

«О ГРАДЕ БОЖЬЕМ» И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ИЛИ ЧТО НАМ МОГУТ СКАЗАТЬ РАЗМЫШЛЕНИЯ АВГУСТИНА ОБ ИСТОРИИ

В. Н. СЫРОВ

narrat@inbox.ru

С. Ю. СУХАНОВА

suhanova_sofya@mail.ru

Томский государственный университет

VASILY SYROV, SOFYA SUKHANOVA

Tomsk State University, Russia

*THE CITY OF GOD AND THE MODERN PHILOSOPHY OF HISTORY: COULD AUGUSTINE'S
REFLECTIONS ON HISTORY STILL TEACH US A LESSON?*

ABSTRACT. The article discusses the role of the historical views of Augustine in contemporary historical thought. The object of analysis is his major work, *The City of God*. The main thesis is that Augustine's notion of history can be interpreted not only as a prerequisite for the formation of modern historical thought, but also as a source of its further development. The author's position is based on the trend in historiography asserting that Augustine has a critical attitude toward the historical views of the Christians and the pagans. An analysis of Augustine's statements in *The City of God* confirms his critical attitude toward any attempts to connect the date of the end of the world with the concrete events or to connect the direction of the course of the world history with the growth of Christian beliefs. Augustine's judgment that the sense of calamities is equally applicable to the Christians and the pagans allows interpreting his view of the past not as a linear and continuous course, but as a series of historical experiences designed to test the strength of everyone's religious beliefs. Augustine's judgments about the inextricable mixing of the two cities and the wandering of the City of God allow interpreting the status of the idea of the City as a historical value that provides a choice of historical plots and types of historical narrative. This interpretation of Augustine's views leads to reconsidering of the conventional theses about the providentialism and teleology of his general religious concept. It is asserted that in Augustine, they characterize the general sense of worldly existence, but not the direction of the historical process. In conclusion we state that the interpretation of the past as a series of historical experiences basically corresponds with general orientations of the modern historical thought and correlates with the providential and teleological ideas of the general religious concept of Augustine.

KEYWORDS: Teleology, providential idea, universal history, theory of progress, philosophy of history, historical experience.

В исследовательской литературе укоренилась определенная традиция истолкования сущности христианской концепции истории в целом и взглядов одного из ее творцов Аврелия Августина в частности. С одной стороны, подчеркивается та новизна, что была внесена в понимание истории по сравнению с античной культурой, а именно идеи историчности человеческого бытия, универсальности истории, линейности или развития (Butterfield 1950, 1–3, Барг 1987, 76–106, Гринин 2010, 154–155, Коллингвуд 1980, 46–52; Элиаде 1987, 99–107). С другой стороны, отмечается провиденциализм и телеологичность христианского толкования истории, ее трактовка как реализации божественного плана, проявляющейся в направленности, поэтапном и даже поступательном характере собственно исторического процесса, свидетельством и доказательством чему являются те или иные эпохальные события (Коллингвуд 1980, 46–52; Барг 1987, 76–106; Гринин 2010, 152–153, 160–164; Желтикова 2008, 15–17, 28–30). Исследователи часто утверждают, что в данном случае правомернее говорить о теологии, нежели о философии истории (Fortin 1979, 324, Гринин 2010, 153). Причем отмечается, что именно трудам Августина принадлежит решающая роль в формировании как вышеуказанных принципов религиозной концепции истории, так и путей их интерпретации.

Резонно предположить, что в такой трактовке положения христианской историографии в целом и размышления самого Августина в частности обречены оставаться объектом чисто академического интереса или восприниматься лишь в качестве предпосылок формирования современной исторической мысли, связанной с отказом от историцистских притязаний. Но как мудро подметил когда-то Болингброк: «История – древний автор, опыт – современный язык» (Болингброк 1978, 28), подразумевая открытость текстов интерпретациям. Речь, конечно, идет не о поиске «правильного и окончательного» толкования, а скорее о возможности иной интерпретации исторических воззрений нашего автора.

