

*Рудольф Бультман*

## **История и эсхатология. Присутствие вечности\***

### **VIII. Природа истории (A)**

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

Пока что мы не ставили вопроса об истолкованиях той истории, которую мы обозрели, хотя этот вопрос относится к первостепенным. Это так называемый *герменевтический вопрос*, вопрос о понимании тех документов, которые были доставлены нам традицией. Чтобы использовать их, нам нужно их понять, реконструировать картину исторического прошлого. Документы должны говорить нам нечто. В действительности, любая интерпретация истории предполагает герменевтический метод. Это верно и по отношению к толкованиям истории Просвещением, Гегелем, Марксом или Тойнби. Но чаще всего историки не задумываются об этой предпосылке. В наше время герменевтический вопрос вышел на первый план. В спорах о сущности и смысле истории неизбежно высветилась и проблема возможности познания истории, даже возможности достижения объективного знания об истории вообще. На этот второй вопрос мы способны ответить, только ответив на герменевтический вопрос: каков характер исторического познания?<sup>1</sup>

Вопрос о понимании истории можно точнее сформулировать как вопрос об истолковании письменных документов прошлого. В таком виде он представляет собой давний вопрос, иг

---

\* Перевод выполнен по изданию: *Bultmann R. History and Eschatology. The presence of Eternity. N.Y., 1957.*

равший видную роль в филологии со времен Аристотеля (а также и в юриспруденции). Филология выработала правила герменевтики. Уже Аристотель сознавал, что интерпретатор должен провести анализ письменного документа; он должен понимать части из целого, а целое — через части. Это — так называемый герменевтический круг. Когда предметом рассмотрения является текст на иностранном языке, то истолкование должно идти по правилам этого языка. Необходимо изучать особенности индивидуального использования языка, стиль автора, особенности применения языка в его время. Последнее зависит от исторической ситуации, а потому знание места и времени, культуры также является предпосылкой истолкования.

Уже Шлейермахер (1768–1834) осознал, что подобные герменевтические правила недостаточны для действительного понимания текста. Он настаивает на дополнении филологического истолкования психологическим, которое он называет интерпретацией посредством дивинации. Произведение литературы должно быть понято как момент жизни его автора. Истолкователь должен воспроизвести в себе самом повод, из которого выросло интерпретируемое им произведение. Так сказать, он должен создать его заново. Шлейермахер считал это возможным, поскольку автор и интерпретатор обладают одной и той же человеческой природой. Каждый располагает «восприимчивостью» (*Empfänglichkeit*), присущей и всем прочим, а потому способен понять сказанное другими.

Подход Шлейермахера был воспринят и развит далее В. Дильтейем (1833–1911). Искусство истолкования было распространено им на отличные от произведений литературы документы — например, на памятники искусства и музыки. Такие документы он называет «четко установленными проявлениями жизни». Интерпретатор должен добраться до душевной жизни, выражающей себя в документах, которые даны нам посредством чувственного восприятия. Это возможно, поскольку «в индивидуальном проявлении некой другой личности нет ничего, что не содержалось бы в воспринимающей жизненности». Ведь «все индивидуальные различия, в конечном счете, выступают не как результат качественных различий между личностями, но лишь различиями степени развития их психологических акциденций».

Является ли такое определение герменевтики достаточным? Оно кажется таковым, пока речь идет об истолковании произведений искусства, религиозных или философских текстов. Но если мне требуется понять математический, астрономический или медицинский текст, то разве мне есть нужда перемещать свое Я и соотносить его с особым складом ума автора текста? Разве моя задача не заключается в том, чтобы повторить или помыслить заново математические, астрономические или медицинские идеи текста? Когда мне нужно понять историко-хронологические документы, например египетские или вавилонские записи о военных деяниях правителей или знаменитые *Res Gestae Divi Augusti*, то должен ли я воспроизводить психические события, происходившие в душе их авторов? Очевидно лишь то, что для понимания таких текстов мне следует обладать неким знанием военных и политических дел. Разумеется, их можно читать иначе, на что обратил внимание Г. Миш в своей *Истории автобиографии*<sup>2</sup> — в подобных документах можно видеть ненамеренное выражение чувства жизни, понимания мира в определенное время и в рамках той или иной культуры.

