

ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ: ВЗГЛЯД ЧЕРЕЗ ЭПОХИ

Аннотация: Статья посвящена анализу концепции историзма видного отечественного историка М. А. Барга. Рассматриваются взаимосвязи понятий «историзм», «историческое сознание», «историческая память». Особое внимание уделяется проблеме времени в разных исторических системах от античности до эпохи Просвещения. Понятие «эпоха» анализируется через призму категорий «состояние» и «Связь состояний». Наиболее полно представлены формирование христианского видения истории, теология истории Аврелия Августина.

Ключевые слова: Аврелий Августин, М.А. Барг, историческое сознание, историческая память, развитие, состояние, философия истории, теология истории, эволюция, эпоха.

Об авторе: Виктория Ивановна Уколова – доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой отечественной и всемирной истории МГИМО (У) МИД России. grand_mgimo@mail.ru

Эта статья появилась в результате размышлений над книгой выдающегося отечественного историка М.А. Барга «Эпохи и идеи. Становление историзма» [М. 1987]. М.А. Барг, столетие которого было отмечено в 2015 г., автор глубоких исследований конкретно-исторического характера по истории Средневековья и Раннего Нового времени. В то же время он принадлежал к особому кругу историков, которых всерьез интересовали философия и теория истории. Вышедшая в 1984 г. его книга «Категории и методы исторической науки» знаменовала собой новый этап развития в отечественной гуманитаристике той области знания, которую принято называть «философскими проблемами науки», в данном случае – науки исторической [11. 272сл.]. М.А. Барг выявил круг теоретических понятий и философских вопросов, имплицитно присутствовавших в исторических исследованиях, систематизировал их и раскрыл в них многоплановые эвристические возможности.

Продолжением философско-исторических изысканий М.А.

Барга стала монография «Эпохи и идеи. Становление историзма», которая вышла в 1987 г., почти три десятилетия тому назад, и это были десятилетия, кардинально изменившие не только геополитическую картину мира, но и развернувшие вектор исторического развития. Не стало страны, в которой была написана эта книга. Развенчана историческая парадигма, положенная некогда в основу революционного преобразования и социалистического строительства, определявших существование СССР.

Распалось то научное сообщество, которому, прежде всего, была адресована книга М.А. Барга. Более того, новые концептуальные конструкции стали определять современное мировидение, а само развитие мира стало приобретать хаотический характер. В 90-е гг. увлечение либеральной констатацией «конца истории» и наступления «постисторической» эры было подкреплено усилившимся влиянием глобалистики, провозглашавшей нарастающую унификацию мирового сообщества. Грозным предупреждением на этом «благозном» фоне прозвучало предвидение столкновения цивилизации, которое начало стремительно реализовываться в начале XXI в. Не успев, как следует, войти в «постисторическую эру» человечество вдруг с ужасом обнаружило, что оно может скатиться в эру «доисторическую».

К этому надо добавить, что все концептуальные новации, так или иначе, апеллируют к историческому опыту, взгляды на который принципиально не совпадают. Иногда складывается впечатление, что почти невозможно «собрать» единую, близкую к подлинной, историю. Каждый раз мы можем оказаться в плену научной интерпретации или фантомов исторического сознания. А это парализует возможность сколь-нибудь обоснованного прогнозирования развития современной ситуации, а тем более – протяженных перспектив развития современного общества.

В этих условиях книга М.А. Барга об историзме, написанная ясно и позитивно, позволяет подойти к современному пониманию исторического сознания, вызревавшего от эпохи к эпохе, и осознать место нашего времени во всемирно-историческом процессе.

Следует отметить еще одну важную особенность этой книги. Она вышла в то время, когда в СССР развертывалась перестройка. Вздурораженное общество грезило о грандиозных переменах, не предполагая, что вскоре станет свидетелем распада своей страны. Социальное напряжение нарастало, в науке развернулась уже не борьба идей, а псевдоинтеллектуальные бои на уничтожение противников.

М.А. Барг был ученым, прекрасно ориентировавшимся в философии, теориях познания и когнитивных практиках XX в. Он был страстным полемистом, мастером дискуссии. Но вот он выпускает книгу, в которой дискуссии с современными концепциями **не** включаются в ход исследования. Барг как бы изымает свои размышления относительно историзма из современного ему интеллектуального контекста.

Выделяя главную идею своего труда – «историзм самого исторического сознания», он лишь отмечает, что данный аспект привлекает внимание сложившихся историографических школ в университетах Томска и Казани. М.А. Барг избегает даже упоминания о том, как ставился вопрос об историзме и историческом сознании в зарубежной истории и историографии. А ведь вторая половина XX в. отмечена развитием целого спектра философско-исторических направлений [З. 459 сл.], включавших оригинальные интерпретации истории, исторического познания и исторического сознания, исторического времени и исторической идентификации, того круга проблем, которые так или иначе затрагиваются в книге М.А. Барга. Это и «школа Анналов», и «мир-системные теории», и критическая философия истории, и структурно-семиотическая аналитика. Естественно возникает вопрос, почему М.А. Барг прибег к своеобразной научной «автаркии».

Представляется, что М.А. Барг решил предпринять уточнение и реорганизацию фундаментальных понятий, исходя, прежде всего, из личного исследовательского опыта и базируясь на тех материалистических взглядах, которые всегда были для него основой познания. Показательно, что монография откры-

вается утверждением, которое, казалось бы, должно было стать завершающим выводом: «Суть категории "историзм" составляет идея развития во всех областях человеческого знания вообще и в науках о человеке в частности» [6 с.3]. Для М.А. Барга эта истина предоставляется исходной и самоочевидной. Главным же становится анализ того, каким путем человечество пришло к пониманию, что история есть постоянно изменяющаяся непрерывность человеческого опыта, индивидуальность фактов и событий которого осмысливается и обобщается особой формой коллективного сознания – сознания исторического. Именно историческое сознание, по мнению М.А. Барга, являлось во все времена структурирующим элементом культуры, определяющим картину мира, систему символов, информационных коммуникаций, интеллектуальных конструкций и даже эстетического пространства самовыражения.

В качестве фундаментальной основы исторического сознания М.А. Барг выдвигает корреляцию времени и информации. Разделяя информацию на текущую и долговременную, историческую, он полагает, что именно последняя имеет непреходящее, экзистенциальное значение для общества. Он констатирует, что в исторической информации «в той или иной форме постоянно совмещены три временные проекции данного общества: его родовое прошлое (генезис), его видовое настоящее (данная фаза общественной эволюции) и его прозреваемое будущее, вытекающее из явного и неявного целеполагания» [6 с.5]. Далее М.А. Барг характеризует историческое сознание эпох, прежде всего, по этим критериям, отвергая его тождество с исторической памятью.