Данный подход можно использовать как методологическую установку, которую один из исследователей конкретизировал в виде следующей проблемы: следует ли считать, что современное историческое сознание «возникает на основании нового подхода Августина к истории или стоит полагать, что скорее оно возникает в противоположность ему» (Fortin 1979, 325). Вопрос, который мы бы хотели обсудить в данной статье, можно рассматривать как конкретизацию этого тезиса и сформулировать его следующим образом. Действительно ли размышления Августина предполагают только вышеописанное толкование истории с соответствующим ему смыслом или возможен иной подход, предполагающий иное видение исторических воззрений Августина? Если он возможен, то как он может быть согласован с общим провиденциализмом и телеологичностью христианской мысли?

Объектом анализа выступит труд «О граде Божьем» (*De civitate Dei*) в 22 книгах. Примером скрупулезного анализа авторского замысла, степени цельности и последовательности его реализации, структуры текста, распределения

тем и сюжетов можно считать статью Роя Дефферари и М. Дж. Келера (Deferrari–Keeler 1929, 109–137). Стоит согласиться с их тезисом о разделении текста на две части: первые десять книг представляют собой возражения противникам христианства, обвинявшим его в падении города Рима, вторые двенадцать книг содержат описание происхождения, истории и различных финалов, что ожидают «град земной» (*civitas terrena*) и «град Божий» (*civitas Dei*) (Deferrari–Keeler 1929, 117).

Общая структура текста и ключевые акценты в нем были обусловлены спецификой цели, стоявшей перед Августином. Как известно, непосредственным толчком к созданию произведения послужил захват Рима вестготами в 410 г., который одинаково потряс как «язычников», так и христиан. Но силу потрясения следует связать не столько с масштабом разрушений, сколько с характером тех концептуальных схем (говоря современным языком), которых придерживались обе стороны и которые обусловили специфику восприятия этого события. Поэтому ближайшая задача Августина «заключалась в том, чтобы отвести от христианства обвинения, будто из-за забвения прежних богов на них обрушились их гнев и возмездие» (Барг 1987, 78). Но, отвечая на этот вопрос, он «по существу ответил на вопрос более общий: что внесло христианство в историческое сознание европейских народов» (Барг 1987, 78).

Исследователи неоднократно подчеркивали, что сам Августин употреблял само слово «история» «весьма скупно», обозначая им не сами события, а запись о них, причем без их концептуализации в виде учения о ходе и направлении мировой истории (Fortin 1979, 326; Епифанова 2012, 86). Действительно, судя по всему, история для нашего автора не являлась ни объектом, ни предметом специального анализа, а обращение к ее сюжетам выполняло скорее функцию средства, призванного обеспечить решение более масштабных – мировоззренческих – задач. Но парадоксальным образом именно в контексте столь инструментального отношения к истории стало возможным прояснить ее значимость.

Религиозную мысль часто упрекают в равнодушии к фактам и пренебрежении к их достоверности (Гринин 2010, 153). Действительно, Августин не создает новые исторические факты, не предпринимает критики источников, да и не стремится к этому. Он пользуется готовой продукцией, которую, кстати, находит в лагере своих потенциальных оппонентов (Цицерон, Вергилий, Саллюстий) и использует ее как контраргументы против оппонентов актуальных. По сути, он реализует тип чтения, который призван не подвергнуть сомнению достоверность имеющейся информации, а изменить способ ее интерпретации. Говоря языком Хайдена Уайта, Августин скорее стремится предложить другой способ осуждения или направить читателя к тому, чтобы он еще раз актуализировал в общем-то известные вещи, но в ином свете.

Действительно, как метко заметил Уайт, «историческим ситуациям самим по себе не присуще трагическое, комическое или романтическое» (White 1978,

87). Такое значение им придает историк в соответствии с ожиданиями, которые современность возлагает на прошлое. Здесь стоит оттолкнуться от мысли Франклина Анкерсмита о том, что история открывается перед нами как следствие коллективного травматического опыта (Ankersmit 2002, 76), который часто выражается в «осознании непреднамеренных последствий целенаправленных человеческих действий» (Ankersmit 2002, 79). Это означает, что прошлое востребуется нами, прежде всего, в силу практических нужд, которые могут быть порождены травмой, обусловленной не силой самих событий, а их несовпадением с нашими ожиданиями. Августин, конечно, не первый, чье обращение к истории было стимулировано потребностью осмыслить такой опыт, но направление его мысли заслуживает пристального внимания.