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

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

немецкое слово для «окна», Fenster, есть не что иное, как латинское fenestra — древние германцы не использовали окон и ничего о них не знали. Подобным же образом ребенок учится понимать слова и их говорить, одновременно осваивая окружающий мир с его предметами, способами их использования. Условием всякой интерпретации, таким образом, является тот простой факт, что автор и интерпретатор живут в одном и том же историческом мире, в который вовлечена человеческая жизнь — как жизнь в обстоятельствах, как взаимодействие с предметами и с другими людьми. Естественно, к ней относится также общность интересов, проблем, борьбы, страстей, игры и т.п.

Я уже говорил, что интерес к какому-то предмету задает основания для интерпретации, поскольку от него зависит, какие вопросы будут заданы. Теперь я приведу несколько примеров того, как задаются различные вопросы. Ученый-историк реконструирует последовательность событий в прошедшей истории, руководствуясь специфическим интересом: таковым может быть политическая история, история социальных проблем или форм, история духа, история культуры. Во всех этих случаях истолкование всегда определяется его общей концепцией истории и относимых к ней предметных областей (либо находится под влиянием такой концепции). Свой интерес может быть у психолога, который задает текстам вопросы, относящиеся к индивидуальной или массовой психологии. Его может интересовать также психология религии, поэзии, техники и т.д. При этом его всегда направляет некое предпонимание души и психических феноменов вообще. Интерес может быть эстетическим: тексты или произведения искусства рассматриваются с точки зрения их формы, вопрос ставится по поводу их структуры. Интерпретатора тогда направляет его предпонимание прекрасного, даже сущности искусства. Иногда он довольствуется анализом стиля, иной раз задает вопросы о психологических мотивах, нашедших выражение в произведении искусства. Во всяком случае, он также отталкивается от уже имеющегося предпонимания и связанных с ним концепций.

Наконец, интерес может затрагивать не эмпирическую историю, но историю вообще, как сферу жизни, в которой живут и движутся человеческие существа, реализуя свои возможнос-

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

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

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

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

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

Но достаточен ли взгляд на историю, представляющий ее как поле таких событий и действий, которые мы можем зафиксировать в пространстве и во времени? Я так не думаю. Хотя бы потому, что история есть движение, процесс, в котором отдельные события связаны друг с другом цепью причин и следствий. Такая связь предполагает наличие задействованных историческим процессом сил. Их не так уж сложно различить. Уже Фукидид признавал такими движущими причинами человеческие влечения и страсти, в особенности стремление к власти, притязания индивидов и групп. Всем нам известно, что экономические и социальные нужды выступают как такого рода факторы исторического процесса; это верно и применительно к идеям и к идеалам. Несомненно, понимание и оценка таких факторов могут быть различными, но нет и суда, который дал бы окончательное решение.

Наконец, историческое событие или действие подразумевает то, что оно включает в себя смысл и значимость — иначе оно не было бы историческим. Какова значимость того, что Сократ выпил чашу с ядом, для истории Афин, для всей грядущей истории человеческого духа? Какова значимость того, что Цезарь перешел Рубикон, — для истории Рима, для всей истории Запада? Какова значимость прибитых Лютером к церков-

ным дверям тезисов — для политики того времени, для религиозной истории последующих поколений? Разве суждение о значимости не зависит от субъективного взгляда историка?

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

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

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

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

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

Стоит обратить внимание еще на один момент: субъективность историка не сводится к избранию специфической точки зрения в начале исследования. В самом выборе перспективы уже присутствует то, что я называю экзистенциальной встречей с историей<sup>3</sup>. Как говорит Р.Дж.Коллингвуд: объект исторического познания — это «не просто объект, т.е. просто нечто лежащее вне сознания, его познающего; это деятельность мышления, которая может быть познанной только в той мере, в какой познающий ум воспроизводит ее в себе и осознает себя как поступающий таким образом. Для историка действия, историей которых он занимается, — не зрелища, данные наблюдению, но живой опыт, который он должен пережить в собственном уме; они объективны и могут быть познаны им только потому, что они одновременно и субъективны, т.е. являются действиями его собственного сознания»<sup>4</sup>. Сходным образом говорит и Эрих Франк: «Объект исторического понимания не есть вещь в себе, независимая от наблюдающего ее ума... В поле естественных наук мы имеем дело с объектом, который сущностно от нас отличен: мы мыслим, природа — нет. Объектом исторического познания является сам человек со всей субъективностью его природы. В этой области невозможно провести окончательное разграничение между познающим и его объектом»<sup>5</sup>.