Хотелось бы несколько развить это утверждение М.А. Барга. Предложенная им характеристика времени опирается на тысячелетний опыт. Ее истоки обнаруживаются у Платона, а дальнейшие интерпретации будут рассмотрены в контексте конкретных эпох. Но для современного исторического сознания, прежде всего его научного уровня, проблема времени неразрывно связана с возможностью осуществления двух подходов к

историческим явлениям – диахронического и синхронистического. Если для первого важнейшим представляется рассмотрение явлений в последовательности, т.е. в той или иной форме развития, то для синхронистического – определяющим оказывается рассмотрение внутренних связей составляющих элементов, которые образуют систему. В историческом сознании очень важно пересечение осей диахронии и синхронии. И не случайно у М.А. Барга то и дело возникает понятие «состояние» применительно к историческому сознанию и к исторической реальности, но оно остается неотрелфлексированным.

Обратим внимание на то, что понятие «состояние» плодотворно используется в лингвистике. Еще один из основателей структурализма Ф. де Соссюр подчеркнул, что состояние, синхронистический аспект языка и есть «подлинная и единственная реальность». Соссюр указывал и на исследовательские перспективы его использования в различных областях гуманитарного знания. Он писал: «... В интересах всех вообще наук было бы важно более тщательно вычерчивать те оси, по которым расположено то, что составляет предмет их изучения; всюду следовало бы их различать... 1) ось одновременности, касающаяся отношений между существующими вещами, откуда исключено всякое вмешательство времени, 2) ось последовательности, на которой никогда нельзя увидеть больше одной вещи зараз и по которой располагаются все явления первой оси со всеми их изменениями» [10 с. 88].

Состояние – это синхронистическая характеристика, имеющая устойчивые внутренние связи и определенные границы фиксации. Эволюция, динамика, развитие характеризуются сменой состояний, происходящей под влиянием тех или иных внешних факторов, вызывающих разбалансировку внутренних связей состояния. Синтез синхронистического и диахронического подходов обеспечивает полноценность исторического познания. Наличие или отсутствие такого синтеза в свою очередь является и важнейшей характеристикой исторического сознания, его собственного состояния.

На любом уровне исторического сознания, от обыденного до научного, восприятие исторического факта, события, явления, это прежде всего фиксация его как «настоящего прошлого», т. е. они фиксируются для самих себя в качестве настоящего состояния, отличного от другого как в горизонтальном временном разрезе, так и от прошлого и будущего состояний. Тем самым факт осмысливается как определенное состояние исторической реальности, которая таким образом выступает как определенная целостность.

Историческое сознание актуализирует из исторической памяти то, что интересует людей в данный момент времени. Этот интерес определяется, прежде всего, ценностями. Историческое сознание создает тот образ прошлого, который востребован современностью сознающего. Этот принцип обуславливает возможность для человечества непрерывного открытия прошлого, ведения диалога с этим прошлым, включение его в свое настоящее и в свое собственное будущее.

Историческое сознание, как полагает М.А. Барг, при всей противоречивости форм является фундаментальной мировоззренческой культурой любой эпохи. Ведь и сама культура – продукт истории, так как «уже в своих элементарных, “неисторических” формах историческое сознание являлось духовным выражением факта поистине космического значения – возникновения на Земле нового, качественно отличного от естественного – социального, т.е. собственно исторического мира» [6 с. 8]. В этом утверждении чувствуется влияние гегелевского представления о том, что историзм – есть выражение самопознания Духа, поскольку история – есть результат его реализации во времени и пространстве. Правда, материалистически настроенный автор не идет в своих рассуждениях до конца, оставляя метафизическую интерпретацию за пределами исследовательского интереса.

Барг формулирует еще несколько позиций, которые он считает перспективными для понимания того, что есть историческое сознание: 1. Историческое сознание является важнейшим

фактором самоидентификации человечества в пространственно-временном континууме; 2. Историческое сознание определяет пространственно-временную ориентацию общества на каждом этапе его развития; 3. Историческое сознание находится в сложных взаимосвязях с сознанием общественным. Общественное сознание приобретает измерение сознания исторического (в собственном смысле слова) только при том условии, что в качестве познавательной призмы в мире истории ему служит связка «время-пространство»; 4. Историческое сознание не совпадает с исторической памятью; 5. Историческое сознание имеет нормативные и рефлексивные функции по отношению к историографии; 6. Историческое сознание обладает собственным историзмом. К сожалению, М.А. Барг не разворачивает эти позиции теоретически, включая их в дальнейшем в конкретно-историческое рассмотрение этапов становления историзма.

Рассмотрение роли мировоззренческой перспективы донаучного историзма автор монографии начинает с анализа мифа. Он отмечает, что стремление понять генезис мира является исходным началом для формирования архаического предисторического сознания. Однако М.А. Барг не обращает внимания на то, что время генезиса носит сакральный характер. Такое время не имеет четко выраженной направленности, но «пребывает», образуя единство с мирозданием.

Постепенно человек задумывался и о своем собственном происхождении, обращаясь к тому же сакральному времени, человек включал свое настоящее в процесс мифического генезиса, который представлялся в его мировосприятии реальностью. «Настоящее» человека сопрягалось с сакральным временем, обретая через это сопряжение высший смысл и ценность. Возникла специфическая форма сознания, которое, не являясь историческим в нашем понимании, тем не менее, в качестве основополагающего ядра содержало представление о становлении, то есть о своеобразной связи прошлого, настоящего и будущего.

«Материализованным» образом такой связи предстает нить судьбы, которую прядут древнегреческие Мойры или гер-

мано-скандинавские Норны. Зачатки исторического сознания, вырастающего из собственно мифологического, обнаруживаются в эпосе. Например, в «Илиаде», хотя сферы действия богов и людей еще не разделены, но все же на первый план выступает судьба народов и самостоятельные действия героев. А такой способ поэтического изображения событий создает предпосылки для выделения области собственно человеческих деяний, что предвосхищает выделение истории из мифа.

Общепринято считать, что история как способ отражения действительности родилась в Древней Греции. «Отцом истории» называют Геродота. Такое представление вполне согласуется с европейской традицией, и на сегодняшний день упрямо утверждающей приоритет своей цивилизованной модели и европейского типа мышления. Хотя все очевиднее становится необходимость более глубокого проникновения в существо и смыслы древневосточных культур с их собственными историческими представлениями и интуициями.

