

К 250-летию Г. В. Ф. Гегеля

DOI 10.25991/VRHGA.2020.20.4.005

УДК 1(091)+111

Д. К. Богатырёв*

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ДО И ПОСЛЕ ГЕГЕЛЯ. Часть 1. Система и предпосылки. Христианская историософия и трансцендирование истории**

Статья посвящена анализу философских концепций осмысления мировой истории от раннего Средневековья до Возрождения как фундамента философии истории Гегеля. Христианский провиденциализм проявляется в гегелевской рефлексии в трансформированном виде, наследуя специфику богословия протестантизма. Субъектом истории в абсолютном идеализме выступает дух, роль человечества как со-участника проблематична. Мифологема национального избранничества была концептуализирована Гегелем в понятии «исторических народов», а идея Провидения – в понятии «субстанциального разума истории».

Ключевые слова: историософия, христианство, протестантизм, трансцендирование истории, теология, государство, теодицея, творение.

D. K. Bogatyrev

PHILOSOPHY OF HISTORY BEFORE AND AFTER HEGEL.

Part 1. System and preconditions. Christian historiography and the transcending of history

The article is devoted to the analysis of philosophical concepts of understanding world history from the early middle Ages to the Renaissance as the Foundation of Hegel's philosophy of history. Christian providentialism manifests itself in Hegelian reflection in a transformed form, inheriting the specifics of the theology of Protestantism. The subject of history in absolute idealism is the spirit, and the role of humanity as a co-participant is problematic. The mythologeme of national election was conceptualized by Hegel in the concept of «historical peoples», and the idea of Providence in the concept of «the substantial mind of history».

Keywords: historiography, Christianity, Protestantism, transcending of history, theology, state, theodicy, creation.

Г. В. Ф. Гегель — первый великий философ, который стал мыслить исторически. В историчности мышления имеются две стороны: методологическая (формальная) и предметно-содержательная (материальная). Историзм как

* Богатырёв Дмитрий Кириллович, доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00506 «Гегель: pro et contra. История и современность российских и зарубежных рефлексий и интерпретаций».

метод, который на систематической основе применяется ко всем без исключения исследуемым феноменам, является гегелевским изобретением. Даже такие традиционно трактуемые внеисторически реалии, как мышление и Божество, у Гегеля переводятся в горизонт исторических истолкований. Кажется, что у Гегеля как будто бы и нет равновеликих предшественников, на кого он вполне сознательно мог бы опереться, но после Гегеля внеисторичная методология уже выглядит архаичной.

Предметно-содержательный аспект предполагает осмысление истории как особого способа бытия во времени. Этот подход может распространяться на мироздание в целом (а в радикальных версиях даже и Абсолютное) или, что гораздо чаще, на некий регион сущего, каковым, как правило, выступает человечество. Тогда строится философия истории. Во втором случае у Гегеля есть выдающиеся предшественники: Блаженный Августин, Иоахим Флорский, мыслители эпохи Возрождения и Реформации (Дж. Пико делла Мирандола, Н. Макиавелли, утописты, Дж. Вико). Новое время и Просвещение (Т. Гоббс, Дж. Локк, Ш. Л. Монтескье, И. Г. Гердер, Г. Э. Лессинг, да и сами немецкие классики) составляют уже тот контекст, в котором созрела его философия истории. Методологическое и предметное в отношении истории взаимосвязаны. То, как мы понимаем само историческое существование, определяет структуру нашего взгляда на него, но не у всех мыслителей эта связь концептуализирована. У Гегеля методологический и предметный историзм взаимопроникновены. Поэтому у него историзм становится принципом системы.

Стало традиционным рассматривать Гегеля в ряду великих систематиков, завершающих эпоху, наряду с Аристотелем и Фомой Аквинским. В их системах много общего. Но нет никаких оснований считать мышление Аристотеля и Аквината историческим. По отношению к Аристотелю это замечание может показаться неуместным, ведь историзм пришел в европейскую культуру через библейское откровение. Однако это оплодотворение человеческого мышления Откровением начало давать плоды не сразу, ведь Суммы великих схоластов внеисторичны, а процесс концептуализации Откровения продолжается.

Историзм требует пересмотра как концепта времени, так и понятия вечности. Этот процесс дал несходные результаты на Западе и Востоке. Восток внес основной вклад в создание патристики, но преимущественно в космологической (она же онтологическая, но с очень сильным инерционным влиянием эллинистического космоцентризма) парадигме, нечувствительной к истории [2].

По крайней мере в современном значении осмысления человеческой деятельности в социальном времени. Византийцы писали многочисленные хроники, но при всей метафизичности менталитета не смогли сформулировать метафизику истории. Отсюда и их представление о своей империи как о некоем в сущности завершенном проекте, о символическом свечении божественных и ангельских энергий в реалиях земного социума через Церковь. Запад, которому пришлось восстанавливать, заново перерабатывая его в этом процессе, во многом утраченное в результате варваризации античное наследие, был обречен на историчность самой судьбой. Однако осмыслиться уже как некий позитивный опыт коллективная демиургия истории начала на излете Средних веков. Новое время еще историчнее, а Новейшее, в лице Маркса и Сартра,

предлагает варианты радикального историзма. Радикального в смысле практически полного забвения бытия и вымывания из понятия вечности всякого позитивного и личного содержания, когда суетящееся во времени сущее пытается выдать свой неостановимый бег из небытия через около-бытие к ничему за подлинную реальность. И этот опыт меонизации исторически сущего тоже заслуживает своего осмысления. Восточная патристика имплицитно содержала в себе персоналистическую (христороцентричную и экклезиоцентричную, а значит, потенциально и синергетическую) онтологию. Однако ее сознательная, эксплицитная историзация стала делом учитывающей опыт Запада русской мысли — религиозного идеализма и персонализма, а также (и чуть позже) претендующего на большую каноничность за счет творчески-консервативного (о. Г. Флоровский) «движения вперед — к отцам», а также неопатристического богословия.