Это не означает того, что историк приписывает смысл историческим феноменам по собственному произволу. Но это значит, что исторические феномены являются самими собой не в чисто индивидуальном изолированном бытии; они значимы лишь в их отношении к будущему. Мы можем сказать, что каждому историческому феномену принадлежит его будущее; только в будущем он показывает то, что он действительно собой представляет. Точнее говоря, он всякий раз являет себя в будущем, и окончательная демонстрация его сущности произойдет лишь вместе с завершением истории.

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

Сегодня мы не можем притязать на знание конца и цели истории. Поэтому вопрос о смысле истории сделался бессмысленным. Тем не менее, по-прежнему остается вопрос о смысле единичных исторических феноменов и отдельных исторических эпох. Точнее говоря, остается вопрос о значимости отдельных исторических событий и деяний нашего прошлого для нашего настоящего, а настоящее нагружено ответственностью за наше будущее. Например, каковы смысл и значимость упадка единой средневековой культуры для взаимоотношения разных христианских деноминаций применительно к проблеме образования? Каковы смысл и значимость Французской революции в связи с проблемой организации государственной власти? Каковы смысл и значимость возникновения капитализма и социализма перед лицом проблемы экономического порядка? Можно привести еще ряд подобных вопросов. Во всех этих случаях анализ мотивов и

последствий высвечивает запросы нашего будущего. Суждение о прошлом и суждение о настоящем соединяются, одно из них проясняется другим.

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

Должен повторить: это совсем не означает, что историческое познание субъективно в том смысле, что зависит от индивидуального желания или произвола субъекта. Напротив, подлинно исторические вопросы рождаются из исторических эмоций субъекта, личности, чувствующей свою ответственность. Поэтому историческое исследование предполагает готовность вслушиваться в притязания самого исторического феномена. Именно поэтому требование беспредпосылочности, отсутствия предвзятости, значимо для исторического исследования ничуть не меньше, чем для всех прочих наук. Несомненно, историку не позволено заранее знать результаты своего исследования; он обязан сдерживать себя, умалчивать о собственных пожеланиях относительно этих результатов. Но это никоим образом не означает того, что он должен уничтожать свою индивидуальность. Напротив, подлинное историческое познание требует личностного участия понимающего субъекта, многообразного раскрытия его индивидуальности. Понять историю способен только тот историк, который восхищенно участвует в ней, а потому открыт историческим феноменам своим чувством ответственности за будущее. В этом смысле самая субъективная интерпретация истории является и самой объективной. Только вовлеченный в собственное историческое существование историк способен услышать требования истории.

Именно в этом смысле Р.Дж. Коллингвуд говорит о том, что историческое исследование открывает историку силы его собственного разума. «История, таким образом, — самопознание

действующего сознания. Ибо, даже тогда, когда события, изучаемые историком, относятся к отдаленному прошлому, условием их исторического познания оказывается их “вибрация в сознании историка”»<sup>6</sup>. Но о Коллингвуде нам предстоит поговорить в следующей лекции.

<...>

## **Х. Христианская вера и история**

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

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

Мы видели, что вопрос о смысле истории остается без ответа, если мы задаем его относительно всего исторического процесса, словно последний выступает как некое человеческое предприятие, замысел которого нам становится понятным, когда мы проследили его от начала до конца. Ведь подобный смысл истории был бы опознан только в том случае, если бы мы уже достигли конца или цели истории и обнаруживали бы смысл, глядя назад; либо мы должны находиться вне истории. Вопрос о смысле истории может и должен ставиться в ином значении, а именно, как вопрос о природе или о сущности истории. А это возвращает нас к вопросам: каково ядро истории, каков ее субъект?

Ответ понятен: человек. Мы уже видели, что так отвечал Якоб Буркхардт, для которого историк имеет дело с человеком, каким он есть ныне, каким он был и всегда будет. Мы видели и то, что оценка религии у Тойнби вела к выводу, что подлинным субъектом истории является человек. В том же направлении указывали воззрения на историю Дильтея, Кроче и Коллинг-

вуда. Наконец, имплицитно ответ уже содержался в неоднократно приводившемся определении истории как поля человеческих деяний. Сама сущность человека — деятельная жизнь.

