

Русская эсхатологическая историософия как герменевтика исторического процесса

Даренский В. Ю.

Луганская Народная Республика, Луганск, Луганский национальный аграрный университет, кандидат философских наук, доцент кафедры философии науки и техники

В статье рассматривается русская эсхатологическая историософия как особый тип герменевтики исторического процесса. Специфика последнего определяется как интерпретация исторических феноменов и в их соотношении с внеисторическими смыслами Вечности и с самим Концом Истории как ее изначальной «энтелехией» и «обратной точкой отсчета».

Ключевые слова: эсхатология, русская философия истории, герменевтика

Ибо живо лишь то, что умрет, как сказал бы Плотин.
О. Чухонцев

Христианскому сознанию свойственна антиномичность отношения к Истории как таковой. Логика этого антиномизма о. Георгий Флоровский формулирует следующим образом: «Цель христианства <...> выходит за пределы истории», оно «вдохновляется прежде всего сознанием *конца* истории»; но, вместе с тем, «личность несет историю в самой себе <...> поэтому история не вполне исчезает даже в “будущем веке”, если сохранится конкретность человеческой жизни <...> будущий мир есть, несомненно, мир вечной памяти, а не вечного забвения <...> с другой стороны, христианство произносит суд над историей» [7, с. 648-649]. Этим определяется особый тип герменевтики исторического процесса, т. е. концептуализации и оценивания отдельных исторических феноменов и событий в рамках христианского мышления. Это герменевтика историчности состоит в их соотношении с внеисторическими смыслами Вечности и с самим Концом Истории как ее изначальной «энтелехией» и «обратной точкой отсчета».

А. П. Глазков, автор новейшего исследования русской эсхатологической историософии, выделяет два типа историософии: 1) утопический, который предполагает «построение в настоящем или будущем совершенного общественного устройства»; и 2) эсхатологический, который «отрицает возможность построения совершенного общества... и полагает смысл истории за пределы этого временного мира вообще» [2, с. 25]. Тем самым «представление о запредельном этому миру Царстве Божиим, как личной цели человека и цели всего человечества имеет решающее значение для определения эсхатологической историософии. Источником его появления, и его обоснованием является христианское Священное Писание, то есть религиозное Откровение... эсхатологическая историософия мыслит будущее совершенное состояние человечества за пределами истории, в преображенном Богом ином мире. В этом случае также с необходимостью встает вопрос о праксисе, но этот праксис мыслится не как общественное действие по изменению общественного устройства на основе какого-либо идеального утопического представления, а как аскезис, направленный на изменение образа жизни конкретного человека, на основе принципов Царства Божьего, содержащихся в заповедях Иисуса Христа» [2, с. 25].

Особый эсхатологический «смысл истории предполагает обязательно ее замкнутость во времени, тогда как признание бесконечного регресса или прогресса свидетельствует о ее бессмысленности» [4]. Эсхатологический смысл истории в своем общем определении состоит в том, что «Бог создал историю... не столько для того, чтобы выявить суть каждого человека, как она проявилась бы в ходе какого-то ограниченного времени, сколько для того, чтобы спасти по возможности всех для вечной благой жизни» [3, с. 611]. Именно с этой точки зрения рассматривается и любой «прогресс».

Идея «прогресса» как таковая является продуктом секуляризации библейского понимания истории. Но именно с исходной христианской точки зрения любые светские учения о «прогрессе» оказываются абсолютно непоследовательными, поскольку они ограничиваются лишь понятием о прогрессе в рамках той онтологии человеческого бытия, которая существует в падшем мире, и не предполагают даже возможности её изменения. Напротив, христианский прогрессизм абсолютно последователен: он исходит из возможности и необходимости *сущностной трансформации самого человека*. Тем самым последовательное пред-

ставление о прогрессе в его высшем, христианском смысле оказывается с самого начала логически основанным на необходимости конца *этой* истории. Христианин, будучи «прописан» в мире парадоксальным, трансцендирующим его из мира способом, предельно остро ощущает сущностные *границы* и своей собственной индивидуальной экзистенции, и истории мира в целом, его историческое сознание всегда ориентировано *эсхатологически*. Поэтому, соответственно, и любые «производные» этого сознания, в том числе и вполне секулярные, всегда несут в себе этот изначальный дух и импульс эсхатологизма. Тем самым идея «прогресса» как идея совершенствования и освобождения человека, – безусловно, феномен эсхатологического сознания. Однако он же является и самой радикальной *профанацией* этого сознания, низводя свои предельные цели исключительно «внутри» истории падшего мира. В результате вместо эсхатологии мы получаем историческую Утопию (а доктринальные варианты последней могут быть самыми разнообразными).