После этих предварительных замечаний попробуем уже эксплицитно выразить подразумеваемое — что же такое история? Определение истории как науки (на бытовом уровне — рассказа) о прошедших событиях, их связях, причинах и последствиях — культурологическое. Вопрос: какова онтология истории? Ответ на этот вопрос предполагает прояснение хотя бы в общих чертах более общей проблемы — природы времени. История — это особый способ бытия во времени. Время — универсальная форма существования конечного сущего, связанная с его обновлением. В библейском контексте конечное означает тварное; в определенном смысле тварь и есть время. Однако не все временное исторично в собственном смысле. В качестве основы примем предложенное Н. Бердяевым различение типов темпоральности: время космическое, социальное и экзистенциальное. Модернизируем его классификацию так: природное — историческое — персональное (личное, внутреннее).

Возникновению и исчезновению сущего сопутствуют три момента времени: прошлое, настоящее, будущее (без нюансировки в данном месте переходных фаз, которую фиксируют языки европейских, «исторических» — по Гегелю — народов). Попробуем использовать для понимания времени принцип дополнительности, по аналогии с тем, как применяется корпускулярно-волновой дуализм для описания природы физического света. Время, с одной стороны, представляет собой целостный поток, с другой — последовательность самостоятельных моментов. Связь времен в потоке — континуально-волновой принцип, а в корпускулярной оптике, акцентирующей дискретность, центральным выступает событие. Событие — атом времени. Структура темпоральности — ее логика, а поток событий — материя. Историческое время своеобразно как в корпускулярном, так и волновом аспектах.

История представляет с собой необратимую последовательность неповторимых событий. У исторических событий имеется субъект, т. е. структура истории субъект-событийна. В этом ее отличие от природного времени, в котором события не творятся, они просто наступают. Хотя мы и говорим: «Солнце восходит», «Луна заходит», но признание звезды или планеты реальным субъектом будет самым настоящим язычеством, ведь субъектность предполагает свободу. При этом исторические события, зародившись внутри личности, становятся объективными. Без объективации нет истории, в этом

ее принципиальное отличие от внутреннего времени личности, события которого могут и не объективироваться. Можно сказать, что события природного времени бессубъектны, а личного — безобъектны.

Конфигурация «волны» природного времени циклична: новая осень всё-таки осень, повторяемость доминирует над новизной. Некоторые процессы, происходящие в природе, вообще обратимы, по крайней мере в локальных масштабах (механические, физические, химические). Историческое время линейно (линия не обязательно прямая, хотя библейское время обычно к ней, точнее к отрезку, и привязывается). Фигура, символизирующая внутреннее время жизни личности, — точка. Фигуры и линии состоят из точек, и в этом плане личностное время оказывается первоосновным. Это вполне соответствует Откровению, если под личностью подразумевать в первую очередь Бога, творящего мир и промышляющего о его судьбах.

Вопрос о субъектах истории — важнейший для понимания ее сущности. Кто они? Ответ, лежащий на поверхности, — люди. Люди означает индивиды (единичное); народы, государства, классы, цивилизации (особенное); человечество как род (всеобщее). Такой ответ естественен для сознания, взращенного гуманистической культурой, которая держится мифом о человеке как основном или даже единственным творце своей собственной судьбы. Философия истории от Макиавелли и утопистов до Маркса, Шпенглера и Сартра дает различные концептуальные вариации гуманистической мифологемы с акцентуацией всеобщего, особенного или единичного. В библейской парадигме основным (в радикальных вариациях — единственным) творцом истории является Бог. Концептуализация этой базовой интуиции порождает различные варианты провиденциализма. Однако субъектами могут выступать и тварные духи — ангелы, как сохранившие верность Богу, так и отпавшие от него. Тема ангельского участия в истории разрабатывается ныне преимущественно в мистико-эзотерических доктринах. Одна из наиболее известных (и признанных более или менее respectable) концептуализаций — «Роза мира» Даниила Андреева [3]). Научно ориентированным мышлением такие подходы оцениваются в качестве реликтов мифологического сознания.

Писателям, не претендующим на научность, кое-что позволено. Слова «Аннушка уже пролила масло», вложенные Михаилом Булгаковым в уста незнакомца, с которым не следует вступать в общение, особенно у Патриарших прудов, не сильно, тем не менее, отрезвляют представителей «прогрессивного человечества».

Субъектность предполагает выбор, а выбор — свободу. Свобода — станция духовной жизни. Выбор может стать и началом нового причинного ряда во времени, в таком случае говорят о положительной (или содержательной, а не только формальной) свободе. Выбор всегда осуществляется между тем, что лучше, и тем, что хуже. Пусть это происходит и в субъективном представлении (как нам кажется). Но у субъекта не может не быть придающих устойчивость и общезначимость его выбору объективных идей хорошего и плохого. Если довести идеи хорошего и плохого до логического предела, сознание упрется в категории (или прафеномены) добра и зла. Как толковать их ноуменальный смысл — отдельный вопрос. Но история творится в процессе

выбора ее субъектов между лучшим (тем, что нравится и подходит) и худшим, а на ноуменальном уровне — добром и злом. Пересекающиеся цепочки событий, восходящие к таким осущестляющимся в глубине духа, причем не всегда осознанно, актам выбора, и образуют, собственно говоря, ткань исторического времени. История — это арена борьбы уже не только между жизнью и смертью, как в природе, а между духовными реалиями — силами добра и зла и восходящими к ним процессами творения и разрушения, по отношению к которым биологические жизнь и смерть служат фоном и субстратом.