Обычно мы различаем историю и природу. Процессы и там, и тут проходят во времени. Однако понятно различие между ними, поскольку история создается из человеческих действий. «Действие отличается от природного события тем, что оно не просто протекает, но явным образом совершается, будучи порожденным и вдохновенным тем или иным родом сознания»<sup>7</sup>. Тем не менее, историю как поле человеческих деяний нельзя оторвать от природы и природных событий. Географические и климатические условия значимы для цивилизаций. Исторический характер народов хоть и не детерминируется, но все же находится под влиянием холодного и теплого климата, обилия или нехватки воды, жизни в глубинах континента или на побережье и т.п. Природные события, вроде изменения климата, могут приводить к историческим движениям — миграциям, войнам. Причиной подобных событий может быть и рост населения. С этой точки зрения к истории относятся питание и питье, хотя сами по себе они не являются человеческими деяниями, как это справедливо подчеркивает Коллингвуд. Некоторые природные события, скажем, катастрофы, также могут обретать историческую значимость, поскольку они требуют новых изобретений. Можно вспомнить об ударе грома, который привел Лютера в монастырь.

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

Если мы подумаем о человеческих действиях и увидим, что они вызываются целями и намерениями, то становится понятной обращенность человеческой жизни в будущее. Пока жив человек, он никогда не удовлетворяется настоящим — его интенции, ожидания, надежды, страхи всегда распространяются на будущее. Он никогда не может сказать вслед за Фаустом у Гёте: «Остановись, мгновенье, ты прекрасно». А это означает,

что истинная жизнь человека всегда лежит впереди него, она требует постижения и осуществления. Человек всегда находится в пути; любой миг настоящего ставится под вопрос и оспаривается будущим. Тогда действительная сущность всех предприятий человека в настоящем только в будущем откроется как нечто важное или пустое, как победа или поражение. Все деяния рискованны.

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

Конкретная форма требования всегда определяется настоящей ситуацией. Историзм совершенно прав в том, что видит всякую настоящую ситуацию произрастающей из прошлого; однако он ложно понимает эту определяемость прошлым как исключительно причинную зависимость, не замечая того, что из прошлого к нам приходят вопросы или проблемы. Он не понимает того, что настоящая ситуация есть ситуация решения — решения по поводу будущего, которое в то же самое время является решением по поводу нашего прошлого, поскольку от решения зависит наше видение того, как прошлое детерминирует наше будущее. Ведь наше прошлое никоим образом не однозначно. Вследствие такого непонимания настоящего историцизм не понимает и будущего, которое видится детерминированным прошлым, не как открытость.

Конкретные возможности человеческих действий, конечно, ограничены пришедшей из прошлого ситуацией. Не все возможно в том виде, как нам бы этого в то или иное время хотелось. Однако будущее открыто настолько, насколько оно приносит обретение или утрату подлинной жизни, а тем самым придает нашему настоящему характер момента решения. В своей традиционной форме историцизм не замечает опасного характера настоящего, его рискованности. Верно подмечаемая историцизмом относительность каждого момента настоящего

все же не является относительностью любого отдельного пункта в причинном ряду, но относительностью в том смысле, что настоящее есть момент решения – этим решением собирается урожай прошлого и избирается смысл будущего. Таков характер любой исторической ситуации: проблематичность и смысл прошлого и будущего сходятся в этой ситуации и ожидают своего раскрытия посредством решения.

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

Глядя на учения Кроче и в особенности Коллингвуда, мы можем сказать, что проблема историцизма была ими решена – им удалось преодолеть трудности, к которым вел историцизм. Во-первых, *история понимается как история человека*. Можно

говорить, что история есть история духа, но дух осуществляется лишь посредством человеческих мыслей, а они, в конечном счете, суть интенции индивидов. Субъектом истории оказывается человечество, разделяющееся на множество человеческих личностей. Поэтому мы можем сказать: субъектом истории является человек. Во-вторых, *относительность каждой исторической ситуации понимается как наделенная положительным значением.*

