

наконец, так много моралистов, которые в индийских и христианских сектах и мистиках видят только слепых фанатиков или даже грубых животных, то спрашивается: для чего работали лучшие умы человечества?» [10, с. 402].

В самом деле, для чего, зададимся этим же вопросом мы уже сегодня? Для чего, коль скоро ни в морально-нравственном, ни в эстетическом, ни в политическом отношении современное человечество отнюдь не стало лучше, добрее, правдивее, честнее, нравственнее, гуманнее, чем во времена Платона и Канта?!

Так что же получается, все усилия великих философов были напрасны, их мысли и идеи оказались совершенно не востребованы? Конечно же, нет. Великие философы во многом сформировали, можно сказать, матрицу духовной культуры человечества, свой значительный вклад в сокровищницу которой внес и В.С. Соловьев. Представляется, что без влияния идей, выработанных «лучшими умами человечества», в т.ч. и В.С. Соловьевым, нравственный уровень современного человечества, и так не очень высокий, был бы еще ниже. Вот в этом и есть непреходящая ценность и значимость подвижнической деятельности лучших умов человечества, достойное место среди которых занимает русский мыслитель Владимир Сергеевич Соловьев.

Список литературы

1. *Троицкий В. П.* Творческое наследие Вл. Соловьева в оценках и развитии в трудах А.Ф. Лосева / В. П. Троицкий // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева : мат-лы Междунар. конф. (14–15 февраля 2003 г.). Серия «Symposium». – Выпуск 32. – СПб., 2003.
2. *Соловьев В. С.* Жизненная драма Платона / В. С. Соловьев // Смысл любви : избр. произведения / сост., вступ. ст., коммент. Н.И. Цимбаева. – М., 1991.
3. *Всемирная* энциклопедия: Философия. Мн. – М., 2001.
4. *Лукьянов С. М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии / С. М. Лукьянов. – Петроград, 1916. – Книга первая.
5. *Философы* России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды ; 3-е изд. – М., 1999.
6. *Абрамов А. И.* Платон в России / А. И. Абрамов // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. – М., 1995.
7. *Лопатин Л. М.* Философские характеристики и речи / Л. М. Лопатин. – М., 2000.
8. *Соловьев В. С.* Кризис западной философии (против позитивистов) / В. С. Соловьев // Философское начало цельного знания. – М., 1999.
9. *Соловьев В. С.* Философское начало цельного знания / В. С. Соловьев // Философское начало цельного знания. – М., 1999.
10. *Соловьев В. С.* Критика отвлеченных начал / В. С. Соловьев // Философское начало цельного знания. – М., 1999.
11. *Карабущенко П. Л.* Философия и элитология культуры А.Ф. Лосева / П. Л. Карабущенко, Л. Я. Подвойский. – М., 2006.

К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЯХ ПОНЯТИЯ «ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ ИСТОРИОСОФИЯ»

А.П. Глазков
(Россия, г. Астрахань)

В статье через философский генезис термина «историософия» рассматривается особенность понятия «эсхатологическая историософия» как одного из варианта философии истории. Такое рассмотрение позволяет установить внутренние критерии, позволяющие отделить утопический вариант историософии от эсхатологического ее варианта. Одно из основных расхождений между ними лежит в различии понимания цели исторического процесса. Философский разбор словосочетания «эсхатологическая историософия» уточняет использование его в качестве понятия и как обозначения определенного вида историософии.

Ключевые слова: историософия, исторический процесс, философия истории, эсхатология, эсхатологическая историософия, Гегель, А. Цешковский, Ф. Шлейермахер.

In the article author examines through the genesis of the term “historiosophy” distinguishing features of concept “eschatological historiosophy”, how one of variant philosophy of history. Such

examination gives us opportunity to establish inside criterions, which separate the utopian variant historiosophy from eschatological variant historiosophy. One of principal difference between these theoretical systems is in distinction of understanding meaning of historical process. The philosophical analysis of combination of words "eschatological historiosophy" defines more precisely the use it how a concept and how a denomination of certain type of historiosophy.

Key words: *historiosophy, historical process, philosophy of history, eschatology, eschatological historiosophy, Hegel, A. Cieszkowski, F. Schleiermacher.*

Понятие историософии достаточно широко используется в научной литературе как наименование одного из типов философии истории. В то же время словосочетание «эсхатологическая историософия» требует своего концептуального уточнения. В данной статье предпринимается попытка рассмотреть в самом общем виде возможные границы философского понятия «эсхатологическая историософия». На наш взгляд, это удобнее осуществить через разбор происхождения понятия «историософия». Такое исследование позволяет достаточно ясно очертить контуры той смысловой сферы, через которую проходит принципиальная граница, отделяющая два возможных варианта историософии: утопический и эсхатологический. Устанавливая эту границу, мы тем самым уточняем и содержание понятия «эсхатологическая историософия». В свою очередь, использование словосочетания «эсхатологическая историософия» в качестве самостоятельного понятия помогает конкретизировать в процессе философских исследований типологическую принадлежность различных историософских концепций.

Впервые слово историософия появляется в названии работы младогегельянца А. Цешковского «Пролегомены к историософии» (A. Cieszkowski "Prolegomena zur Historiosophie"), которая была издана в Берлине в 1838 г. Так как этот труд развивал взгляды Гегеля на философию истории, то тем самым понятие «историософия» мы можем считать генетически связанным с таким пониманием философии истории, которое соответствовало бы основополагающим идеям этого выдающегося немецкого философа, и вообще гегелевской (в самом широком значении этого слова) школы философской мысли. Поэтому, вначале необходимо в самых общих чертах обрисовать границы исходного замысла гегелевской философии истории, который, собственно, и породил в итоге понятие «историософия».