Актуализация у христиан эсхатологического взгляда на историю в настоящее время объективно обусловлена тем, что в результате экспансии западной цивилизации возникло то, что можно определить как *глобальную апостасийную цивилизацию* стран «золотого миллиарда» и мегаполисов «третьего мира». (Само понятие апостасии, как известно, в православном богословии обозначает отпадение людей от Христа, но в данном случае его можно использовать и более широком смысле – как феномен отпадения человечества от сакральных истоков бытия, утраты ценностной ориентации жизни на Вечность и Суд Божий). Эта цивилизация – результат европейской «смерти Бога», т. е. формирования способа жизни, при котором полностью отсутствуют какие-либо сверхпрагматические и сверхиндивидуалистические ценности, какая-либо ценностная ориентация на сакральное. При этом, однако, многие люди этой цивилизации вполне могут верить в Бога, называть себя христианами и даже периодически посещать храм или молельный дом, но по своему *реальному способу жизни* они все равно остаются фактически атеистами или язычниками – в этом главная особенность и «ловушка» апостасийной цивилизации, изначально возникшей на основе описанной псевдоморфозы. Люди, сохраняющие христианский способ жизни (или хотя бы как-то пытающиеся это делать) и на Западе, и на пространстве бывшей православной цивилизации, ныне составляют

лишь субкультуру.

Первое мощное философское произведение, адекватно отразившее весь катастрофизм «апостасийного» состояния современного мира, появилось именно в русской философской традиции. Это своеобразное литературно-философское «завещание» Владимира Соловьёва – трактат «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» – едва ли не впервые в мировой философской традиции делает именно *конец* всемирной истории предметом актуального историософского исследования. И этот предмет возникает не столько из каких-то «предчувствий» (верить которым запрещает христианское учение, – так же, как и гадать «о временах и сроках»), но в первую очередь, из осмысления им самой глубокой сущности таких фундаментальных феноменов исторического бытия, как война и прогресс. Так, Вл. Соловьёв с большой чёткостью и убедительностью объясняет религиозный характер «веры в прогресс» и соответствующих ей теорий. На духовном уровне эта вера и эти теории, по Вл. Соловьёву, есть не что иное, как фундаментальная подмена – попытка построить некое подобие «царства Божия на земле» силами возгордившегося человека, вместо того чтобы усилием веры и христианской жизни созидать душу, готовую к подлинному Царству Божию, которое наступит лишь после конца мира сего. Именно необходимость понимания и обличения этой подмены делает конец Истории как таковой важнейшим предметом осмысления. Эта «окончательная катастрофа» (Вл. Соловьёв) тем самым приобретает предельное *позитивное* содержание по отношению ко всем процессам, протекающим внутри мировой истории, как их предельная цель и высшее разрешение. Вл. Соловьёв признаёт относительную ценность продолжения мировой истории постольку, поскольку оно означает увеличение спасающихся душ. Эта субординация ценностей ясно выражена, например, в его рассуждении о войне: «Если прекращение войны *вообще* я считаю невозможным раньше окончательной катастрофы, то в теснейшем сближении и мирном сотрудничестве всех *христианских* народов и государств я вижу не только возможный, но необходимый и нравственно обязательный путь спасения для христианского мира от поглощения его низшими стихиями» [6, с. 672].