Итак, травма породила, как отметил один из авторов, «очевидный хаос непосредственного опыта, который, будучи лишен контроля, ведет естественным и неизбежным путем к пессимизму и отчаянию» (Rubinoff 1968, 173). Поэтому уже в начале своего труда Августин стремится не просто преодолеть ощущение исключительности произошедшего события с терапевтической целью, а предпринять более глубокий диагноз причин травматического эффекта. Травма справедливо связывается им с характером концептуальных (интерпретативных) схем, доминировавших в общественном сознании.

Теодор Моммзен отметил, что значение, приписанное падению Рима, «вытекало из центрального положения, которое предназначение и судьба “вечного” Рима занимали в существующих концепциях истории как язычников, так и христиан» (Mommsen 1951, 369). Он высказывает принципиальную мысль, что в обсуждении этого значения Августин «отрицает практически все текущие концепции истории» (Mommsen 1951, 369). Конечно, композиционно первичной и бросающейся в глаза являлась критика взглядов сторонников традиционных культов. «Мне представляется необходимым возразить сначала тем, кто приписывает христианской религии последние по времени войны, которые уничтожают этот мир, более всего же недавнее разорение Рима...» (DCD II, 2). Если перевести характер этих упреков на современный язык, то звучали бы они так: «Какую великую страну мы потеряли». Такое восприятие предполагало прочтение истории, отождествлявшее ее, во-первых, с непрерывной серией успехов и порождавшее тем самым состояние ностальгии по утраченному прошлому, а во-вторых, связывавшее ее с политической трактовкой сути таких успехов.

Направление критики Августина проявляется в тезисе, что «следует обращаться к истории, из которой обнаруживаются, какие бедствия случались с римлянами, хотя они чтили богов, прежде чем стала развиваться христианская религия» (DCD II, 3). Тем самым наш автор выступает против стереотипа массового сознания, будто бы «то, что происходит против обыкновения в их времени, прежде, в другие времена, обычно не случалось» (DCD IV, 1). Можно назвать такой подход восстановлением исторической памяти, причем осу-

ществляемым апелляцией к прямым цитатам и оценкам, содержащимся в трудах общепризнанных римских авторов.

Однако наш автор не поддается соблазну простого переворачивания имеющейся эмпирии, которое связывало бы мирские успехи с ростом религиозности, а провалы – с ее ослаблением. Непосредственные апологетические мотивы, по сути, присутствуют лишь в главе 7 книги I и не составляют общего лейтмотива произведения (Mommsen 1951, 353). Поэтому описание драм римской истории направлено скорее на преодоление односторонности способа ее восприятия. Но и реконструкцию исторической памяти стоит трактовать лишь как предварительный шаг. Ведь одна констатация амбивалентности прошлого приводила читателя скорее к утрате исторического смысла как такового, чем к выработке мировоззренчески и эпистемологически эвристичного толкования истории. Поэтому речь шла о поиске идей, которые могли бы интегрировать как успехи, так и катастрофы в целостную и продуктивную конструкцию.

В книге красной нитью проходит мысль об общей переменчивости мирского бытия, что, на наш взгляд, выражает глубинные представления Августина о ходе и смысле истории. Он неоднократно указывает на отсутствие прямой каузальной связи между прочностью веры и благами земной жизни. Так, счастливым является правитель, справедливый по отношению к подданным, но, как оговаривается автор, счастливым «пока надеждой» (DCD V, 24). Поэтому, «чтобы какой-нибудь император не становился христианином для того, чтобы заслужить счастье Константина, [Бог] забрал Иовиана гораздо быстрее, чем Юлиана; допустил, что Грациан был убит мечом тирана...» (DCD V, 25).