Историзм в понимании сущего восходит к Библии. Если для Платона, классически концептуализировавшего в этом вопросе космоцентричную установку дохристианского мира, время представляло собой подвижный образ вечности, то иудео-христианское откровение имплицитно содержит в себе другую — событийную онтологию [25]. В первом случае ничего нового, по существу, нет. Во втором, напротив, мироздание находится в процессе постоянного обновления. Но это не Гераклитов ток, а результат личных действий. Полисубъектность истории означает, что фактически в Откровении за общим словом «история» стоят истории, обладающие различным онтологическим статусом. История, субъектом которой является Бог, это — творение (не вдаемся здесь в вопрос, завершилось ли оно в шесть дней-эонов или продолжается). История, субъектом которой является преимущественно (по крайней мере, на феноменальном уровне) человек, начинается грехопадением и утратой рая. Эти фундаментальные (трансцендентальные) для человеческой истории события не состоялись без ангельского участия. Получается, что в творении начинает действовать новая по форме и структуре историческая, а по содержанию антиисторическая (меоническая) сила. С библейской точки зрения, редукция исторического к человеческому бытию во времени представляет собой абсолютизацию падшей экзистенции, заключенной в цикл рождения-смерти. Разрыв цикла отделенности людей от Бога представляет собой спасение. Именно об истории восстановления отношений человека с Богом в основном и повествует Библия, тогда как творение и грехопадение предполагаются (их концептуализация стала делом богословского мышления), а специфически человеческое присутствует фрагментарно и только как фон. Субъектами спасения выступают Бог и люди. («Бог, который нас создал без нас, не может спасти нас без нас» — Блез Паскаль). В спасении создается и действует особый исторический субъект, интегрирующий Божественное и человеческое — Церковь. Эти разные истории хорошо различимы на теоретическом уровне, а в эмпирии исторического существования настолько сплетены перед человеческим взором, что различить отдельные слои довольно сложно. Историософские доктрины представляют собой варианты концептуализации исторического, по-разному расставляющие акценты. Гегелевская историософия особенно интересна потому, что практически все обозначенные страды исторического в ней присутствуют. Она цельна, как мало какая другая. И даже решения, с которыми нельзя согласиться, поучительны, т. к. представляют собой опыт осмысления нашей историчности.

Хотя гегелевская философия истории на первый взгляд не сильно зависит от предшественников, без обращения к ним ее сложно оценить адекватно. Обратимся к предшественникам и общим предпосылкам формирования его

философии истории. Предшественники — это конкретные авторы, причем не только Нового времени, на что обычно обращают внимание. Предпосылки обуславливаются как конкретными социокультурными условиями его эпохи, так и обрисованным контекстом базовых интуиций и ключевых категорий рецепции исторического. Само вычленение этих интуиций и категорий стало возможным благодаря гегелевской философии истории и последующим реакциям на нее.

Блаженный Августин создал первую глобальную историософскую доктрину. При явной недостаточности (с современной научной точки зрения) ее «эмпирического базиса» ключевые идеи сохраняют актуальность и притягательность по сей день. Историческое время линейно. Оно движется от сотворения мира и грехопадения до Страшного суда. Основной субъект истории — Бог, при этом Августин выстраивает в конечном итоге довольно «сильную» версию провиденциализма. Грехопадение формирует основное духовно-онтологическое противоречие, которое подвигает историю к концу — между добром и злом. В самой истории оно неразрешимо, т. е., говоря современным языком, историческая экзистенция (а значит, и трансценденция, и коммуникация) антиномична. Антиномия объективируется в реальность «двух градусов» [1]. Принцип Земного града — любовь человека к себе, доходящая до пренебрежения к Богу, а Града небесного — любовь к Богу вплоть до отвержения самого себя. В земной истории Град небесный олицетворяется (фактически, после Боговоплощения) Церковью. Но, как и все дела на земле, которые сгорят в конце (2Пет. 3: 10), Церковь испытает радикальное преобразование при переходе в Царство Небесное. Свою осязаемую структуру и реализацию Земной град получает в государстве. Государство, с одной стороны, хоть как-то ограничивает зло (вспомним «войну всех против всех» Томаса Гоббса [19]), но с другой — в самой своей сущности, обусловленной грехопадением, олицетворяет зло. Августин уподобляет государства шайкам разбойников, отмечая, что реальные банды, дорастая до определенных пределов, превращаются в государства. Если Церковь, претерпевая внешние гонения и внутренние болезни (ереси, расколы, отступничества), все-таки спасается, то члены государств, не приобщенные к Церкви, таких шансов не имеют. В этом, как и в идее вечных адских мук, для догматического конституирования которой Августин сыграл едва ли не решающую роль, многие узнавали элементы иранского дуализма, якобы привнесенные Августином, в молодости увлекавшимся манихейством, в христианское вероучение. Однако образ вечного ада придает подлинную серьезность реальному личностному выбору человека, совершаемому в истории. В поздние свои годы, увлекшись борьбой с пелагианством, Августин сам понизил ценность идеи личной ответственности, сформировав концепцию предопределения, которую впоследствии радикализировал Жан Кальвин [12]. Внешняя обстановка не давала Августину поводов для социального оптимизма. Гиппонский епископ жил в эпоху катастроф, когда Рим был разграблен Аларихом, а умер, когда вандалы осадили Гиппон. Но имеется нечто большее, чем общественное благоустройство, — спасение и вечная жизнь с Богом. Церковь в его историософии торжествует эсхатологически. Именно спасение составляет цель промысла Божьего в истории, и в этом смысле является ее целевой причиной, *causa finalis*.

Историософские идеи Августина доминировали на Западе, да и ныне не утратили привлекательности. Однако за тысячу лет ситуация поменялась. И на Востоке, и на Западе государства, которые управляются христианами, уже не отождествляются с разбойничьими шайками, формулируется новая теократическая мифология. Церковь превратилась в доминирующую идеологическую и культуростроительную, а также — в Западной Европе — в финансовую и политическую силу. Возникла новая христианская культура. Она во многом превзошла античные образцы, варвары оказались интегрированы в нее и цивилизованы, а надменность византийцев по отношению к «неотесанным» латинянам стала беспочвенной. В то же время ощущался некий предел и ожидался какой-то перелом. Папская теократия при Иннокентии III достигла своего апогея. В этих условиях возникает историософия Иоахима Флорского. Она была осуждена за элементы хилиазма, но составила внутреннюю альтернативу августинианству, сформировав мощный мифотворческий ресурс, который ускорил Реформацию и оказал влияние на Гегеля и Шеллинга, а позднее — на русскую религиозную философию.

Историософию Августина можно, пусть и с оговорками, оценить как пессимистическую: земное счастье относительно и мимолетно, глобального общественного прогресса нет, а трансцендентное блаженство доступно узкому кругу спасенных христиан — либо тех, кто успел в этой жизни добровольно смирить и ограничить свою греховную природу, либо избранных и предызбранных. Иоахим предлагает оптимистическую версию. В определенном смысле речь идет о прогрессе в истории. Перед нами первый опыт истолкования истории как развития [22].