Как мы видели, современный историцизм понимал историчность человека таким образом, что человек виделся привязанным к историческим условиям данного момента времени. Заслугой такой трактовки было то, что ею был пробужден и вновь поставлен вопрос о смысле истории, — ведь этот вопрос требовалось решать индивиду, которого учили, что он отдан на милость истории. Заслугой историцизма было и то, что он показал путь преодоления, — было отвергнуто учение, согласно которому отношение историка к истории есть отношение между субъектом и объектом. Историк не может смотреть на историю с нейтральной внеисторической точки зрения. Сам его взгляд на историю есть историческое событие. Тем самым историцизм подготовил более глубокие концепции историчности Кроче и Коллингууда. Историчность теперь обретает значение ответственности за наследие прошлого перед лицом будущего. Историчность принадлежит самой природе человека, который никогда не располагает своей подлинной жизнью в настоящий момент, но всегда находится на пути к себе и не отдан на милость независимой от него истории. Каждый момент есть *теперь* ответственности и решения. Из него должно пониматься единство истории. Это единство заключается не в причинной связи событий, не в прогрессе, ведомом логической необходимостью; исторический процесс зависит от ответственности человека, от решений индивидуальных лиц. Единство истории имеет своим основанием эту ответственность за прошлое и за будущее. В этом смысле мы можем вместе с Кроче (и вслед за Гегелем) сказать, что человечество всегда есть целое в каждую эпоху и в любом человеческом существе.

Но не следует ли из этого, что весь ход истории тогда подобен равнине без вершин и низин? Что тогда нет различий между историческими феноменами, лицами, мыслями? Что нам не

следует проводить такие различия? Разве софисты в Афинах не были такими же людьми, как Сократ и Платон? Не равноценны ли тогда Чезаре Борджа и Лютер, посредственный автор и Мильтон, Гёте? Разве и готический собор и вокзал в готическом стиле не являются равным образом выражениями человеческой мысли? Ответ таков: нет, не следует.

Коллингвуд четко утверждает, что именно наша ответственность ведет к тому, что задействие прошлых мыслей происходит посредством оценки и критики. События прошлого устанавливаются не с помощью нейтральных восприятий, как это происходит в случае природных фактов и событий. Исторические факты и события не воспринимаются, но понимаются, а понимание подразумевает оценку.

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

Возможен и такой вопрос: вызваны ли жизненно важные решения исключительно требованиями исторической ситуации и историческими задачами? Решения по поводу личностных встреч, решения относительно дружбы и любви, безразличия и ненависти — можно ли их назвать ответами на исторические проблемы? Отвечают ли на последние благодарность и личная преданность?



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

Мне кажется, что Кроче и Коллингвуд упускают из виду еще одно измерение Я, которое можно назвать *Личностью*. Существование этого измерения, по-моему, признает Дильтей, когда пытается сделать душевный опыт первоисточком исторических трудов. Таковы, вероятно, и намерения Ясперса, когда он ищет для индивида внеисторическую точку опоры. Следуя за намеками Дильтея, Хайдеггер в своем временно-историческом анализе человеческого бытия говорит, что это бытие избирает свое подлинное существование, а тем самым приходит к простоте своей судьбы<sup>8</sup>. Баттерфильд также имеет в виду личность, хотя для него не вполне ясна историчность человеческого бытия.

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

Таково оправдание автобиографии, которая не играет никакой роли для Кроче и Коллингвуда. В автобиографии автор рассказывает личную историю своей жизни. Конечно, иные

автобиографии обретают огромную значимость для всеобщей истории (скажем, «Исповеди» Августина или Руссо). Это ясным образом указывает на то, что история наделена измерением, которое не вмещается в концепцию истории проблем, выдвигаемую Кроче и Коллингвудом. Историю движет и личностное самопонимание действующих в истории лиц. Подобное личностное самопонимание обычно находит свое выражение в так называемых *мировоззрениях* (Weltanschauungen). Поэтому историю можно также рассматривать как историю Weltanschauungen, и Дильтей правоммерно разграничивал типы Weltanschauungen.

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

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

Тогда может возникнуть вопрос: а не является ли следствием всех этих «мировоззрений» и религий как экспрессий возможного самопонимания полнейший релятивизм? Ведь вопрос об истине тогда исчезает (как и это и произошло у Дильтея). В таком случае остаются лишь натуралистические теории, пред-

лагающие объяснения особенностей различных «мировоззрений» и религий, сводящие их к географическим или общеисторическим условиям.