Античность – исток европейской культуры, в которой сформируется понятие историзма. Поэтому М.А. Барг обращается к историческому сознанию Античности как к отправному моменту длительного процесса эволюции этого сознания. Однако концентрирует он внимание не на его собственном развитии и формах этого развития, а на системных, типологических чертах античного исторического сознания. Выводы при таком подходе должны, с одной стороны, оказаться достаточно очевидными, вытекающими из тех позиций, которые уже давно устоялись. Это – натуралистический характер античного мышления, обусловленный космоизмом, целостностью античного, прежде всего древнегреческого миропонимания; включенность человека как «микрокосма» в «макрокосм»; утверждение, что космос не имеет начала и завершения, и соответственно все движения, происходящие в нем, а следовательно, происходящие и с человеком, носят не характер фундаментальных изменений, а являются внешними формами преобразований. Для совершенного космоса свойственно и совершенное движение по кругу. Оно не отменяет

возможности возникновения единичного и случайного, но включает их в себе, снимая какое-либо их сущностное значение. Соответственно и все, что происходит с «микрокосмосом» – человеком, с человеческими сообществами и с человечеством как таковым оказывается субстантивированным в космосе – «прекрасном мире с прекрасными частями» [4.Ш. с. 9].

Время происходящего есть отражение космического круговращения, оно циклично. Парадокс заключается в том, что сущность трансформаций во времени остается неизменной. Отсюда, например, при чтении «Истории» Геродота возникает ощущение глубинного повторяющегося однообразия при внешнем разнообразии событий и деталей. Подобно тому, как в греческой трагедии главная направляющая и формообразующая сила – рок, в человеческой истории – это высший закон, которому равно подлежат космос как целое, природа и человек как его составные части. У Платона находим выражение, которое может резюмировать подобные размышления: «...все, что возникло, возникает ради всего в целом, с тем, чтобы осуществилось присущее жизни целого блаженное бытие, и бытие это возникает не ради тебя, а ты, наоборот, – ради него» [Цит. по 6 с. 32]. «Очеловеченный» космос превращается в архетип, с помощью которого объяснялось все мироустройство, включая и человеческое обществ. Возникло понятие «мирового закона – логоса», новое осмысление которого в исторической перспективе создаст основу теологического толкования второй ипостаси христианской Троицы.

В античном понимании времени присутствует соответствие между природой и человеком. Однако М.А. Барг усматривает наличие «протоисторического» в «Илиаде» Гомера. Каждому герою поэмы предоставляются границы возможностей и устремлений, т.е. у каждого своя доля, свой удел. И боги следят, чтобы никто не вышел за границы доли. Так Аполлон останавливает Патрокла, который мог бы преодолеть стены Трои, но сделать это, предназначено не ему. Новое приближение к вызреванию «исторического сознания» видится у Гесиода. В поэме

«Труды и дни» уже наблюдается разделение космогонии и теогонии, а затем создается объяснение инверсионной схемы развития человечества – последовательности пяти веков – от «золотого» к веку, «современному» поэту. Хотя при констатации упадка своего века поэт все восклицает: «Лучше бы я родился позже». А это предполагает, что опять можно вернуться в лучший век, т.е. снова мы сталкиваемся с циклическим движением. М.А. Барг делает вывод: «В древнегреческой культуре существовало уже довольно развитое представление о направлении движения времени, но еще отсутствовала идея объективной истории, т.е. истории вне связи с конкретными деяниями конкретных лиц. По этой причине ошибочно истолковывать представление о динамике времени как своего рода философию истории» [6 с.54].

Представляя теорию и типы античной историографии, историк вскользь упоминает Лукиана, греческого писателя и своеобразного мыслителя второго века, автора любопытного произведения «Как надо писать историю». М.А. Барг не находит в нем ничего, что могло бы быть истолковано относящимся к теории историографии. Мнение это хотелось бы оспорить, потому что Лукиан ясно указал на задачи историка и на его роль в обществе. По мнению Лукиана, ум историка должен походить на зеркало, абсолютно точно отражающее события, людей в них задействованных, характер происходившего. То, что происходило, это исходный материал историка, подобно тому как у ваятеля – исходный материал золото, серебро, мрамор, слоновая кость. Как скульптор должен из бесформенного материала создать статую, так историк должен разумно использовать огромный фактический материал. Как мастер он должен «хорошо распределить события и возможно более отчетливо их передать». Вспоминается тацитово «без гнева и пристрастия». И далее Лукиан продолжает: «при этом одно должно вытекать из другого и быть связано с ним, как связаны между собой звенья цепи» [6 с.55]. Описание историком событий требует, чтобы они сопрягались между собой внутренней связью, т.е. в сущности,

идет речь о выявлении детерминистских связей, об исторической причинности, а не о словесной связанности.

М.А. Барг охарактеризовал труд Геродота как «исторический космос». Он считает, что Геродот, со всем своим нагромождением разнообразных сведений, нередко слишком далеко отстоящих от главных событий, тем не менее, задал границы предмета истории – «великие и удивления достойные деяния» и сохранение памяти о них. Но главное, отмечает М.А.Барг, Геродот выступил «первооткрывателем исторического метода античности. Самым важным открытием Геродота в этой области являлось то, что можно было бы на современном языке назвать "проблемным подходом" к историческому сюжету. Сюжетное единство при этом обеспечивалось не только выбором более или менее ограниченного во времени и в пространстве события, но, что более важно, постановкой при этом определенной познавательной цели» [6 с.57]. Речь идет об исторической рефлексии, включающей определяющие подходы исторического мышления.

Следующий шаг в развитии античного исторического сознания сделал Фукидид, автор «Истории Пелопонесской войны». Его называют родоначальником «прагматической», «научной» историографии. Для Фукидида написание истории есть рационалистическое отражение деятельности конкретных людей, причины действий которых можно выявить, равно как и причины происшедшего. Лучше, когда историк является современником описываемых событий. Но история пишется не только для современников, она преподает уроки, которые должны быть усвоены будущим.

Для понимания специфики античного исторического сознания, замечает М.А. Барг, особое значение имеют философские позиции Аристотеля. Он распространил исторический подход на разные области знания – от астрономии до медицины, и на самую философию. Предложив учение о всеобщей причинности, он конкретизировал ее применительно к политическим и государственным формам существования общества. Тем не менее, для Аристотеля было очевидным, что философское знание, обла-

дающее универсальностью, выше, чем конкретное историческое знание. Истина **рода события** для него несравненно выше достоверности события, поэтому поэзия как знание выше истории.

Новые измерения историческому сознанию греков придала эллинистическая эпоха. Раздвинулись пространственные и временные пределы истории, появились истории народов (египтян, вавилонян и др.), написанные греками. В римско-эллинистическом мире родилась всеобщая история.