Очевидно, что эти размышления более обращены к собратьям по вере и явно или неявно направлены против исторических взглядов, популярных в их среде. Стоит согласиться с Моммзенем о выделении, как минимум, двух типов таких представлений. Так «Августин хорошо осознавал наличие как языческого убеждения в существование “вечного Рима”, так и эсхатологические спекуляции своих собратьев-христиан. Он с одинаковой силой отвергал как ту, так и другую идею» (Mommsen 1951, 349–350). В противовес распространенной эсхатологической традиции он ставит под сомнение попытки связать падение Рима с финалом мировой истории, как и вообще любую попытку исчислять точные сроки такого финала. «Мне... не кажется, что должно быть ограничено число гонений, которыми надлежит испытывать церковь» (DCD XVIII, 52), особенно в том, что касается определения времени последнего гонения напрасно «годы, которые остаются этому веку, мы пытаемся высчитать и определить, так как слышим из уст Истины, что это знать не наше дело» (DCD XVIII, 53).

Но более опасными Августин считал представления, которые Моммзен называет «христианской идеей прогресса» (Mommsen 1951, 356; Fortin 1979, 336), а именно, стремление связывать позитивные мирские изменения с триумфом веры, как и вообще интенцию интерпретировать смысл событий на основе принципа «do ut des» (Mommsen 1951, 359). Очевидно, что данная уста-

новка подрывала принципы веры, потому Августин постоянно критиковал любые попытки проводить прямую каузальную связь между религиозностью и земными благами. Его осторожное отношение к такой телеологии давно было отмечено в литературе. Еще Владимир Герье отмечал, что Августин «менее расположен отмечать свидетельства о постепенном улучшении человеческого быта, чем предшествующие ему церковные писатели» (Герье 1910, 430).

Нетрудно заметить, что критикуемые Августином воззрения являлись зеркальным отражением взглядов его «языческих» оппонентов. Как отмечал Мирча Элиаде: «Каждый раз, когда исторические события принимали ярко выраженный катастрофический характер, римляне верили, что “Великий год” подходит к концу и Рим стоит на пороге крушения» (Элиаде 1987, 125). Для верующих, по его словам, «целая вереница бедствий возвестит приближение конца света, и первым среди них будет падение Рима и распад римской империи...» (Элиаде 1987, 119). Тем самым взгляды как тех, так и других оказывались сходными в интерпретации сущности истории. Для них она представляла проявлением того или иного мирового закона (в форме цикла или линии), потому события воспринимались лишь как знаки его действия, призванные, к тому же, засвидетельствовать поэтапность его реализации.

Новизна августиновских размышлений заключается в радикальном разрыве со всеми этими учениями. Но как тогда можно представить позицию нашего автора? Прежде всего, заметим, что его распространенная оценка как оптимиста или пессимиста остается очень неудачным языком описания, более затемняющим, чем проясняющим суть воззрений нашего автора. Столь же мало говорит о существовании взглядов Августина тезис о линейности его видения истории. Бесспорно, что, как христианин, он радикально порывает с циклическими версиями хода истории (DCD XII, 11, 13, 17, 19, 20). Но и линейность, которая, как мы видим, чаще связывается с толкованием истории как поступательного движения, скорее выражает взгляды, им критикуемые, чем принимаемые.

Собственная позиция автора сформулирована им уже в главах 8–11 книги I в серии утверждений, что временные блага и бедствия милосердие Бога для всех «пожелало сделать общими» (DCD I, 8), что «не за земные и преходящие благодеяния.., но за вечную жизнь и вечные дары и за сообщество самого небесного града почитается Бог...» (DCD V, 18), что сообщество верующих «пользуется земными благами как странница.., бедствиями же или испытывается, или исправляется» (DCD I, 29). Этими тезисами, как и отмеченным выше отношением нашего автора к исчислениям числа гонений, обрывается возможность трактовать историю как прогрессирующее движение. По Августину сама по себе она ни к чему ни приближает, ни от чего не удаляет, не является выражением космических или иных законов, не может быть позитивно или негативно оценена и не нуждается в подобном прочтении.