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

Действительно, личная история индивида ясно показывает, что она не всегда имеет одно-единственное значение, одно установленное направление. История эта может проходить через сомнение, раскаяние, даже отчаяние. В ней есть разрывы, ошибки, обращения. Так называемое «мировоззрение» подлинно, если оно вновь и вновь возрождается в смене исторических ситуаций и встреч. Оно не становится неким гарантированным владением, наподобие результата научного исследования. Нередко его путают с научной теорией, которая способна решить все загадки жизни. Но в таком случае оно отрывается от своей почвы, из которой оно только и способно произрастать, — от личной жизни. В таком искаженном виде «мировоззрение» есть лишь бегство от историчности.

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

Я не намерен давать обзор различных Weltanschauungen, разбираться в том, насколько каждое из них постигло личность человека и его историчность. Нет сомнений в том, что радикальное понимание историчности человека появляется вместе с христианством, будучи подготовленным Ветхим заветом. Это подтверждается тем, что настоящая автобиография впервые появляется в рамках христианства. Из этого истока выросло историческое понимание человека на Западе, и оно остается жизненным, даже если оно разошлось с христианской верой и секуляризировалось в современной экзистенциальной философии, крайнюю форму которой мы обнаруживаем у Сартра.

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

Человек, который понимает свою свободу радикально, т.е. понимает себя из будущего, который понимает свое подлинное Я как лежащее в будущем, должен признавать, что это подлинное Я может быть предложено ему как дар будущего. Обычно человек стремится располагать будущим. Сама его историчность подталкивает к такого рода попыткам, поскольку историчность включает в себя ответственность за будущее. Эта ответственность порождает иллюзорную способность располагать. Пребывая в таких иллюзиях, он остается «ветхим человеком», вскормленным своим прошлым. Он не осознает того, что только радикально свободный человек может брать на себя ответственность. Ему не позволено выискивать гарантии, будь то даже гарантии морального закона, которые могли бы уменьшить

груз ответственности. Это нашло выражение в словах Лютера: *pecca fortiter*\*. Человек должен быть свободным от самого себя или должен стать свободным от самого себя. Однако такую свободу он не может добыть своей волей и своей силой, ибо в таких усилиях он останется «ветхим человеком». Такую свободу он может получить лишь как дар.

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

Это послание узаконено откровением благодати Божией в Иисусе Христе. Согласно Новому Завету, *Иисус Христос есть эсхатологическое событие*, деяние Бога, коим Он кладет конец ветхому миру. В учении христианской церкви эсхатологическое событие будет вновь и вновь становиться настоящим в вере. Ветхий мир пришел для верующего к своему концу, он стал «новой тварью» во Христе. Ведь ветхий мир достиг своего конца вместе с тем, что сам он, как «ветхий человек», кончился — теперь он «новый человек», свободный человек.

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

\* Грши смело (*лат.*).

Проповедь есть обращение, а обращение требует ответа, *решения*. Такое решение явным образом отличается от решений, ответственных за будущее и потребных для каждого момента настоящего. В решимости веры я принимаю решение не по поводу ответственного действия, но относительно нового понимания себя самого — как свободного от себя по милости Божьей, а потому наделенного моим новым Я. И этим же решением я принимаю новую жизнь в благодати Божьей. Принимая это решение, я решаю и относительно нового понимания моего ответственного действия. Это не означает, что вера снимает с меня ответственность за решение, требуемое историческим моментом; это значит лишь то, что все ответственные действия рождаются из любви. Ибо любовь заключается в безоговорочном бытии для ближнего, а это возможно только для человека, ставшего свободным от себя самого.

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

Парадокс Христа как исторического Иисуса и предвечного Господа, парадокс христианина как эсхатологического и исторического сущего прекрасно описан Эрихом Франком: «...пришествие Христа не было для христиан событием в том временном процессе, который мы сегодня именуем историей. Оно было событием в истории спасения, в царстве вечности; и было оно эсхатологическим моментом, в который эта мирская история приходит к своему концу. Аналогичным образом, история приходит к своему концу в религиозном опыте любого пребывающего “во Христе”. В своей вере он уже поднялся над време-