Основным субъектом истории по-прежнему мыслится Бог. Но Он открывается по-разному. Главная движущая сила истории — Откровение (или, как это мыслится Шеллингом, история — это процесс непрерывно продолжающегося откровения Бога в мире [46]). В Откровении сокровенное (а таковым по преимуществу для христиан выступает Святая Троица) становится явным. Иоахим формулирует онтологическое истолкование истории в свете ключевой для христианства идеи троичности. Откровение Троичности в истории формирует ее ступенчатую структуру: эра Отца — эра Сына — эра Святого Духа. Первая — от сотворения мира до Боговоплощения. Вторая — вплоть уже подходивших к своему завершению до дней, когда писал аббат цистерцианского монастыря Дель Фьоре. Третья должна быть начаться в ближайшее за ними время, по предварительному прогнозу (который у иоахимитов в дальнейшем отодвигался в будущее) — в 1260 г. Эрам Откровения соответствуют Ветхий Завет, Новый Завет, и т. н. Вечное Евангелие, однократно упомянутое в Откровении Иоанна Богослова (Откр. 14: 6). Суть стадийных трансформаций — прогресс в свободе богочеловеческих отношений. Иоахим описывает его символически, используя триады понятий-мифологем: звезды — заря — день, рабы — сыны — друзья, супруги — клирики — монахи. Царство Божие, таким образом, начинается уже в земной истории (тысячелетнее царство праведников, предсказанное в Апокалипсисе). Предчувствия иоахимитов хотя и не сбылись, но полностью и не обманули. Закончилась, однако, не эра Сына, а Средневековье. Началась

не эра Святого Духа, а новоевропейская цивилизация, сформированная гуманизмом и Реформацией. Она-то и стала третьей, заключительной, культурно-исторической формацией в историософии Гегеля.

Основоположники гуманизма внесли в новоевропейскую философию истории три фундаментальные идеи, от которых она не отходит по сей день: человечество само творит свою судьбу в истории, будущее формируется через проектирование, в котором участвует разум и продуктивное воображение, а непосредственная ткань истории плетется в борьбе за интересы. Флорентийские платоники формулируют ключевую мифологему новоевропейской культуры: человек сам творит свою собственную судьбу. Причем если у Пико делла Мирандола призыв к человеку исходит от Бога, то у Маркса даже сама идея Бога объявляется вредной иллюзией, мешающей полному раскрытию человеческих сущностных сил. Марсилио Фичино в своей концепции естественной всеобщей религии задает будущий идеал земного единства человечества на основе духовной общности. С возвышенным идеализмом флорентийских платоников резко контрастирует социально-политическая прагматика Н. Макиавелли. Люди сами делают историю, преследуя свои, преимущественно корыстные, интересы, и поэтому, если не ограничивать индивидуальные и групповые (включая церковный) эгоизмы, хуже будет всем. Разные модели балансировки интересов предложило уже Новое время — Т. Гоббс, Дж. Локк («Два трактата о правлении»), Ш. Л. Монтескье («О духе законов»), Ж.-Ж. Руссо («Об общественном договоре»). Утописты придали мифологеме человека-творца форму конкретных проектов социальной инженерии, предложив варианты концептуальных мостов между приземленной прагматикой сторонников «реальной политики» и поэтически возвышенной философией флорентийских платоников. Томас Мор, пустивший в оборот и сам термин, предложил социально-романтическую утопию, Томмазо Кампанелла — научно-романтическую, а Фрэнсис Бэкон — сциентистско-прагматическую версию преобразования человеческого существования в истории силами самого человеческого разума. Таким образом, платоники обозначили цель и смысл, утописты — форму, а политологи — материальную и движущую причины новоевропейского исторического проекта. Категориальный каркас современной философии истории обрел завершенность.

Однако эта «человеческая, слишком человеческая» конструкция вряд ли бы сработала без трансцендентного элемента. Его привнесла Реформация, выдвинувшая на первый план идею непосредственного контакта человека с Богом, экзистенции с Бытием. Связанный с ней принцип оправдания верой открыл новый горизонт восприятия земного. Лютер, Кальвин и Цвингли, каждый по-своему, оправдали и даже сакрализовали феномен человеческого труда, развив и перетолковав в социально-практическом горизонте фактически невостребованный феодальным обществом тезис ап. Павла: «труд ваш не тщетен перед Господом» (1 Кор. 15: 58). Профессия — это призвание. Успех — свидетельство предызбранности. Личные отношения с Богом обеспечивают, таким образом, и счастье с трудовым достатком в земной жизни, и загробное спасение. Другим последствием идеи примата сугубо личных отношений с Богом оказалась критика католического клерикализма, причем не только теоретическая, но и практическая.

Однако кальвинисты при этом ушли далеко в сторону от гуманистического идеала сугубо светского государства. Фактически они проложили путь преобразования традиционной теократии, которая на практике реализуется в форме клерикального общества, к идеократическому государству. В нем функции профессионального духовенства и профессиональных управленцев разведены, но принципы закреплены формально, а по конституции должны оставаться неизблемыми. Хотя сам Кальвин правил вполне авторитарно, получив прозвище «женевского Папы», опыты прямой теократии оказались скоротечными. Отцам-основателям США удалось соединить идеократический принцип с идеями Монтескье, избежав прямого правления идеологов, которое (как показал европейский опыт) оказалось хлеще клерикального.

Протестантизм придал совершенно неповторимый блеск образам социальных реформаторов, великих исторических деятелей. Они предопределены к своей миссии свыше, успех только на уровне локальных факторов кажется их заслугой, а в трансцендентальном же смысле обусловлен тем самым «рабством воли», которое отстаивал Лютер в знаменитом споре с Эразмом Роттердамским [50]. Именно эту мифологию концептуализировал Гегель в своем понятии «всемирно-исторических личностей».