Такое видение достигается еще одним важным шагом – обесцениванием роли падения Рима. Понятно, что в трактовках истории, критикуемых Августином, оно приобретало поворотное значение как источник травмы или знак

ожидаемого финала. Поэтому рассуждения христианского мыслителя были призваны снизить пафос события и подтолкнуть читателя к другому формату восприятия истории и человеческого бытия как такового. Падение Рима и его историю в целом, следовало представлять не кульминацией мирового процесса, а лишь одним из событий в бесконечном ряду других. Более того, размышления нашего автора выступали своеобразным методологическим указанием, вообще запрещающим искать в общем шуме светской истории подобное событие. Не случайно Августин весьма лаконичен в описании правления императоров Константина и Феодосия, с правлением которых, как правило, связывались успехи христианства (Fortin 1979, 338).

Но такое обесценивание статуса событий отнюдь не влекло убеждения в бессмысленности истории. Можно утверждать, что Августин современен не только критикой, но и фактическим созданием концепции, позволяющей придать весьма определенный смысл прошлому. Он неоднократно указывает, что верующие и неверующие подвергаются одинаковым бедствиям, не потому что «ведут дурную жизнь, но потому, что... любят брентную жизнь...» (DCD I, 9), и мудро замечает: «Обрати внимание, случается ли с верными и добродетельными нечто плохое, что не обратилось бы для них на благо» (DCD I, 10). Что же является таким благом? Временные бедствия нужны для того, «чтобы человеческая душа сама себя испытывала и осознавала, с какой силой благодарного благочестия она любит Бога» (DCD I, 9). «...Какие бы бедствия ни причинялись честным несправедливыми императорами, это не наказание за преступление, а испытание добродетели» (DCD IV, 3) Обесцененность мирских благ, как видим, не означала дискредитации любых ценностей и значения истории.

Недаром, как отметил один из авторов, «величайшая задача Августина состояла в том, чтобы спасти значение событий» (Morrison 1980, 292). Только искать его надлежало в «сознании наблюдателя, а не в самих вещах» (Morrison 1980, 292). Наш тезис заключается в том, что толкование, которое можно и должно извлечь из вышеописанных суждений, – это придание истории статуса опыта, а именно опыта переоценки ценностей и на основе такой переоценки испытания прочности сделанного выбора, а именно веры. Это единственное, что история может дать индивиду. Тогда прошлое должно предстать не линией, необратимо следующей в том или ином направлении, а серией ситуаций, из которых индивид может извлечь единственный смысл – прочесть их как серию опытов. Также падение Рима следовало рассматривать не как мировую катастрофу, а как еще один опыт переоценки ценностей и испытаний наряду с многими другими, какие были и еще будут в жизни индивида и общества. Иными словами, Августин предлагает преодолеть коллективную травму предложением такой модели исторического нарратива, в которой «события детравматизированы тем, что смещены из сюжетной структуры, где они имели доминирующее место и помещены в другую, где они имеют подчиненное значение...» (White 1978, 50).

Следствием становится иное толкование всемирности истории. Вклад христианства в формирование этой идеи стал азбучной истиной в историографии. По словам Коллингвуда, «греко-римская ойкуменистическая история не была универсальной в подлинном смысле этого слова, потому что она тяготела к определенному центру притяжения» (Коллингвуд 1980, 49). В современной трактовке такой подход назвали бы этноцентристским (Rüsen 2004, 118–129). Христианская универсальная история, по словам того же Коллингвуда, уничтожает саму идею такого центра (Коллингвуд 1980, 49).

Обычно универсальность конкретизируется как периодизация, распространяющаяся на все страны и народы (Коллингвуд 1980, 50; Гринин 2010, 160–162), навевая тем самым представление о поступательности мировой истории. Общепринято отмечать версии периодизации, упоминаемые Августином. В главе 43 книги XVI он говорит о возрастах града Божьего, в главе 23 книги XX – о последовательности четырех царств, а в главе 30 книги XXII – о веках мирского бытия, характеризуя современность как шестой век, но замечая, что его «не следует измерять никаким числом поколений» (DCD XXII, 30). Однако вопреки сложившейся историографической традиции рискуем утверждать, что никакого значения для его исторических воззрений они не имеют. Дело в том, что периодизация имела бы эпистемологический и методологический смысл, если бы эмпирическая история трактовалась как поступательное движение. Тогда каждый новый период можно было бы рассматривать как приближающийся к финалу и вносящий новизну в интерпретацию событий этого периода. В противном случае, значимость любой периодизации фактически обесценивается.