Жанровое построение «Трёх разговоров» чётко соответствует логике осмысления конца истории: каждый из говорящих демонстрирует, с одной стороны, внутреннюю правду относительных ценностей каж-

дой из отдельных сфер исторического бытия человечества (войны, политики, светской жизни, философии и т. д.), а с другой – их собственные пределы, логически предполагающие выход в после-историческое измерение – т. е., собственно, Конец истории. Особой заслугой Вл. Соловьёва является философское осмысление того, почему всемирная история должна оканчиваться приходом Антихриста, т. е. высшей и персонифицированной степенью подмены и обмана, – именно *изнутри логики самой истории*. По этой логике, так называемое «прогрессивное развитие человечества» есть не что иное, как попытка построить подмену «царства Божия на земле», а значит, конечным «идеалом» всего «прогрессивного человечества» именно с неизбежностью и логической необходимостью в конце концов должен стать именно Антихрист, чье имя так и переводится с греческого «тот, кто *вместо* Христа». И в этот момент мировая история достигнет своего конца, обусловленного не какой-то внешней злою силой, но исполнением желаний самого же «прогрессивного человечества».

Нельзя не отметить и мысль Вл. Соловьёва о том, что всякие попытки искусственно «заморозить» историю, точно так же, как и прогрессизм, могут исходить из ложного идеала «Царства Божьего на земле». Такая логика, например, присутствует в рассуждениях Князя-традиционалиста (за которым явно просматривается Л. Толстой), который говорит об учении Христа так: «Только исполняй люди это учение, и на земле установится Царство Божие, и люди получают наибольшее благо, которое доступно им. В этом всё. *Ищите Царства Божия и правды его, а остальное приложится вам*. Мы ищем *остального* и не находим его, и не только не устанавливаем Царства Божия, не разрушаем его разными своими государствами, войсками, судами, университетами, фабриками» [6, с. 718]. Но ведь очевидно, что такой радикально антипрогрессистский подход основан на той же самой радикальной подмене, на стремлении к утопии земного «царства Божия». Тем самым оба предела исторических устремлений человечества – стремление к прогрессу и некое «опрощение» как самоцель – в равной степени могут стать соблазнами, влекущими людей под власть Антихриста, а значит, приближающими конец истории. Оба они располагаются на «горизонтали» текущей истории, а христианская Весть составляет ее сущностную «вертикаль», трансценденцию Истории как таковой – и тем самым уже как бы изначально несет в себе её Конец. В этом смысле можно

сказать, что каждый христианин *уже* живёт в некоем внутреннем измерении конца истории мира сего, ибо Царство Божие, которое «внутри нас» – всегда *вне* любого наличного исторического состояния. Христианин остро ощущает границы и своей собственной индивидуальной экзистенции, и истории мира в целом, он ориентирован эсхатологически, будучи «прописан» в мире парадоксальным, трансцендирующим его из мира способом. И в этом смысле История для него есть *завершённая утопия*.

Русские исторические катастрофы XX века стали мощным источником поэтических прозрений и относительно всемирной истории человечества, увиденной русскими поэтами именно как цепь роковых искушений, испытаний и катастроф, являющих ее сущностный утопизм, – а отнюдь не как путь неизбежного «прогресса». Особую ценность представляет итоговое произведение М. Волошина, обращённое к осмыслению мировой истории как целого – поэме «Путями Каина. Трагедия материальной культуры» [1]. В «Путях Каина» создан своеобразный поэтический космос Истории как катастрофы. Как уже было отмечено исследователями, «эсхатология Волошина – это организующий центр всего мировоззрения поэта, мировоззрения, катастрофичного в своей сути... Вместо царствия небесного поэт пророчествует абсолютный конец всего, вместо града небесного человечество ожидает абсолютный мрак и полная неизвестность» [5, с. 136].

Путь Каина – это путь изгнанника, совершившего непоправимый грех, но по милости Божией получившего большой срок жизни на покаяние. Фактически этот сюжет книги Бытия как бы повторяет на «микроуровне» индивидуальной судьбы первосюжет изгнания людей из Рая в падший во смерть по их вине мир, только живя в котором, человек может осознать то, что он потерял, и возжаждать возвращения к Богу и бессмертию. Через Каина этот первосюжет приобретает характер индивидуальной исторической судьбы – и вместе с тем становится прообразом судьбы всего человечества.

