженный. О граде Божием. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 320 с.
3. Бен-Шломо Йосеф. Введение в философию иудаизма. – Иерусалим. Тарбут, 1994 – 104 с.
4. Бердяев Н. Истина и откровение. - СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996.
5. Бердяев Н.А. Философия свободы// Бердяев Н.А. Философия свободы; Смысл творчества/ Вступ. ст., подг. текста, примеч. Л.В. Полякова. – М.: Правда, 1989. – С. 14–230
6. Беркович Э. Вера после Катастрофы. – Амана, 1990. – 119 с.
7. Биккерман Э. Дж. Евреи в эпоху эллинизма. – М.; Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 2000. – 384 с.
8. Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. Париж, 1948.
9. Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.2. Избранные статьи. - М.: «Наука», 1993. - С.368-435.
10. Вейнберг И.П. Рождение истории: Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э. – М., Наука – 1993. – 352с.
11. Гафнии И. Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху. – М.; Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 2003. – 397 с.
12. Гегель Г.Ф. Лекции по философии истории. – М. Наука, 1998.– 472 с.
13. Гиршман М. Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности. – Иерусалим; М., – Гешарим: Мосты культуры, 2002. – 183 с.
14. Даймонт М. Евреи, Бог и история / Перевод с английского Р. Нудельман. – Иерусалим, 1979. – 530 с.
15. Иларион. Слово о Законе и Благодати. / Сост., вступ. ст., пер. В.Я.Дерягина. – М.: Столица, Скрипторий, 1994. – 143 с.
16. Иоанна Златоуст, свт. Полное собрание творений в 12 томах: Т.3, кн. 1. - М.: "Златоуст", 1994. – 402 с. (репринт 1897 г.)
17. История Израиля и Иудей: Общественная и политическая жизнь / составители А. Андреев. С. Шумов. – М.: Крафт+, 2004. – 672 с.
18. Йошпе Р. Что такое еврейская философия? Иерусалим-М.: Гешарим-Мосты культуры, 2003, –127 с.
19. Кант И. Идея всеобщей истории. – В кн.: «Родоначальники позитивизма». Вып. I. Кант, Тюрго, Д'Аламбер. Пер. И.А. Шапиро. С предисл. проф. М.М. Ковалевского. СПб., 1910.
20. Кант И. Конец всех вещей.// Философские науки. – М., 1973. – № 6, С. 326-338.
21. Кук А. Философия иудаизма. Иерусалим, 1991.

22. Луцатто Моше-Хаим (Рамхаль). Даат Твунот. – Иерусалим: Мааян а-Таор, 5763. – 2003.
23. Мень А. Библиологический словарь. Том I. А – И. Издательство: Фонд имени Александра Меня, 2002. – 608 с.
24. НЕмировская Л.З. Библейские религии. Тексты. Комментарии: Монография. – М.: РосНОУ, 2005 – 160 с.
25. Полонский П. Еврейская Библия в традиционном понимании иудаизма. Иерусалим, 1997.
26. Раввин Адин Штейнзальц. Понятие «Свет» в философии хасидизма. – [Электронный ресурс] – Ханука: «Идеи и тайны». – Беседы с раввином Адином Штейнзальцем. – Режим доступа: http://www.judaicaru.org/luah/chanuka_palant.html
27. Рубинштейн А. От Герцля до Рабина и дальше. Сто лет сионизма / перевод с иврита под редакцией Ф.Дектора. – Минск: Мет, 2000.– 400 с.
28. Смирнов А.В. Возможно ли понимание еврейской философии как единой традиции? (Вместо послесловия) // Р. Йошпе. Что такое еврейская философия? Иерусалим-М.: Гешарим-Мосты культуры, 2003, – С. 118-125.
29. Соловьев В.С. Оправдание добра. // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т./ Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1990. – Т.2. – С. 279.
30. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве// Соловьев В.С. Сочинения/ Сост., автор вступ. ст. и прим. А.В. Гулыга. – М.: Раритет, 1994. – С. 145,160.
31. Спасский А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). – Сергиев Посад. – 1914.
32. Стейнберг М. Основы иудаизма/ М. Стейнберг; Ред. Н. Прат, Пер. с англ. Е. Май. - Иерусалим: Библиотека-Алия, 1981. – 196 с.
33. Три великие эпохи истории еврейского народа / Маркус Р., Кохен Г., Галкин А. Перевел с английского А. Любинский. Иер., 1991. – 330 с.
34. Филарет (Гумилевский). Историческое учение об отцах Церкви. – Москва – 1996.
35. Флоровский Г. Догмат и История. – М., Издательство Свято-Владимирского Братства, 1998. – 354с.
36. Чаадаев П.Я. Философические письма. // Полное собрание сочинений и избранные письма. Т.1. – М., Наука, 1991. – 324 с.
37. Шиффман Л. От текста к традиции: История иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда: Учебное пособие. – М.; Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 2000. – 303 с.
38. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2007 – 510 с.

**ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ ИСТОРИИ
(Библейские источники)**

Научно-учебное издание

Желтикова Инга Владиславовна

Подписано в печать.....2007г. Формат 60x80 1/16. Печать на ризографе. Бумага офсетная. Гарнитура Times. Объем 7 усл.печ.л. Тираж 500 экз. Заказ №

Лицензия ПД 3 8-0023 от 25.09.2000 г.

ООО Полиграфическая фирма «Картуш»

Отпечатано с готового оригинала-макета на полиграфической базе редакционно-издательского отдела ГОУ ВПО «Орловский государственный университет»
302025, г. Орел ул. Комсомольская, 95. Тел./факс (4862) 74-45-08