Поэтому стоит обратить внимание на следующие мысли Августина. «Не бессмысленно думать, что были и среди других народов люди, которым это таинство было открыто и которые вынуждены были проповедовать его...» (DCD XVIII, 47). «...Не только для того такое вознаграждение воздавалось людям, чтобы римская империя стала известна благодаря людской славе; но и чтобы граждане того вечного града, до тех пор пока здесь странствуют, тщательно и рассудительно обдумают эти примеры» (DCD V, 16). «...Этот небесный град, пока странствует на земле, призывает граждан из всех народов..., не заботясь о том, что есть различного в обычаях, законах и установлениях...» (DCD XIX, 17). Конечно, в глаголе *peregrinor*, который обычно переводится как «странствовать», первичным и для Августина более важным являлось значение быть «за пределами родной земли, на чужбине» (*per ager*). Поэтому обитатели града Божьего странствуют в том смысле, что пребывают вдали от Бога, на земле. Но странствование может быть истолковано и как возможность постоянного перемещения общины верующих в ходе испытаний. Поэтому, рискуем предположить, что всемирность стоит толковать не как неуклонное расширение сообщества верующих в пространстве и времени, к чему Августин равнодушен, а как возможность его бытия повсюду и в связи с этим ценность соответствующего опыта любого народа.

Есть еще один мотив, указывающий на возможность такой трактовки всемирности истории. Это обсуждение вопроса о подлинных гражданских добродетелях, предпринятое в главе 10 книги III, главах 3 и 15 книги IV и главе 12 книги XIX. Как отмечает наш автор, «почему, чтобы стать великим, государство должно было не иметь покоя?» (DCD III, 10), «...какой смысл... в том, чтобы кичиться обширностью и мощью империи, когда ты не можешь обнаружить счастье людей, терзающихся всегда в бедствиях войны и в крови...» (DCD IV, 3), «действительно ли стоит хорошим людям радоваться расширению государства» (DCD IV, 15).

Суждения Августина о значении мира и связанных с ним добродетелей общеизвестны. Недаром один из исследователей назвал его «эпохальным мыслителем». «Это поистине современный человек в его ясном понимании неопределимой культурной ценности мира» (Loetscher 1935, 30). Но гуманизм нашего автора является не простым следствием его субъективных пристрастий, а реализует, по сути, эпистемологическую функцию, поскольку направлен против доминирующего этноцентризма исторических повествований. Как отмечает Йорн Рюсен, этноцентристский подход «подает свою форму жизни как ...цивилизованную, передовую, а других представляет либо вообще не относящимися к людям, либо... пребывающими в варварстве и отсталости» (Rüsen 2012, 58). Очевидно, что история взлетов и падений империй неизбежно этноцентрична и этим тяготеет к локальности. Поэтому Августин не случайно напоминает, что суть веры заключается в том, что «любви к Богу и любви к ближнему, учит наставитель Бог» (DCD XIX, 14). Эти идеи тем самым становятся обоснованием ценности и смысла земного бытия. При этом общение, построенное на основе любви к ближнему, предстает не просто воплощением веры, но способом преодоления границ, задаваемых социально-политическими рамками и условием обеспечения поистине универсального опыта.

Интенция на такое общение может быть представлена как мирская цель, наиболее согласующаяся с всемирностью истории и универсальностью опыта. Наш автор подчеркивает: «Откуда этот град Божий... или брал бы начало, или продолжил бы движение, или подошел бы к должному концу, если не была бы общественной жизнь святых?» (DCD XIX, 5). Это шаг к концепции двух градов, которую можно представить как достраивание до полноты общей позиции Августина. Более того. Учение о двух градах обретает свое значение не только как следствие общих его религиозных убеждений или личных социально-политических взглядов. Можно утверждать, что оно обеспечивает завершенность его исторических воззрений.