Вхождение в мир Христианства, возможность спасения во Христе пронзает этот «каинский» сюжет судьбы человечества в качестве благодатной «вертикали», в целом нисколько не отменяя этот сюжет неизбывной «трагедии материальной культуры» и даже заостряя его. В «последние дни» мира, наступающие со времени Благой Вести, этот изначальный сюжет становится сюжетом движения к концу мира сего. Тем

самым «Путями Каина» уже по самому своему замыслу глубоко укоренены в библейском понимании истории, в частности, понимании ее изначального, сущностного катастрофизма, поэтически прозревая этот катастрофизм в его конкретных воплощениях в основных феноменах исторического бытия человечества. Эти феномены следующие.

«*Мятеж*». – Полагается как экзистенциальная основа мира («В начале был мятеж...») в его соотнесенности с Творцом, которая формулируется парадоксально: «Мятеж был против Бога, / И Бог был мятежом». Здесь не стоит останавливаться на внешних противоречиях с книгой Бытия – наоборот, в этой строфе имеет место как раз поэтическая рефлексия библейского Откровения в терминах человеческой экзистенции: если Бог сотворил мир без причины, но актом бесконечной любви, – то для человека, в проекции на его экзистенцию это выглядит как «мятеж» Бога против Своей абсолютности; а сам факт бытия тварного мира – как перманентный мятеж против нее же; и то, и другое – катастрофично. И внутри мира все возникает катастрофично – через мятеж одного естества против другого, в том числе таково и происхождение человека: «Когда-то темный и косматый зверь, / Сойдя с ума, очнулся человеком».

«*Огонь*». – Материальное воплощение и воспроизведение вселенского мятежа, преобразующее и создающее новое естество. Огонь – катастрофа животворящей смерти, порождающая новое: «Не жизнь и смерть, но смерть и воскресенье – / Творящий ритм мятежного огня».

«*Магия*». – Мистическая сущность огня, преобразующего естество; через магию человек овладевает скрытыми силами вселенной.

«*Кулак*». – Самодеятельная сила человека, независимая от вселенской энергии огня и магии, подчиняющей человека мировым стихиям (это цена за возможность их использовать). «Из кулака родилось братство» – т. е. из жестокого равновесия мятежных сил человека, обособившихся от мировой гармонии.

«*Меч*». – Это кулак, вооруженный человеческой культурой, подчиненный им же самим созданным законам: «Меч создал справедливость».

«*Порох*». – Саморазоблачение самодеятельных сил человека, пришедших к возможности самоистребления: это мстящая возгордившемуся человеку доисторическая тайна огня-разрушителя.

«*Пар*». – Это «прирученный» огонь, ставший слугой человеческого комфорта, но мстящий за это еще страшнее, чем порох: он превратил «царя вселенной в смазчика колес».

«*Машина*». – Логическое завершение «мести огня», апофеоз самообмана людей, стремящихся к «облегчению» жизни, ибо «нет машины, не принесшей в мир / Тягчайшей нищеты / И новых видов рабства».

«*Бунтовщик*». – Саморазоблачение и саморазрушение истории изнутри, ибо это протест и отказ человека от всего, им же самим созданного ранее.

«*Война*». – Синтез пороха, машины и бунта, обрушение истории в доисторический мятеж, в котором, как песчинки, гибнут миллионы людей. Принципиально важно, что у М. Волошина «война» как вселенская сила разрушения возникает только в эпоху машины и бунта, в эпохи кулака и меча такой войны нет. Эта война – внутренняя катастрофа истории как таковой, поскольку именно история породила средство самоистребления человечества.

«*Космос*». – То вселенское лоно, внутри которого происходит история людей и которое она разрушает. Сама история, тем самым, есть не что иное, как космическая катастрофа, убийца космоса как упорядоченного мирового лада.

«*Таноб*». – То состояние, в которое погружается человеческий дух после катастрофы истории и космоса; состояние предельной экзистенциальной пустоты, в которой люди «никем не мучимы, себя же мучат сами». У М. Волошина «Таноб» выступает оригинальным символом всей современной цивилизации эгоцентрических индивидов-потребителей.

«*Государство*». – Поэтически пережито в своем метафизическом пределе как нечто, призванное заменить космос и сделать «таноб», воцаряющийся на земле, более-менее обитаемым.