Полибий (201 – 120 гг. до н.э.) – грек на римском службе, расширяет прагматическую историю, вводя в нее как определяющее понятие «государственный», которое поглощает понятия «фактический» и «событийный». Полибий рассматривает историю господства римлян над огромной частью мира, включавшей и греческую ойкумену. Причину римских побед он усматривает в равновесии видов власти в Риме – царской, аристократической и демократической. Полибий выразил идею круговорота в истории через изменение государственных форм, которые подобно человеку проходят через стадии жизненного развития, завершающиеся умиранием. Но эти стадии являются частями единого целого – процесса своеобразного развития.

Для М.А. Барга эта позиция Полибия представляется выражением в рамках всеобщей истории фундаментальной мысли о наличии в истории иерархии времен. Полибий включает определенный рассматриваемый период в хронологически открытое измерение всеобщего времени истории. Исходя из этого Полибий, описывая современную ему историю Римского государства, приходит к заключению о целенаправленности истории.

Сущность римского историописания подчеркнул Цицерон, назвавший историю «учительницей жизни». М.А. Барг отмечает, что важнейшее место в нем занимала государственная и политическая история. Но важное значение римские историки придают морализаторству. Одна из основных целей их сочинений – представить исторические примеры наиболее достойных и наиболее осуждаемых деятелей и событий. Налицо субъективное видение истории и появление этической окраски исторического времени.

Ядром своего исследования М.А. Барг делает рассмотрение христианской теологии истории и исторического сознания западноевропейского Средневековья, справедливо усматривая в них начало тех трансформаций, которые в дальнейшем привели к современному видению истории. Он подчеркивает, что с возникновением христианства происходили революционные сдвиги не только в собственно религиозной сфере, но и в мироощущении человека и в мировидении общества. На периферию сознания отеснялись чувства и помыслы, связанные с представлениями человека о включенности человека в космическое мироздание, характерные для античности. И, следовательно, «все более непреложной становилась кардинально важная в процессе формирования европейской культуры истина: раскрыть смысл человеческой драмы можно лишь одним-единственным путем – вчитываясь в человеческую тысячелетнюю историю... В этой истине и состояло то новое и фундаментальное, что свершилось в области историзма на рубеже между классической древностью и средневековьем» [6 с. 92].

Раздел о средневековом историческом сознании открывается главой «Теология истории раннего христианства». На самом деле, в этой главе речь идет не о раннем христианстве, которое традиционно датируется периодом от распятия Христа и до первого Вселенского собора [325 г.], а о патристике и, преимущественно, об Аврелии Августине, так как, по мнению автора, наиболее совершенное изложение христианской теологии дано в труде Гиппонского епископа «О граде Божием». И такой подход представляется вполне обоснованным, так как Августин первым системно осмыслил и предложил каноническое изложение христианской историософии. И в последующих главах, посвященных средневековому видению мира и человека, средневековой исторической мысли, М.А. Барг постоянно обращается к теологии истории Августина. Исследователь выделяет ее основные составляющие элементы, определившие состояние исторического сознания западноевропейского Средневековья.

М.А. Барг отмечает в теологии Августина несколько

направлений, которые представляются ему наиболее «перспективными» в плане становления исторического сознания для Средневековья, а в отдельных аспектах и для последующих эпох. Это – творец и творение; вечность и время; время как пространство истории: статика и движение; мир Божий и мир человека (предопределение, грех, искупление и путь спасения); смысловое наполнение и символическое истолкование истории; динамика истории и динамика человеческой души (христианская интерпретации идеи развития); история Священная и история профанная.

Началом христианского мировидения, подчеркивает М.А. Барг, является «вера как исходная посылка ориентации человека в мире» [6 с. 79]. Творец и центр всего сущего – Бог, трансцендентный, всемогущий всеведущий. Только Бог обладает полнотой бытия. В Боге слиты воедино полнота бытия и вечность. Бог творит мир из ничего по своей воле и одновременно с миром творит время. Для Августина важно констатировать, что вечность Бога есть не только порождающая причина времени, но причина творящая: «...вечность, всегда и неизменно пребывающая, не имеющая ни будущего, ни прошедшего, творит между тем времена и будущие и прошедшие» [1 X с. 14]. М.А. Барг отмечает, что концепция вечности более объемно рассмотрена Боэцием, который в своем сочинении «Утешение философией» оказался чуждым христианской идее творца и творения [11.121 сл.].

В представлении Августина важнейшим оказывается не сама по себе вечность, а трансцендентная зависимость творения от творца. Сотворенный мир по замыслу Божию должен был быть прекрасным, лишь первый акт человеческого своеволия приводит к тому, что в своей обращенности к человеку мир становится враждебным и искаженным. Мир – «юдоль печали», существование человека в мире правильнее было бы назвать не жизнью, а умиранием.

Центральное место в историческом самосознании занимает переживание и осмысление времени, его статики и динамики, его конкретное наполнение. В христианстве проблема времени оказалась связанной с его определяющими интенциями – утвер-

ждением доктрины креационизма, телеологичности существования человечества, природой индивидуальной веры и ее интуитивистского или рационалистического оправдания.

М.А. Барг отмечает, что для Августина представляет сложность понимание «количественного состояния» времени в сопоставлении с вечностью. Время не бесконечно, оно сотворено, следовательно, имеет начало и конец. Человек существует во времени, называемом *saeculum* (век). Это земное время, разделенная эсхатологически темпоральная реальность. М.А. Барг упускает одну тонкость.

Августин различает два вида темпоральности – бесконечную продолжительность существования (*aevum*) субстанций сотворенных, но обладающих определенным совершенством и потому практически не изменяемых – ангелов; и «век», «мировое время» (*saeculum*), которое есть не только земля людей между Небесным и Земным градами, но и временной континуум, в котором осуществляется их взаимодействие. *Saeculum* – это по существу человеческое, земное время, разделенная эсхатологически темпоральная реальность [2.П.19].

Сотворив человека, Бог не сразу сверг его в беспорядочную на первый взгляд временную стихию. Первую фазу жизни Адама и Евы нельзя назвать вполне исторической, она протекала в особом времени *aevum*. Актом, действительно открывающим человеческую историю, определяющим эпизодом его исторической драмы, породившим цепь страданий, непрестанную изменчивость его существования, вечно колеблющегося между стремлением к совершенному бытию и падением в ничто, в пустоту небытия или зла стало грехопадение, бывшее следующим шагом отпадения творения от Бога за отпадением ангелов [2 XVIII.13-14].