Сам мыслитель указывает, что выделение двух градов есть разделение «на два разряда, один тех, кто живет соответственно человеку, другой тех, кто живет соответственно Богу; эти разряды мы символически назвали двумя градами...» (DCD XV, 1). Очевидно, что основание деления носит не эмпирический, но и не мистический, а концептуальный характер. «...Мы находим в земном граде две разновидности, одну, показывающую свое присутствие, другую, служащую сво-

им присутствием для необходимого предвестия небесного града» (DCD XV, 2). Августин многократно подчеркивает, что оба града «в настоящем веке пока в определенном смысле переплетены и друг с другом смешаны» (DCD XI, 1, XIX, 26). Это значит, что речь идет скорее о принципах человеческого бытия, которые могут найти свою реализацию даже в образе жизни отдельного индивида (Loetscher 1935, 22). Так наш автор отмечает, что «Исаак, рожденный по обету, правильно обозначает сынов благодати, граждан свободного града» (DCD XV, 3), а также указывает, что «совсем не имеет отношения к этому граду, какому образу или обычаю жизни следует каждый...» (DCD XIX, 19).

Как можно тогда проинтерпретировать значение идеи града Божьего для толкования смысла истории? Августина иногда упрекают в том, что он «возвысил историю, но не обосновал ее логику», «...оставил без внимания вопрос, как ее следует историографически организовывать» (Барг 1987, 104). Конечно, если рассматривать учение о градах как основание для поступательной интерпретации истории, то такой истории для Августина не существует. Но, как мы видим, тезис о градах позволяет понять, как и о чем следует истории писать. Ведь вера проявляется в реализации добродетельной жизни. Причем этот моральный аспект обретает и эпистемологическое значение особенно в свете критики Августином значимости политической истории.

Дело в том, что картина прошлого должна обладать определенной степенью общезначимости. Так, должно иметь место единство сюжетов, воспринимаемых тем или иным сообществом как исторические. Это возможно, если людей объединяют общие ценности. Недаром, по Августину, «народ есть объединение, основанное на общем согласии разумного множества вещей, которые он любит» (DCD XIX, 24). Их принятие не только заставляет обращаться к прошлому для приобретения опыта их созидания и закрепления, но и создает единство такого прочтения прошлого. Как известно, все, что связано с торжеством града Божьего Августин относит к иному бытию. «Дом же людей, живущих верой, ожидает того, что в будущем как вечное обещано, и земными вещами и преходящими пользуется как странник...» (DCD XIX, 17). Поэтому можно утверждать, что идея града Божьего значима не своим эмпирическим воплощением, а статусом ценности, цели и перспективы, обеспечивающей выбор исторических сюжетов и единство их толкования.

Как перспектива град Божий выступает условием создания сообщества нового типа, которое способно вбирать в себя любых индивидов, выходит за рамки приверженности локальным интересам, формам местной традиции, привязанности к территориальным и прочим рамкам и может предоставить мерки для определения значимости тех или иных форм мирской жизни. Специфика бытия такого сообщества будет определять и специфику восприятия истории. Во-первых, она позволяет не связывать его интересы с прошлым определенной культуры. Во-вторых, универсальность града Божьего предполагает обращение к историям других культур как источнику возможного опыта. В-третьих, мы видим роль концептуальной схемы в отборе релевантного мате-

риала, а именно возможность иного членения и описания прошлого, вне рамок истории тех или иных государственных образований. Путь града Божьего, а не шумная политическая история может и должен стать содержанием исторических повествований.

Как представляется, такая трактовка исторических взглядов Августина заставляет пересмотреть устоявшиеся представления о характере провиденциализма и телеологичности его воззрений. Бесспорно для нашего автора, что человеческое бытие определяется божественной волей и ведется к определенной цели. Но, по Августину, «земные царства и добрым им даются и злым, чтобы его почитатели, ... не жаждали этих даров от него как чего-то будто бы великого» (DCD IV, 23). С такой позиции смысл Божественной воли правомернее полагать в понимании череды событий как опыта испытаний. То же самое относится к толкованию телеологии. Она характеризует общий смысл мирского бытия, но не логику самого исторического процесса. Сама по себе история никуда не ведет и это вполне совместимо с телеологическим подходом именно потому, что осуществлена цель может быть только Богом, а история – прекратиться в любой момент времени. При таком подходе удел человеческий может заключаться только в том, чтобы пройти испытания на этом пути и сам путь понять как серию испытаний. Поэтому описание фактической истории и организация эмпирического материала не требуют непосредственного применения телеологических установок в виде представления истории как линейного поступательного движения, а в свете отношения самого Августина к значению событий даже не могут быть представлены подобным образом.