«*Левиафан*». – Символ ужаса перед мощью стихийных сил бытия, в который погружается человек, отворачиваясь от Бога (здесь М. Волошин очень близок к библейскому смыслу этого образа). И наконец:

«*Суд*». – Конец мира сего и абсолютный конец Истории, но заданный и подготовленный самим ее ходом; здесь Апокалипсис, когда люди воскресли на Страшный Суд, показан как нравственное событие –

«И каждый / Внутри себя увидел солнце / В зверином круге... / И сам себя судил».

Таким образом, поэма М. Волошина представляет собой своеобразную и очень глубокую по смыслу поэтическую философию истории, внутренним принципом которой является катастрофизм, влекущий историю к ее концу, который и придает ей абсолютный смысл. Отдельные главы – это предельно концентрированные по историософскому содержанию и афористичности поэтической формы последовательные сюжеты-мифологемы. Естественно, термин «мифологема» берется здесь в его сугубо позитивном значении как целостно осмысленный образ некоторого фундаментального феномена исторического бытия человека и одновременно как особый образ-экзистенциал его внутреннего мира. И каждый из этих сюжетов содержит в себе «матрицу» человеческой истории как таковой, лишь по-своему выражая и воплощая ее в себе. Макросюжет поэмы охватывает всю историю как таковую – от сотворения мира до Апокалипсиса, не противореча Откровению, данному в Священном Писании, но поэтически интерпретируя его через фундаментальные экзистенциалы реальной человеческой истории. М. Волошиным создан новый жанр историософской поэмы (к этому же жару относится и поэма «Россия»), что стало возможным благодаря особому постижению утопизма историчности как таковой, соединившему в себе эсхатологизм и эпическую конкретность.

Интерпретация образа человеческой Истории и как целого, и ее отдельных событий через символику ее конца, позволяет сделать вывод о том, что с точки зрения библейского сознания (если таковое достаточно глубоко и рефлексивно усвоено человеком), История будет длиться до тех пор, пока на земле еще остаются люди, реально причастные подлинному преображению во Христе. История закончится тогда, когда таких людей станет уже слишком мало, чтобы оправдать бытие всего человечества. Это та же самая закономерность, которая определяет и земное бытие каждого человека: Господь продлевает это земное бытие человеку до тех пор, пока у него остается возможность покаянием и добрыми делами приготовить свою душу к ответу на Страшном Суде. Такое же совпадение общих законов бытия всего человечества и каждой отдельной человеческой судьбы имеет место и во всех их ключевых элементах, образующих своего рода *экзистенциальные кон-*

станты, единые и для индивидуального, и для общечеловеческого бытия.

Литература

1. Волошин М. Стихотворения. Статьи. Воспоминания современников. М.: Правда, 1991. 478 с.
2. Глазков А. П. Эсхатологическая историософия в русской религиозной философии: от славянофилов к неопатристическому синтезу: монография. М.: КНОРУС; Астрахань: Изд. АГУ, 2016. 200 с.
3. Катасонов В. Ю., Тростников В. Н., Шиманов Г. М. История как Промысл Божий. М.: Институт русской цивилизации, 2016. 640 с.
4. Пиков Г. Эсхатология и христианская историософия. URL: <http://www.rodon.org/relig-100816135302>
5. Путенихина И. А. Поэтическая эсхатология Максимилиана Волошина: Дисс. ... канд. филол. наук. Магнитогорск, 2000. 176 с.
6. Соловьев Вл. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соч. в 2-х томах. Т. II. М.: Мысль, 1990. С. 665-732.
7. Флоровский Г. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд. РХГА, 2005. 862 с.

Darensky V. Yu.

RUSSIAN ESCHATOLOGICAL HISTORIOSOPHY AS THE HERMENEUTICS OF THE HISTORICAL PROCESS

The paper considers the Russian eschatological historiosophy as a special type of hermeneutics of the historical process. The specificity of the latter is defined as the interpretation of historical phenomena and their symbolic correlation with sacral meanings of Eternity and with the End of the history as its original “entelecheia” and “reverse benchmark”.

Key words: *eschatology, Russian, historiosophy, hermeneutics.*