Нельзя не отметить и другой аспект мифологии избранничества — коллективистский. Протестантизм разрушил средневековый универсализм, созданный римо-католической церковью (а византийский погиб ранее — по другим причинам). В политическом плане империю сменили национальные государства, однако мало обращают внимание на идеологию этой трансформации. Распад империи был связан с кризисом и Восточной, и Западной церковью, однако в протестантизме понятие церкви, как оно сформулировано у католиков и православных, фактически отсутствует. Реформация запустила процесс очеловечивания церкви, оборотной стороной которого стала минимизация божественного присутствия. Социально-культурным последствием радикального ослабления мистической вертикали стало сведение церковной организации к набору горизонтальных связей, демократия пришла на смену монархическому и аристократическому принципам. Доминирующая ныне среди философов и религиоведов «теория ветвей» родилась именно в протестантском сообществе, но гораздо позже. В ходе Реформации критика католицизма сопровождалось процессами реиудаизации христианства. Лозунг «возвращения к истокам» потребовал очищения наносного. Наносным оказался эллинизм в различных его ипостасях — греческая философия, иконы, святые, культ правителей. Получилось так, что историческую церковь, которая не справилась с ролью «нового Израиля», попав в новый «вавилонский плен», должны оздоровить вышедшие из ее недр новые народы, наподобие того, как это делали сами христиане, вышедшие из недр иудаизма [29]. Избранные народы, сделавшие Реформацию, так же находились в «духовном рабстве у Бога», как и Израиль. Землю обетованную, которой пока нет (она — Утопия), надо заслужить и завоевать, и в этой борьбе не следует чураться и жестокости, как в свое время это делали Иисус Навин и царь Давид. Так, мягко говоря, негуманное отношение к американским индейцам вполне оправдано в ветхозаветной оптике колонизаторов-кальвинистов, наподобие отношения израильтян к ханаане-

янам и амореям. Ведь народы, творящие историю, суть орудия Провидения. Мифологема национального избранничества была концептуализирована Гегелем в понятии «исторических народов», а идея Провидения — в понятии «субстанциального разума истории».

Для полноты обзора предпосылок гегелевской историософии необходимо отметить философов, проблематику истории впрямую не занимавших — Николая Кузанского и Джордано Бруно. Первый начинал Ренессанс, второй завершает его. Именно они придают эпохе концептуальную цельность на уровне базовых интуиций. Их суть — внутренние противоречия как источник внешних трансформаций. Кузанец учил о совпадении противоположностей в Боге. Разрешением внутреннего напряжения выступает «развертывание» Богом космоса из самого себя. При этом возможность аксиологически первична к действительности. Завершенный и совершенный Космос томистов уступает место идее продолжающегося творения. Вряд ли кто из мыслителей Modernity столь близок Гегелю, как Кузанец, хотя Гегель и не ссылается на него. Судьба философского наследия кардинала — отдельная тема. Но его идеи получили оригинальное истолкование в пантеистической космологии Бруно. Ноланец трансформировал идею совпадения абсолютных противоположностей в Боге в концепцию совпадения абсолютных противоположностей — Бога и природы. Поскольку Бог — это жизнь и творчество, космос у Бруно оказывается вечно живым, бесконечным в количественном и качественном отношениях и пребывающим в непрекращающихся трансформациях. Причем таковые воображаются происходящими «от славы к славе», от совершенного к совершенному, ведь у Бога хватает могущества никогда и нигде не повторяться. По сути, Бруно создает предконцептуальный набросок идеи развития, которую концептуализировали Шеллинг и Гегель. Принцип развития — ключевой для понимания абсолютного идеализма в целом и гегелевской философии истории в особенности.

Из влияний эпохи Modernity протестантское наиболее сильно у Гегеля. Реформаторы сами вдохновлялись Августином и Иоахимом. Гуманисты мало интересовали Гегеля, а к просветителям (олицетворяющим «резонирующий рассудок») он относился даже с высокомерием. Однако протестантизм представляет собой религиозно-вертикальную версию гуманистических представлений о человеке-творце. «Таково существенное содержание Реформации, — пишет Гегель, — что человек сам себя предназначает к тому, чтобы быть свободным» [16, с. 389]. Гегель вполне выражает дух Нового времени, соединяя просветительскую веру в разум с объективно-идеалистическим принципом тождества мышления и бытия и лютеровскими представлениями о подлинной свободе.

Нити предшествующей философии истории связываются Гегелем, правда, с разной долей натяжения, в единой смысловой узел. От великих богословов Гегель наследует провиденциализм, но с весьма существенными дополнениями. Субъектом истории в абсолютном идеализме выступает дух. Дух — центральное понятие гегелевской философии. Оно требует отдельного рассмотрения, для которого в данном тексте нет места. Отметим вкратце лишь некоторые моменты. С одной стороны, Гегель первый из великих философов поставил понятие духа в центр системы, связав его не только с мышлением и самодостаточностью, но и — вслед за Фихте — со свободой, которая на своих вершинах

проявляется как способность к самотрансцендированию и творчеству новых форм самовыражения. С другой стороны, Гегель допускает весьма специфические — с богословской точки зрения — aberrации, своего рода «неразличение духов». Дух — это в первую очередь Бог. Это так для абсолютного идеализма в целом. Божество-в-себе представляется как логическая идея, философским отображением которой служит «Наука логики»; Бог в инобытии представляет собой созданный Им материальный мир, чему в системе соответствует «Философия природы». В своей полноте, которая трактуется как возвращение к самому себе из инобытия природы, Бог является как собственно дух. В «Философии духа», содержательно наиболее богатом разделе абсолютного идеализма, дух трактуется как субъективный, объективный, абсолютный. Философия истории в широком смысле — это философия духа. Философия истории в узком смысле, изложенная в «Лекциях по философии всемирной истории», составляет подраздел «объективного духа», его «время», тогда как философское рассмотрение права, государства, морали, ныне проходящее под рубрикой философии культуры, образуют его «пространство».

В понятие духа у Гегеля входит и его человеческое измерение. Люди участвуют в сотворении истории. Конечно, не так, как в секулярно-гуманистических доктринах, где начиная с Фейербаха божественное полностью растворяется в человеческом. Однако Гегель сам сформировал предпосылки для такой редукции, и об этом много писали. Реже обращают внимание, что дух включает в себя и ангельскую активность. Падший ангел — сущностно значимый фактор истории. Это вполне согласно с Библией: история с самостоятельным человеческим участием начинается с грехопадения. Но интересна гегелевская трактовка: «Бог подтверждает слова змея» [16, с. 304], т. е. без грехопадения человек не познал бы ни вины, ни свободы и не отличался бы от животного. «Рай есть парк, в котором могут оставаться только звери, а не люди» [16, с. 304]. Нельзя сказать, чтобы эти суждения совсем выбивались из богословской традиции, запоминаются высказывания Августина о «благословенном грехе», позже подхваченные Лютером и Кальвином. На уровне Писания это восходит к апостолу Павлу: «Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим. 11: 32). Дело, скорее, в расстановке акцентов. Августин и реформаторы ходили по грани, а Гегель перешел ее, фактически уравнивая добро со злом. На дьявола возлагается исполнение функций антитезиса в диалектической схеме исторического развития. Речь идет о ее матрице, первотриаде, за которой стоят прафеномены библейского откровения — творение, грехопадение, спасение. Гегель попадает в струю теологических aberrаций, допущенных в Германии. Он придает рациональную форму интуициям немецких мистиков («темная основа в Боге» у Бёме и Шеллинга) и философствующей поэзии (самопрезентация Мефистофеля в Прологе «Фауста»).