Августин под «грехом» понимал не отдельные пороки, но фундаментальный, изначальный, определяющий признак человеческой природы и истории, вытекающий из «тварности» человека, представлявшего несовершенное благо и не обладавшего устойчивостью в божественном порядке универсума. [2 XIV. 6] .

Грех отождествлялся им с силой плотского желания, одолевающего всю сферу человеческого бытия. Он передается от отца к сыну через зачатие, делая человека безусловно и изначально греховной «тварью».

Вместе с тем акт грехопадения не был однозначно определен Богом (в этом сказывается противоречивость августиновой концепции), поскольку человек наделен свободной волей, выделяющей его из всего сущего. Августин пытается доказать, что в основе истории лежал реально совершенный акт свободного выбора. [2 XIII.15]. Несовершенство человеческой природы, бывшее в неоплатонизме следствием «неполноты бытия», у христианского теолога становится «грехом», т.е. «волевым злом». Совершая грехопадение, человек тем самым творил первую подлинно историческую ситуацию, предоставляя Богу возможность осуществить свой спасательный труд и развернуть историю как развитие и претворение идеи спасения человечества, воплотившейся в искупительной жертве Бога – сына Иисуса Христа. Первородный грех Адама заключался в неповиновении Богу, и этот грех проистекал из природы Адама как человека. Наказанием человеку стало лишение его привилегированного положения среди прочих божьих творений, низвержение его в поток времени, нестабильности, страданий, борьбы и смерти. В результате «всякое мгновение укорачивает срок жизни, так что вообще все время жизни – не что иное, как погоня за смертью, погоня, в которой никто не может остановиться даже на миг или замедлить шаг – все принуждены идти одинаково быстро». [2.XIII.10].

Искупление первородного греха по существу есть не что иное, как спасение от смерти, предопределение к вечной жизни, т.е. искупление человека из времени, а, следовательно, и из истории как процесса временного человеческого бытия. И движение человека в этом потоке направляется божественной волей в соответствии с планом создателя.

Свободное волеизъявление Бога коренным образом отделяет концепцию Августина от неоплатонизма, согласно которо-

му божественная душа правит миром как природа. Бог обладает вечностью и вечной целью, воплощенной в Христе. Мир у Августина не пребывает как природа, но разворачивается как история, имеющая начало, кульминационную точку и конец, исполненная глубокого сакрального смысла, заключенного в спасении человечества Богом. Время, по его убеждению, не есть движение по кругу (он резко осуждает античные представления о «круговороте»), оно открыто в будущее, а, следовательно, эсхатологично, телеологически окрашено.

Августин подчеркивает, что главная характеристика времени – движение. Однако это ни в коем случае не может быть движением тел. Движение важно само по себе, без соединения с материальными вещами. Время «стремится исчезнуть», настоящее постоянно и необратимо становится прошлым, но в тот же момент из него проистекает будущее. В сущности, в этой констатации соотношения настоящего, прошлого и будущего нет ничего нового. Оно присутствует и в платоновской традиции. Для Августина важно, что время есть, но оно онтологически не фиксируется. По выражению его «настоящее, становясь прошлым, уходит в какой-то тайник» [I.XI], то же происходит с настоящим при превращении в будущее. Фиксацию единства трех составляющих времени осуществляет «умственный взор», внутреннее ощущение человека, таким образом, Августин переводит интерпретацию времени в субъективную сферу, и история человечества сопрягается с историей индивидуальной души.

В качестве главных характеристик времени у Августина М.А. Барг выделяет движение, изменчивость, протяженность, линейную направленность. Он также по существу ограничивается констатацией своеобразного «удвоения времени». Время зависит от «видения» души, но сама душа находится во времени. Попытаемся конкретизировать эту позицию.

Интересны суждения Августина о «долгом времени» и «кратком времени». «Краткое время» следует из того, что люди лишены непосредственного наблюдения прошлого и будущего. Ведь «настоящим же можно назвать только тот момент во вре-

мени, который невозможно разделить хотя бы на мельчайшие частицы, но он так стремительно уносится из будущего в прошлое. Длительности в нем нет». «Долгое время» позволяет людям быть уверенными в существовании прошлого и возможности будущего. «Правдиво рассказывая о прошлом, – отмечает Августин, – люди извлекают из памяти не сами события – они прошли, а слова, подсказанные образами их: прошлые события, затронув наши чувства, запечатлели в душе словно следы свои <...> И когда о будущем говорят, что его “видят”, то видят не его – будущего еще нет, а, вероятно, его причины или признаки, которые уже налицо». «Наблюдения» прошлого или будущего представляют собой своего рода интуиции, опирающиеся на «краткие» мгновения настоящего. События прошлого и будущего не наличествуют в настоящем в качестве элементов реальности, однако их «неналичие» различно. События прошлого уже были реальностью «прошлого настоящего» и следовательно каким-то образом присутствуют в «настоящем настоящем». Они могут быть воспроизведены памятью, которая и составляет «настоящее прошедшего». «Настоящее будущего – его ожидание», события будущего не существует в настоящем, содержащем лишь зыбкую возможность их реализации. Их имманентное содержание в настоящем может быть уловлено «креативным» схватыванием. Прошлое и будущее включено в сущность настоящего, в чем проявляется божественная метафизика мира и что дает возможность увидеть законы, «общие для малого и великого».

Рассматривая судьбы Земного и Небесного градов, Августин использует прием «долгого времени», обращаясь к противоречивому историческому опыту. Он разворачивает «века веков», своеобразную ленту времени перед «умственным взором» от момента Сотворения мира, через сотворение человека, историю эпох и царств, т.е. через «настоящее прошлого», через свое «настоящее настоящего» к будущему «настоящему праведных» – Небесному граду. При этом он сопоставляет события в горизонтальном временном континууме, синхронизируя их [2. XII. 19]. Августин повествует об эпохах и царях Земного града, с которым

совпадают хронологические координаты жизни святых праотцев и ветхозаветные события. Приведем лишь отдельные примеры из восемнадцатой книги «О граде Божьем» – глава XIX: «О том, что Эней прибыл в Италию в то время, когда у Евреев начальствовал судия Лабдон»; глава XXII: «О том, что Рим основан был в то время, когда Ассирийское царство прекратилось и, когда в Иудее царствовал Иезекия; глава XXVII: «О временах пророков, пророчества которых изложены в книгах и которые многое говорили о призвании язычников в то время, когда началось Римское государство и началось Ассирийское» и т.д. Для Августина важно показать, что, хотя одновременность событий не выявляет между ними причиной связи и непосредственно ни одно из них не принадлежит прошлому другого, они телеологически обусловлены, что, например, явствует из заключения той же XXVII главы: «Проявление же тех более ясных пророческих писаний, которые некогда должны были принести пользу язычникам, должно было начаться с того времени, когда стал строиться город, имевший быть владыкою над язычниками» [2.18.27]. Августин убеждает, что познание Бога требует понимания исторических взаимоотношений между независимостью одновременных событий и их телеологической направленностью. Лишь как бы косвенно связанные синхронные события, вследствие имманентности прошлого и будущего в настоящем, влияют на будущее. Здесь включается и субъективный фактор. Человек склонен воспринимать прошлое с позиций того «порядка», который он предполагает сменяющим его в будущем. Порядок данного типа, отбрасывая тень на прошлое, как бы объединяет одновременно происходящие события, позиционируя их как общий субстрат в отношении предвосхищаемого «порядка» будущего.