Взгляды Августина часто характеризуют как теологию, а не философию истории, подразумевая под этим игнорирование рациональных аргументов и эмпирических свидетельств в угоду априорной схеме. На основании вышеописанного анализа его воззрений мы бы рискнули утверждать обратное. Если философия истории имеет дело с рациональным обоснованием того или иного видения прошлого и теоретическим обеспечением условий его эмпирического изучения, то смело можно утверждать, что подход Августина этим требованиям вполне удовлетворяет. Более того. В свете толкования истории как серии испытаний становился вполне оправданным поиск эмпирических причин тех или иных событий или процессов, не вступая в противоречие с общим провиденциализмом и телеологичностью христианской мысли. Если это так, мы могли бы утверждать, что Августин современен для нас не только как незримый участник диалога и союзник, у которого можно найти созвучие современным историческим идеям, а как их потенциальный и актуальный источник.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Барг, М. А. (1987) *Эпохи и идеи*. Москва.
- Болингброк Г. С. Дж. (1978) *Письма об изучении и пользе истории*, пер. С.М. Берковского, А.Т. Парфенова, А. С. Розенцвейга. Москва.
- Герье, В. И. (1910) *Блаженный Августин (Зодчие и подвижники Божьего царства. Часть первая)*. Москва.
- Гринин, Л. Е. (2010) «Теория, методология и философия истории: очерки развития исторической мысли от древности до середины XIX века», *Философия и общество* 2, 151–192.
- Епифанова, Т. В. (2012) *Человек, общество и государство в политическом учении Августина Блаженного*. Москва.
- Желтикова, И. В. (2008) *Введение в философию истории (Библейские источники)*. Орел.
- Коллингвуд, Р. Дж. (1980) *Идея истории. Автобиография*, пер. Ю.А. Асеева. Москва.
- Элиаде, М. (1987) *Космос и история*, пер. А. А. Васильевой, В. Р. Рокитянского, Е. Г. Борисовой. Москва.
- Ankersmit, F. (2002) “Trauma and Suffering: a Forgotten Source of Western Historical Consciousness,” *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*, ed. by Jörn Rüsen. New York: 72–84.
- St. Aurelii Augustini. “De Civitate Dei contra paganos libri XXII,” *St. Aurelii Augustini opera omnia: Patrologiae Latinae elenchus*. www.augustinus.it/latino/PL_41.htm
- Butterfield, H. (1950) *Christianity and History*. New York.
- Fortin, E. L. (1979) “Augustine’s *City of God* and the Modern Historical Consciousness,” *The Review of Politics* 41.3, 323–343.
- Deferrari, R. J., Keeler M. J. (1929) “St. Augustine’s *City of God*: Its Plan and Development,” *The American Journal of Philology* 50.2, 109–137.
- Loetscher, F. W. (1935) “St. Augustine’s Conception of the State,” *Church History* 4.1, 16–42.
- Mommsen, T. E. (1951) “St. Augustine and the Christian Idea of Progress: The Background of the *City of God*,” *Journal of the History of Ideas* 12.3, 346–374.
- Morrison, K. F. (1980) “‘From Form into Form’: Mimesis and Personality in Augustine’s Historical Thought” *Proceedings of the American Philosophical Society* 124.4, 276–294.
- Rubinoff, L. (1968) “Christian Faith and the Interpretation of History: A Study of St Augustine’s Philosophy of History by G. L. Keyes,” A Review by Lionel Rubinoff, *Phoenix* 22.2, 173–176.
- Rüsen, J. (2004) “How to Overcome Ethnocentrism: Approaches to a Culture of Recognition by History in the Twenty-First Century,” *History and Theory* 43. 4, 118–129.
- Rüsen, J. (2012) “Tradition: A Principle of Historical Sense-Generation and Its Logic and Effect in Historical Culture,” *History and Theory* 51.4, 45–59.
- White, H. (1978) “Historical Text as Literary Artifact,” *The Tropics of Discourse*. The University of Wisconsin Press: 81–100.