Бердяев заявлял, что «философия Гегеля безбожна» [7], но ситуация сложнее. У Гегеля историю творит дух в неразличении компонентов божественного, ангельского и человеческого участия. Три аспекта истории, о которых сообщает нам Откровение — творение, первосубъектом которой был и остается Бог, жизнь падшего человечества в его относительной самостоятельности, творимая людьми, и процесс спасения, субъектами которой выступают Христос и хри-

стиане, объединенные в Церкви, — переплетаются у Гегеля вплоть до полной неразличимости. Это приводит к искажениям в понимании и творения в целом, и смысла истории в частности. Творение практически полностью срастается с одной из форм своего проявления — с развитием, а спасение, обретаемое в Церкви, подменяется прогрессом культуры, который достигается в земной истории. Это хилиазм Иоахима Флорского в просветительской редакции и с большим почтением к немцам, возглавившим Реформацию.

Возникает вопрос о теодицее, и Гегель отвечает на него в том смысле, что в конечном итоге Бог в качестве главного творца истории достигает своих целей. «Примирить дух со всемирной историей и действительностью может только понимание того, что то, что совершалось и совершается повседневно, не только не произошло помимо Бога, но по существу есть дело Его Самого» [16, с. 422]. В принципе, такая модель теодицеи, когда и Сатана, и все грешники в конечном итоге работают на Бога, возможна и имеет место. Ее классический вариант сформулировал Лейбниц, утверждавший, что божественная премудрость извлекла пользу даже из предательства Иуды. Современный теолог, уже знакомый с результатами двух мировых войн, высказывается осторожнее: «У Бога нет врагов в метафизическом смысле, хотя у Него имеются противники в нравственно-моральном смысле. Ему служат и мученики, и палачи, которые превращают их в мучеников» [30].

У Гегеля всемирная история осуществляется в сфере, онтически превосходящей мораль. Похоже на Аристотеля («Ни о чем так мало не думает Бог, как о различии добра и зла — найти цитату!), но в христианском контексте тезис более чем сомнительный. Если добро и зло совместно работают на результат, история утрачивает свою трагичность. Нет нужды в Страшном суде, неизбежность которого для финального отделения добра от зла утверждает Библия. Согласно Гегелю, всемирная история и есть суд [17, с. 354]. История (или Бог в истории) действительно выносит свой суд по отношению ко всем в ней возникшим феноменам, но Страшный суд осуществляется над самой историей. В определенном смысле это суд над судом. Философия истории Гегеля не знает подлинно эсхатологического измерения.

История, утрачивающая трагичность, превращается в драму. В этой драме имеются постановщик, сценарий и ансамбль актеров. Дьяволу тоже отводится роль, он не обычный актер. Роль Всеобщего в составе созидающего историю духа исполняет Провидение, Гегель предпочитает именовать его «субстанциальным разумом истории». Бог — автор сценария и режиссер-постановщик. Исполнители суть народы (особенное) и личности (единичное). Народы бывают историческими и неисторическими. Первые играют роль, делая историю, а вторые выполняют функции массовки, фона, материала. Делать — значит творить. Дух способен созидать формы (конструировать структуры), а не только демиургически оформлять материал. Появление субстанциально нового содержания в жизни духа предполагает парадигмальные (метаформальные) сдвиги в развитии культуры.

Необходимым минимумом исторического творчества является создание народом государства. Дух как бы строит себе исторические тела, объективируя энергию через оформление материальных условий и предпосылок. Государство

у Гегеля трактуется широко, не только как совокупность институтов политической власти. Оно включает в себя целокупность формообразований объективного духа — семью, право, мораль, институты хозяйствования и образования. Особенными субъектами всемирной истории выступают именно государства. Мало кто из великих философов так высоко оценивал роль государства, Гегель даже называл его «богом в истории». Однако подлинное творчество совершается все-таки в сферах абсолютного духа, трансцендирующего как сугубую субъективность, так самоотчужденную ограниченность объективного существования. До формирования государства дорастают многие народы, но немногие вносят вклад в развитие искусства, религии, философии. Известен афоризм Гегеля: «Образованный народ без метафизики — нечто вроде многообразно украшенного храма, но без святого святых» [15, с. 101]. Трансцендирование истории совершается внутри самого исторического времени через выход в онтически более значимые сферы абсолютного духа — искусство, религию, философию. Абсолютность не в царстве Божием и даже не в Церкви, а внутри культуры.

Преуспевающие в абсолютном способны и к развитию самой формы государственного устройства, хотя это и не всегда в полноте реализуется. Таковы все исторические народы — китайцы, индусы, персы, евреи, греки, римляне... Исторические народы — с одной стороны, избранные Провидением, но с другой стороны — выстроившие сами себя по законам, которые были приблизительно описаны Дж. Вико. Народ, сыгравший свою роль, уходит с исторической сцены, как мавр, сделавший свое дело, и больше, в силу линейности исторического времени, на ней не появляется, либо ведет фоновое существование.