нем и историей. Хотя пришествие Христа есть историческое событие, произошедшее “однажды” в прошлом, оно является одновременно вечным событием, которое происходит вновь и вновь в душе всякого христианина. В душе его Христос рождается, страдает, умирает и воскресает для вечной жизни. В такой вере христианин является современником Христа, время и мировая история тем самым преодолены. Пришествие Христа есть событие в царстве вечности, которое несоизмеримо с историческим временем. Испытанием для христианина остается то, что хотя дух его над миром и вне мира, плоть принадлежит миру сему и подчинена времени; зло и бедствия истории, в которую он погружен, продолжают... Однако исторический процесс обрел новый смысл в результате того давления и того трения, которые понуждают христианина очищать свою душу; только так он способен исполнить свой истинный удел. История и мир не меняются, изменяется отношение человека к миру»<sup>9</sup>.

В Новом Завете эсхатологический характер человеческой экзистенции иногда именуется «сыновством». Ф.Гогартен пишет: «...сыновство не является чем-то вроде диспозиции или качества, оно вновь и вновь должно улавливаться в жизненных решениях. Ведь именно к нему устремлена временная история в настоящем, оно свершается только в истории и более нигде». Христианская вера «уже в силу радикально эсхатологического характера спасения никогда не изымает человека из его конкретного мирского существования. Напротив, вера призывает его к небывалой трезвости... Ибо спасение человека происходит только в этом существовании и более нигде»<sup>10</sup>.

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

Парадокс христианского существования, как эсхатологического бытия вне мира и исторического бытия, аналогичен парадоксу, выраженному словами Лютера: *simul iustus, simul peccator*\*. В вере своей христианин находит точку опоры вне истории (которую хотели бы найти Ясперс и многие другие), но он не утрачивает и свою историчность. То, что он вне мира, не есть некое особое качество; это можно обозначить словом *aliena* (чуждое), подобно тому, как Лютер называет *aliena* праведность человека, его *iustitia*.

Мы начинали наши лекции с вопроса о смысле истории, поставленного историцизмом. Мы видели, что на этот вопрос у человека нет ответа, пока он отвечает на вопрос о смысле истории в ее тотальности. Ведь человек не находится вне истории. Однако теперь мы можем сказать: *смысл истории всегда в настоящем*. Смысл истории осуществляется, когда настоящее постигается как эсхатологическое *теперь* христианской верой<sup>11</sup>. Человеку, который жалуется на то, что он не видит в истории смысла, а потому его вpletенная в историю жизнь стала абсурдной, можно посоветовать: не оглядывайся на всемирную историю, посмотри на свою собственную личную историю. Смысл истории всегда лежит в твоём настоящем и ты не узришь его, пока ты наблюдатель — он проступает в ответственном действии. В любом моменте дремлет возможность эсхатологического мгновения. Тебе нужно лишь пробудить его.

Перевод с английского А.М.Руткевича

---

\* Одновременно и праведник, и грешник (лат.).



### Примечания

- <sup>1</sup> См. мою статью: «Das Problem der Hermeneutik» // *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1950. P. 47–69 (перепечатана в «Glauben und Verstehen», II, 1952. P. 211–235). См. также: *Vach J.* Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert, I–III, 1926, 1929, 1933. *Betti E.* Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre, 1954.
- <sup>2</sup> *Misch G.* Geschichte der Autobiographie, I (1949/1950).
- <sup>3</sup> См. мою статью: «Wissenschaft und Existenz» // Ehrfurcht vor dem Leben, Festschrift zum 80. Geburtstag Albert Schweizers, 1954. S. 30–43.
- <sup>4</sup> *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. М., 1980. С. 208.
- <sup>5</sup> *Frank E.* Philosophical Understanding and Religious Truth. P. 117, 133.
- <sup>6</sup> *Коллингвуд Р.Дж.* Цит. соч. С. 193.
- <sup>7</sup> *Kaufmann F.* Reality and Truth in History. P. 43.
- <sup>8</sup> *Heidegger M.* Sein und Zeit. P. 394.
- <sup>9</sup> *Frank E.* The Role of History in Christian Thought. P. 74–75.
- <sup>10</sup> *Gogarten F.* Zur Frage nach dem Ursprung des geschichtlichen Denkens // *Evangel. Theologie*. 1954. P. 232.
- <sup>11</sup> См.: *Fuchs E.* Gesetz, Vernunft und Geschichte // *Zeitschr. für Theologie und Kirche*. 1954. P. 258.