М.А. Барг акцентирует внимание на том, что Августин формулирует важнейшую исходную позицию христианского понимания истории – «единородность» человечества, т.е. единое обоснование начала собственно человеческой истории и всеобщую телеологическую направленность пути человечества во времени, собственно истории и имманентно наличествующего в

ней провиденциального замысла. Божественный порядок сущего выступает как провидение (*providentia*), в пределе – как предопределение (*praedestinatio*).

Для христианского теолога божья воля – первопричина всего сущего и любого движения. Проявление ее в мире природы и интеллигибельном мире имеет свои особенности. Соответственно с этим провидение подразделяется на два вида – природное (*naturalis*) и волевое (*voluntaria*). Божественное провидение не есть закон, имманентно присущий миру (как у неоплатоников). Оно представляет собой претворение божественного плана, существовавшего до мира. Провидение в природе выступает как упорядоченность тел и их движений в пространстве и во времени, осуществляемая Богом непосредственно через скрытые причины, вложенные в вещи их творцом. В сферах существования ангелов и людей божественное провидение, упорядочивает их движение во времени и действует через их воли, которые выступают на поверхности как непосредственные причины их действий, но на самом деле являются выражением воли божьей и носят вторичный характер. Люди – это работники Бога, который их руками воплощает предначертанный им план, поэтому они не могут считаться подлинными творцами истории, ибо, в конечном счете, не могут нести ответственность за свои деяния (в этом Августин противостоит античной историографии, которая усматривала собственный смысл в самих человеческих деяниях). В то же время поступки людей и происходящее с ними приобретают особый смысл, так как являются фрагментами общего созидательного процесса, движения к единой цели, тому исходу, который предначертан божественной волей человеку в общем плане управления Вселенной. Приложенная к истории, эта идея окажется весьма плодотворной для средневекового историописания. История, понятая как осуществление божественного плана, *gesta Dei* была наделена глубоким смыслом, внутренне закономерна, организована во времени [2. V. 9].

Божественный план в истории осуществляется не сразу, а поступательно, поэтому Августин считает необходимым разде-

лить исторический процесс на ряд периодов, выдвинув в качестве критериев степень зависимости от кульминационного события – воплощения Христа и аналогию с шестью днями Творения, понимаемыми не буквально, но символически. Он также уподобляет эпохи-периоды возрастам человека. История делится им на семь отрезков. Первый – младенчество (от Адама до Ноя – десять поколений); второй – детство (от Ноя до Авраама – десять поколений); третий – отрочество (от Авраама до Давида); четвертый – юность (от Давида до Вавилонского пленения); пятый – зрелость и начало заката человеческой жизни (от Вавилонского пленения до рождения Христа) – эти три периода по сорок поколений; шестой – от евангельской проповеди до конца мира. Он может охватить такое количество поколений, «которое было от первого Адама до последнего». Это «стареющий» (*senestens*) век, но именно он является временем, когда земля «производит душу живую». Отношение к нему у Августина весьма дуалистично. С одной стороны – это время всяческой деградации, а с другой – морального возрождения, подготовки ко Второму пришествию. Венчает же эти возрасты человечества седьмой день, когда после праведного Божьего суда будет положен конец времени и истории и наступит царство Божье, которое будет длиться вечно. [2.ХХII.30]. Надо отметить, что Августин постепенно очищал свою концепцию от миллениаристских идей, хотя в Средние века она иногда получала такую интерпретацию.

Августин не был создателем деления истории на возрасты или эпохи. Такие попытки встречаются у древних авторов. Но преимущественно их деление носило пессимистический характер. Лучшее время человечества всегда было позади, оно открывало историю, заключал же ее «худший» век, Августин тоже далек от радужного оптимизма, он весьма ярко описывает старение, немощь и умирание современного ему мира, что было, учитывая особенности его крайне нестабильного времени, вполне естественно. И вместе с тем он стремится усмотреть в поступи эпох какой-то прогресс. Каждый возраст человека закономерен и необходим в рамках его жизни. Каждая эпоха

естественна и необходима в рамках истории, она самоценна, ибо органична и значима в осуществлении божественного плана, являясь одной из ступеней в подготовке человечества к вечной жизни. Такое своеобразное моральное воспитание совершается сообразно эпохам, каждая из которых имеет своих праведников, украшающих ее. Деление истории на эпохи заняло важное место в средневековом мышлении. В смене так определяемых эпох реализовалась идея религиозного прогресса.

Предначертанный им план Бог частично делает доступным разумению людей через Откровение, которое дает ключ к пониманию прошлого и приоткрывает завесу над будущим. Тем самым, мог быть постигнут в общих чертах смысл истории таким, каким он пребывает в неизменной и вечной целокупности Божественного разума. Христианская история открыта в будущее, которое не является бесконечным, но имеет свой предел. Исторический процесс приобретает эсхатологическую интерпретацию. Любое историческое событие, любое человеческое действие обретают истинный смысл в плане отношения к этому предначертанному Богом будущему. Они, как уже говорилось, становятся элементами устремленного к единой цели потока истории, но в то же время утрачивают свое индивидуальное конкретно-историческое значение. Эсхатологический подход, сопряженный с пророческой интерпретацией истории, опирающийся на то, что ветхозаветные пророчества сбылись в новозаветные времена, предполагает прочтение исторических событий как «знаков» скрытой божественной справедливости во времени, реализующейся в историческом будущем, перерастающем в будущее космическое. В конце истории, после Страшного Суда, когда «Господь грядет во славе», горстка праведников, предопределенных к опасению, обретет вечную жизнь. Таков весьма ограниченный оптимистический итог провиденциалистской концепции Августина, отразившей метафизический и ограниченный характер религиозных представлений о прогрессе.