Такова же и судьба великих людей. Вопрос о примате народа и гения является, согласно Гегелю, рассудочной абстракцией. Исторические народы рождают личности мирового масштаба и через них реализуют свою историчность. Великие личности, питаясь энергиями своего народа, возгоняют заключенный в нем потенциал до уровня действительных свершений. В сферах объективации всемирно исторические личности суть прежде всего великие государственные деятели: Александр Македонский, Цезарь, Наполеон. Они олицетворяют историю. Известны слова Гегеля: «Я сегодня видел саму историю» — о Наполеоне, въезжающем в Йену на белом коне: “Den Kaiser — diese Weltseele — sah ich durch die Stadt zum Rekognoszieren hinausreiten; es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht” (Hegel to Niethammer [№ 74]. Jena. 1806. October 13 [53, S. 120]. — «Самого императора — эту мировую душу — я увидел, когда он выезжал на коне на рекогносцировку. Поистине испытываешь удивительное чувство, созерцая такую личность, которая, находясь здесь, в этом месте, восседая на коне, охватывает весь мир и властвует над ним» [14, с. 255]). Но не менее всемирны и творцы духовной истории: Сократ, Шекспир, Моцарт, да и, по этой логике, сам Гегель. С одной стороны, на великих людях лежит печать Провидения, они над собой не властны. С другой — они суть самобытные индивиды, сами творящие свою судьбу, причем их дело — это их страсть. Ничто великое, отмечает Гегель, не совершается без страсти. Люди преследуют свои интересы, но Провидение направляет их к более высоким целям, в некотором смысле

даже используя их. Гегель утверждает, что «мировой дух сколь могущественен, столь и хитер» [18, с. 397]. «Хитрость разума» представляется непривычным элементом в образе Провидения (нечто вроде «божественного коварства» в писаниях Иосифа Волоцкого), но если учитывать «синергию» с ангелами, то и она уместна.

Личности и народы обеспечивают истории конкретную событийность. Обычно историю и представляют себе как череду событий. Гегель позиционирует событийность на онтологической поверхности истории, фактически наделяя ее онтическим статусом. В этом суть проводимого им различия между *history* и *geschichte*. Описательно-событийный подход к истории еще не является наукой в подлинном смысле этого слова, восходящем к Аристотелю. У Гегеля история, как всё в мироздании, движется своей внутренней логикой. Логика истории не исчерпывается описанием движущих сил и материальных условий, включая в себя и структурные изменения, и внутреннюю цель этих сущностных трансформаций, *causa finalis*. Гегель первый представил всемирную историю как развитие. Конкретные сценарии исторической драмы, изображенной Гегелем, уже подвергнуты критике и вряд ли будут вновь приняты в их целостности, но сам принцип развития стал неотъемлемым компонентом послегегелевской философии истории.

Всемирная история движется с Востока на Запад. Развитие происходит от формации к формации. Базовыми формациями являются три: Восточный, Греко-римский и Христиано-германский миры. Формации суть содержательно завершенные тотальности, а каждая последующая содержательно богаче, т. е. конкретнее, предыдущей. Однако оценить этот переход от низшего к высшему можно только на основе уразумения смысла истории, ее целевой причины. Смысл истории — «прогресс в сознании свободы».

Объективированная сфера социально-политической истории тесна духу. Поэтому история, постигаемая «в духе и в истине», совершается в более онтически высоких сферах искусства, религии и философии. В искусстве истина выражается через чувство, в религии — в виде общих представлений, определяющих содержание культа, традиции и морали, а в философии — в форме понятия. Указанные ареалы абсолютного духа Гегель рассматривает опять-таки как исторически развивающиеся. Гегель поставил философию выше религии в составе абсолютного духа, но главным образом — в аспекте формы. Само содержание философия черпает из религиозной сферы, придавая ему стройность и систематичность. Если этого не учитывать, то можно сделать вывод, будто «пружиной» всемирной истории служит развитие философии. Возможно, Гегель подразумевал нечто подобное, и соответствующие трактовки, в которых философы, и Гегель в частности, оказываются демиургами истории, имеют право на существование. В отношении же религии его позиция является вполне определенной: прогресс культурно-исторического развития определяется содержательной трансформацией отношения человека к Богу. Пусть сугубо религиозная осведомленность Гегеля (например, в буддизме) и соответствовала представлениям XIX в., основной посыл сомнению не поддается: христианство — «абсолютная религия». Именно в христианстве достигаются истинная цель и возможность самого полного раскрытия истины. Но ведь

истина познается в свободе и ведет к познанию свободы (Ин. 8: 32). Гегель предлагает версию прогрессирующего раскрытия истины в истории.

В восточном мире свободен один (или единицы), в греко-римском мире — некоторые, а в христианско-германском — (потенциально) все. Основные акторы восточного мира суть Китай, олицетворяющий принцип «бытия», Индия, выражающая принцип «ничто», и ближневосточные народы, олицетворяющие принцип «становления». В состав конгломерата ближневосточных культур, наряду с Египтом, Вавилоном, Персией, попадает и Израиль, что историко-географически оправдано, но метафизическим постулатам самого Гегеля не вполне соответствует. Свобода одного — принцип восточных деспотий. Но иудейское государство никогда не было таковым, а в духовном плане принцип свободы, в т. ч. и как политической независимости, был для иудаизма одним из ключевых. «Мы семя Авраамово и не были рабами никому никогда» (Ин. 8: 33). С учетом эксклюзивистского элемента самосознания иудеев, они ближе грекам и римлянам, а в религиозном плане — несравненно выше их. Гегель рационализирует религии в целом и Откровение в частности. Тайна Израиля не вмещается в пространство мысли спекулятивного идеализма. Ведь евреи явно не тот народ, который сошел со сцены истории, сыграв свою роль. Это накладывает отпечаток и на интерпретацию христианства. С одной стороны, выражающееся в религии развитие отношения человека к Богу признается «нервом истории», а истина о троичности — ее «осью» (Гегель пишет, что история идет «до этого пункта» и отправляется «отсюда далее» [18, с. 301]). С другой стороны, эта идея в большей степени декларируется, тогда как сущность ее исторических последствий не раскрывается. Откровение скорее растворяется Гегелем в развитии культуры.