Августин утверждает, что «Божественное провидение создает земные царства и всем управляет и распоряжается единый Бог

сообразно со своей волей» [2.ХІІІ.3]. Долг христианина быть послушным и исполнительным орудием Божественного провидения.

Первородный грех не мог быть преодолен личными усилиями первого человека или кого-либо из его потомков. Человек обладал свободой, чтобы пасть, но он не имеет свободы подняться, его выбор не решает проблемы Спасения. С совершением первородного греха изменилась к худшему и природа человека, значительно отклонившаяся от совершенного бытия. Люди могут быть добродетельными, сами по себе, но это не гарантирует им спасение. Бог, сотворив все души одновременно, некоторым из них, сделает это известным лишь в последнем акте драмы, творимой Создателем. Августин уверен, что без благодати Божьей человек не в состоянии освободиться от греха [2.ХІІІ.24].

Священная история, заключенная в библейском каноне и символически проинтерпретированная Августином, который был убежден, что Бог говорит не только словами, но и событиями, постоянно влияла на средневековую мысль. В ней усматривали прообразы последующей исторической реальности и истории современной. Она находила подчас самые неожиданные выходы в новаторских теологических концепциях от еретического мыслителя XII в. Иоахима Флорского до оригинального католического философа XX в. Тейяра де Шардена. С другой стороны, профетическая харизма в средневековой историографии зачастую обращала историзм в его противоположность при попытках объяснить настоящее, ибо смысл всего происходящего замыкался на искупительной жертве Христа, а современность оказывалась лишь безвременьем ожидания Второго пришествия. Основания для такого подхода средневековые историки также могли найти у Августина, который отказывался видеть прогресс в реальной истории Римской империи или какого-либо другого государства в противовес христианским теологам Тертуллиану, Оригену или Евсевию Кесарийскому, чья деятельность была направлена на перенесение «контуров библейского ландшафта» на историческую карту, привычную для образованных римлян. Они считали, что римская история была подготовкой к установ-

лению на земле обетованного времени Христа. Августин, хотя подчас и не был чужд своеобразному римскому патриотизму, представлял ее в целом как цепь преступлений и бедствий. Эти мотивы с еще большей силой прозвучат у его ученика Павла Орозия, автора «Истории против язычников», сочинения весьма популярного в Средние века, который делает своей целью не создание общемировой исторической схемы, а написание конкретной истории.

Разделение человечества на два рода по их этическим характеристикам появляется у Августина еще в сочинении «Об истинной религии» и во многом отдает традиционной риторикой. Постепенно представления о двух народах трансформируются в понятия общеисторические, ключевые в плане понимания августиновой концепции развития, которое перенесено им из плоскости реальной истории в сферу бытия и взаимодействия двух градов – Земного (*terrena*) и Небесного (*coelestis*), Божьего (*Dei*), различающихся по своему высшему предназначению, целям и ценностным ориентациям. Эти грады растворены в исторически эмпирическом обществе, рассеяны по земле.

При создании своей концепции двух градов Августин опирался на библейскую традицию, ветхозаветные пророчества о наступлении «царства Божьего», получившие особое значение в Новом завете, ориентированном на ожидание этого исхода. «...Отче наш, сущий на небесах! Да святится имя твое; да придет царствие твое...» Для христианина лучшее время – в будущем, обретение утраченного рая там, где царствие небесное. И Августин, несколько отступая от новозаветного толкования, проецирует «царство Божье» и в прошлое, отнеся возникновение двух градов не только к моменту возникновения человеческой истории, но дальше к моменту отпадения ангелов от Бога, началу добра и зла тем самым придавая им трансцендентный характер.

Два града – это поле борьбы добра и зла, суетного искания «славы в самом себе» и обретения ее в Боге. На земле и в человеке пролегает граница между Божьим царством и бездной сатаны. Человек – объект, средоточие и цель борьбы двух все-

ленских сил [2.XIX,7]. Не зная заранее божественного распределения, человек может активно проявить себя в этой вселенской битве добра и зла, уповая на царство небесное. «...этот Небесный град, пока находится в земном странствовании, призывает граждан из всех народов и набирает странствующее общество во всех языках, не придавая значения тому, что есть различного в нравах, законах и учреждениях, которыми мир земной устанавливается или поддерживается; ничего из последнего не отменяя и не разрушая, а, напротив, сохраняя и соблюдая все, что хотя у разных народов и различно, но направляется к одной и той же цели земного мира, если только не препятствует религии, которая учит почитанию единого высочайшего и истинного Бога» [2.XIX.7]. Августин открыл для средневековых историков путь для объяснения истории своих народов и своего времени как определенных состояний в последовательном осуществлении единого провиденциального плана, тем самым обосновывая взаимосвязь двух уровней средневекового историзма и завещая Средневековью своеобразный подход к возможности истолкования поступательного развития. Как заключает М. А. Барг, «схема истории, изложенная Августином, снабдила средневековое мышление масштабом и шкалой значений, расставила вехи и указала финал». Характеризуя специфику европейской культуры, сформировавшейся на основе христианского мира, М.А. Барг полагает, что «вплоть до начала Нового времени в человеческом восприятии картина истории была богаче, живее, доступнее и, наконец, неизмеримо важнее картины природы» [6 с. 338].

На грани XIV и XV вв. стало очевидным, пишет Михаил Абрамович, что «теологическая система истории, как она представлена в «Граде Божьем» Августина, в значительной степени подорвана [6 с. 273]. Это происходит, прежде всего, с возникновением ренессансного гуманизма. И первые импульсы нового видения истории исходили не из собственно исторического знания, а из «смежных» областей – филологии, политической и правовой наук. Заметим, однако, что в искусстве в изображении

библейских и исторических сюжетов продолжает доминировать взгляд *sub specie aeternitatis*. Чувство исторической дистанции все еще неотрефлектировано. Подражание природе, провозглашаемое гуманистами, все еще подчиняется надмирному, и божественное, надмирное проступает через конкретное, современное изображение. «Познание видимого мира становится средством познания сверхчувственной реальности, организованной в соответствии с логически последовательно правилами» [8 с. 178]. А эти правила, прежде всего, вытекают из понимания пространственно-временной структуры мира, которая в художественной сфере все еще не порывает окончательно с представлениями средневекового христианства. Такая зависимость наблюдается и в ренессансном театре, например, у Шекспира.

М.А. Барг считал, что у Шекспира имеет место истолкование времени как «цепи» конкретных исторических ситуаций. Но в знаменитом гамлетовском восклицании «*the time is out of joint*» речь идет не о цепи, а о том, что само «время» оказалось «вне связи». Время ведь и есть эта связь, которая определяет ход истории. Модус «настоящего» в христианской традиции наступал как проявление ситуативного исторического, выступающего на поверхности истинного провиденциального течения истории. М.А. Барг утверждает, что Шекспир видит в истории с одной стороны «непрерывную смену различных исторических эпох, с другой стороны, история выступает для него как нечто длящееся в самой изменчивости, как глубинное течение, скрытое под поверхностью событий, за капризами фортуны» [5 с. 51]. И далее следует вывод – только при таком понимании истории становится возможной моральная оценка конкретного эпизода времени как подлинно исторического, что, по мнению историка, присуще, прежде всего, ренессансному пониманию времени. «Тем самым из чего-то неподвижного, застывшего, всегда равного самому себе, “современность” в шекспировской перспективе преобразуется в момент движения истории, в зеркало всех времен» [5 с.51]. На самом деле, моральная оценка конкретной временной ситуации оказывалась возможной тогда, когда ее

можно было сопоставить с неким предполагаемым эталоном, существующим за пределами «поверхностного» времени, которому в христианской картине мира смысл придавало провиденциально понимаемое историческое время.

Один из героев исторической хроники «Генрих IV» провозглашает:

*«Есть в жизни всех людей порядок некий,
Что прошлых дней природу раскрывает.
Поняв его, предсказывать возможно
С известной точностью грядущий ход
Событий, что еще не родились...» (Ш.1).*

В сущности, истолкование «исторических воплощений» времени в произведениях Шекспира отражает сложность ренессансного историзма, его не до конца разорванную связь с предшествующей формой историзма и рождающееся новое понимание времени и истории. Как справедливо отмечает М.А. Барг, в эпоху Ренессанса возникло острое осознание связанности человеческого существования с каждым ускользающим мгновением. Оно повлекло за собой: «1) в этике – строжайший счет времени; 2) в общем мировидении – кризис канонов, построенных на абсолютах» [6 с. 245]. Ренессансные гуманисты осмысливали себя не в провиденциально определяемом, а в секуляризованном времени. Они же и предложили новую хронологию всемирной истории: Античность, Средние века и Новое время.

Новым временем стало их собственное время, время возвращения к совершенной, как им представлялось, Античности и в то же время формирования нового гуманистического мировидения. Отсюда вытекало появление в эпоху Ренессанса «двойного масштаба исторического времени» [6 с. 253]. Этот масштабный рывок уводил время от прямой линейности. Он констатировал открытость времени в будущее и в то же время определял его движение как повторение того, что уже было в прошлом, по крайней мере, в сферах культуры, политики, права, форм личностного самовыражения и внутренней логики конкретных исторических ситуаций и состояний. Фиксация исто-

рического состояния привела к появлению понимания исторической эпохи, что в перспективе давало возможности раскрытия связей исторических состояний человечества и требовало сформулировать закономерность общего движения в истории.

Как отмечает М.А. Барг, Ренессанс поднял историю до статуса науки. Отмечая достижения риторического направления в ренессансной историографии, он подчеркивает ее значение для лучшего усвоения моральной философии. Исключительно важной для пробуждения нового исторического сознания была роль филологии и лингвистического анализа, позволивших выявлять языковую дистанцию между эпохами и заложить основу научной критики исторических источников, а в перспективе – исторического метода в исследовании человеческой культуры.

Большой вклад в развитие ренессансного историзма внесли юристы, которые стремились рассматривать юридические формулы римского права в историческом контексте их возникновения. Это привело к утверждению, что история может и должна не только описывать события, но и служить общественной пользе, раскрывая причины и следствия происходившего. Как на наиболее продуманный в этом отношении труд историко-юридического направления М.А. Барг указывает на сочинение Жана Бодена «Метод легкого познания истории». Уже сам факт разработки метода свидетельствует о новом понимании истории как науки.

Заключает монографию М.А. Барга обзор «философской истории» Просвещения. В XVII в. произошла научно-философская революция, в результате которой был накоплен капитал тех идей, которые активно развивались в последующие столетия. Это касалось, прежде всего, математики, физики и естественных наук. Новая картина мира с научных позиций была представлена Исааком Ньютоном. Рене Декарт по-новому осмыслил разум и самопознание, сформулировал максиму «Я мыслю, следовательно, я существую». Джон Локк, разработавший эмпирическую теорию познания и заложивший основы идейно-политических представлений либерализма, сформули-

ровал новое определение человека, который, будучи господином над самим собой и владельцем собственной личности, заключает в себе самом великую основу собственности.

XVII в. подготовил почву для утверждения суверенного права Разума, восторжествовавшего в XVIII столетии. Бозций, Августин и их средневековые последователи посвятили свои интеллектуальные усилия рационализации христианской веры. Философы века Просвещения устремили свои усилия на рационализацию мира истории. М.А. Барг делает вывод: «проблема смысла истории, исторической истины впервые в истории культуры оказалась в центре подлинно общественного интереса – в ней неожиданно увидели ключ к счастью и благополучию рода человеческого» [6 с. 331].

Просветительский проект историзма преобладал в европейской философии и историографии почти до конца XX в. Историзм, поставивший Разум, развитие и прогресс в центр не только нового мировидения, но и создания цивилизации Современности, доминировал вплоть до последней четверти XX в. На его основе сформировался набор ценностей, определивший развитие европейской цивилизации. Сегодня, однако, очевидно, что проект Современности, предложенный Просвещением, переживает всеохватывающий кризис [7.3сл.]. И актуально звучит заключение М.А. Барга о том, что, в конечном счете, каждая эпоха реализует свой тип историзма, присущий ей объективно.

Литература

1. *Augustinus Aurelius*. Confessionum libri tredecim. Lipsiae: Teubner. 1909.
2. *Augustinus Aurelius*. De civitate Dei libri XXII. Lipsiae : Teubner. 1918.
3. *Арон Р.* Избранное: Измерения исторического сознания. М. 2004.
4. *Бозций*. Утешение философией//Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. М. 2009.
5. *Барг М.А.* Шекспир и история. М. 1979.
6. *Барг М.А.* Эпохи и идеи. Становление историзма. М. 1987.
7. Грей Дж. Поминки по Просвещению. М. 2003.

8. История красоты / ред. Умберто Эко. М. 2014.
9. *Klaus R. Augustinus. Genie und Heiliger. Zabern. Wiesbaden. 2015.*
10. *Sosstor de Ф.* Курс общей лингвистики. М. 1933.
11. *Уколова В. И.* Последний римлянин Бозций. М. 2010.
12. *Уколова В.И.* Барг М.А. Категории и методы исторической науки. М., 1984 // Средние века. М., 1986. Вып. 49.