Истолкования греко-римской культуры, где симпатии Гегеля на стороне греков, наиболее, пожалуй, оригинальны в его концепции. Хотя и здесь отмечается зависимость от представлений эпохи Просвещения, как бы Гегель ней ни относился. Греки выражают принцип «прекрасной индивидуальности», а римляне — «абстрактной всеобщности». Эти противоположные принципы взаимно рефлексивны. Оба духовных принципа, выражая себя, в конечном счете вырождаются, распадаясь в силу внутренней диалектики. Недостает такого особенного, которое может преодолеть абстракции всеобщего и индивидуального. Эта конкретность привносится христианством, которое открывает уже не просто индивидуальность, противостоящую всеобщности, а личность как носителя положительной свободы. Христианство фактически зарождается внутри иудаизма, но сущностно, по содержанию начинает раскрываться в Римском мире. Именно там создаются предпосылки познания Бога в духе и истине. Однако средневековое христианство находилось еще под влиянием Греческого (Восток) и Римского (католичество) миров. Только Реформация дает возможность высвободить подлинную сущность религии свободы, «благодаря этому разворачивается последнее знамя, вокруг которого собираются народы, знамя свободного духа, который есть при себе самом, а именно в истине, и только в ней он есть при себе самом» [18, с. 389]. В логике прогрессистского толкования истории, согласно которой новое лучше старого, вполне объяснимо подтягивание христианства к Реформации. Откровение,

с одной стороны, преобразует культуры, в которых оно реализуется, и этот процесс нашел отражение у Гегеля. Но, с другой стороны, сама культурная среда может преломлять свет Откровения. Реформация что-то открыла, но нечто и упустила. Той самой критической саморефлексии по отношению к себе, к которой Гегель призывал в качестве важнейшего элемента философствования, в данном случае не случилось. Феномен дифракции света Истины в толще истории у Гегеля системного осмысления не нашел.

Современность создана Реформацией и Просвещением, и миссию эту выполнили три народа: немцы, французы и англичане. История Нового времени развивается в соответствии с Понятием, в логике которого англичане олицетворяют единичное, французы — особенное, а немцы — всеобщее. Эти наблюдения культурологически небезынтересны, правда, XX в. заставляет вспомнить о тоталитаризме. Создавшим предвосхитивший Новое время Ренессанс итальянцам места на «пиру богов» не досталось (может быть, в силу лимитированности вакансий диалектикологической триадологией). Славяне и «разные прочие шведы» в число исторических народов и вовсе не попали. Впрочем, в оптике гегелевской, да и послегегелевских трактовок прогресса, это вполне оправданно. Парадигмальных сдвигов в творчестве культуры со стороны «внеисторических народов» не зарегистрировано.

Гегелю удалось переплавить предпосылки предшественников от Аристотеля и Августина до реформаторов и просветителей в целостную концепцию. В этом синтезе имеются два плана — метауровень базовых интуиций и ключевых категорий и собственно событийные цепочки. Значение гегелевских обобщений на этих планах заслуживает разной оценки. Богословские категории настолько срослись у Гегеля с философскими, что возникла возможность выведения первых за скобки. Богословие истории требует трансцендентного горизонта. У Гегеля трансцендентное становится имманентным. История совершается как выход духа за свои пределы, но это происходит внутри самой истории. Обратной стороной этой возможности растворения вечности во времени, сполна раскрытой в послегегелевской философии, стала потребность в уточнении понятий Промысла и свободы Бога и человека в истории. Гегель предложил матричную схему понимания истории как процесса развития. Последующие вариации будут строиться как усиление или редуцирование тех или иных элементов этой матрицы. Тайна истории представлена Гегелем прозрачной для философствующего интеллекта, вооруженного соответствующей методологией. Последующие трактовки, вплоть до постмодернистских, будут попытками построения схем исторического развития. В этом смысле — на уровне сетки категорий — философия истории развивалась до Гегеля и после него.

Но рецепциям категориального уровня препятствуют порой интерпретации конкретных событийных цепочек и рядов, которые даже у великих мыслителей местами напоминают фантазии. Последовательно проведенная Гегелем онтологическая имманентизация истории, да еще обремененная желанием похвалить собственный народ, не забыв при этом и себя самого, на событийном уровне привела к довольно неуклюжей концовке грандиозной всемирной драмы в политически провинциальной Германии XIX столетия. Византийская империя и развитая папская теократия, пожалуй, более под-

ходили для «локализации» Истины. Вскоре, однако, Германия стала претендовать на центральную роль в мире и политически, а Мартин Хайдеггер, вполне выразив этим и дух эпохи, и дух своего народа, даже сумел подвести под это метафизическую базу — рыцарской борьбы за бытие против мещанской экспансии сущего, которую олицетворяют США с Запада, а Советская Россия с Востока. В итоге СССР победил Германию в военном отношении, а англо-американский либеральный проект — в идеологическом. Ф. Фукуяма, провозгласивший очередной «конец истории» в царстве либеральной демократии, хотя в основных чертах и заимствовал гегелевскую схематику, место для «локализации Истины» подобрал политически более статусное [40]. Сам Гегель ничего путного не сказал об Америке. Но ведь и США в те годы только начали преодолевать свою провинциальность. Однако гегелевский тезис о движении всемирной истории с Востока на Запад, в сочетании с пониманием смысла истории как творения цивилизационных формаций, допускает и даже требует появления нового центра. Это будет уже не христианско-германский мир, а Запад как особая — «атлантическая» — цивилизационная общность, противостоящая всему остальному миру не только географически или исторически, но и духовно. В XX в. этот вывод со всей определенностью сделал С. Хантингтон [42].

Последующая философия истории (левое и правое гегельянство, марксизм и позитивизм, философия жизни и герменевтика, неокантианство и неогегельянство, феноменология и экзистенциализм, поздний Шеллинг и религиозная мысль на Западе и в России) в той или иной мере находится в отношении к Гегелю. Отталкивание и притяжение, как известно, опосредуют друг друга. Вопрос в доминантах, а в случаях заимствования — в оригинальности новаций и радикальности интерпретаций. Можно выделить основные мотивы критики: схематизм, умозрительность и диалектико-логический тоталитаризм. Существо схематизма — в подгонке фактов под базовую конструкцию; умозрительности — в претензии на непосредственно-интуитивное видение сущности, как то: принцип Китая — бытие, Греции — прекрасная индивидуальность и т. п. Диалектико-логический тоталитаризм выражается в повсеместном поиске противоречий, которые связываются категориями Понятия (единичное — особое — всеобщее). Гегелевскую философию истории упрекали в «ненаучности» не только по причине насилия над фактами, но и силу низкого прогностического потенциала. Она действительно направлена в прошлое, тогда как наука должна, как учил еще Ф. Бэкон, добывать новые и полезные истины.

Всю послегегелевскую философию истории можно образно представить как череду восстаний единичного и особенного против деспотии всеобщего. Многие революции удались, а некоторые продолжаются. При этом, как и в реальной политической истории, сам принцип диктатуры победителей всё равно в каких-то формах восстанавливался.