Как известно, термин «философия истории» впервые использовал Вольтер, закрепил его специфическое использование в философской и научной литературе Гердер в труде «Идеи к философии истории человечества». Сам Гегель свою философию историю считал одним из видов историографии [5, с. 57]. Точнее, свой вид историографии он относил к «философской истории». Согласно Гегелю история, если она претендует на статус науки, не должна быть простым набором интересных и поучительных случаев («первоначальная история», «прагматическая история») или простой реконструкцией исторических событий («критическая история», «историки-специалисты»), но должна включать в себя, как необходимый элемент, онтологическое осмысление исторических событий и процессов. Философия истории – это «мыслящее рассмотрение» истории [5, с. 63]. При этом простая ссылка на мышление в качестве ключевого элемента осмысления исторического процесса, по Гегелю, недостаточна, так как может возникнуть впечатление, что философское умозрение порождает из самого себя «самостоятельные мысли», которые «не принимают в расчет» исторически объективные данные, и исходит, таким образом, из «априорного вымысла» в интерпретации истории. Подобная философия истории исходила бы из априорных, заранее заданных конструкций исторического процесса, которыми заранее определялась бы его направленность. Однако принципиально Гегель не был против априорного подхода, так как, по его мнению, его вообще невозможно избежать никому, даже критически настроенным по отношению к метафизическим рассуждениям специалистам-историкам. Речь должна идти о рациональном обосновании онтологического априоризма философии истории, свободного от обвинений в субъективизме и в то же время учитывающим объективные данные истории. Немецкий философ в вступительном предисловии к своим лекциям по философии истории замечает: «Но здесь мы должны рассматривать историю в том виде, как она существует: мы должны про-

изводить наше исследование исторически, эмпирически; между прочим, мы не должны дать обмануть себя историкам-специалистам, потому что они, особенно пользующиеся значительным авторитетом немецкие историки, делают то, в чем они упрекают, а именно – допускают априорные вымыслы в истории» [5, с. 65]. Таким образом, Гегель в своей трактовке философии истории пытается соединить и учет объективной фактичности, необходимой для преодоления субъективизма при осмыслении хода исторического процесса, и философски установленное априорное знание мирового целого, в рамках которого только и могут получить смысл происходящие исторические события, и становится понятным суть и смысл всего мирового исторического процесса. Иными словами у Гегеля речь идет о более точном, научно обоснованном и объективном априоризме, который был бы для философии очевидной и доказанной историческими фактами абсолютной истиной, и который, в то же время мог бы рассматриваться как необходимая онтологическая предпосылка для осмысления событий исторического процесса.

Для философии Гегеля такой очевидной онтологической предпосылкой является – разум. Так как разум господствует в мире, значит и исторический процесс совершается разумно [5, с. 64]. По его мнению, разум есть та субстанция, благодаря которой и в которой действительность имеет свое бытие. Разум – есть мощь, (так как он не ограничивается только идеалом и реализует себя в деятельности), содержание (суть и истина находятся в самом разуме), и деятельность (так как он не нуждается во внешнем материале и все берет из самого себя, и сам для себя является материалом, который он перерабатывает). Разум является для самого себя своею собственной предпосылкой и конечной целью, сам же он является и осуществлением этой абсолютной цели и ее воплощением, благодаря которому осуществляется переход абсолютной конечной цели из внутреннего мира в явление во всемирной истории [5, с. 64]

Таким образом, по Гегелю, всемирная история – есть движение разумной духовной субстанции, в которой, в процессе шествия ее по пути освобождения, осуществляется абсолютная цель истории. В ходе развития этого духа свобода, «т.е. развитие, определенное самим понятием духа, является определяющим началом, и только понятие о духе является для него конечной целью, т.е. истиной» [7, с. 370]. В истории разум получает свое осуществление и воплощение. Дух есть разум, сознание, поэтому, исходя из этого «убедительного предположения» история и может рассматриваться как философское знание [7, с. 370]. Такая позиция немецкого философа обосновывает рационально-духовное измерение истории. Как пишет Гегель: «Дух, первоначально существующий только *в себе*, приводит себя к сознанию и самосознанию и тем самым к раскрытию и действительности и своей *в-себе-и-для-себя-сущей* сущности, становясь в то же время и внешне-*всеобщим* – *мировым духом*. Поскольку это развитие существует во времени и в наличном бытии, тем самым представляет собой историю, постольку ее единичные моменты и ступени суть духи отдельных народов» [7, с. 365–366]. Гегель замечает, что рассмотрение истории, исходя из «предпосылки о некоторой *в-себе-и-для-себя-сущей* цели и о развивающихся из нее, согласно понятию о ней, определениях», и может быть названо априорным [7, с. 366]. Учет этой априорности позволяет исследовать исторический процесс в определенных рамках, не уклоняясь в фантазии и субъективные пристрастия специалистов-историков или метафизиков-философов.

Философски обоснованный вывод о разуме как о мировом духе вершащим исторический процесс, Гегель сопоставляет с религиозным представлением об управлении мировыми событиями божественным провидением. Одно другому соответствует, «так как божественное провидение является премудростью по своему бесконечному могуществу, осуществляющему его цель, т.е. абсолютную, разумную, конечную цель мира; разум есть совершенно свободно определяющее само себя мышление» [5, с. 67]. Но если для религиозной веры в провидении не хватает «определенности», т.е. выяснения «плана провидения», и она «не применяется к целому – всеобъемлющему ходу всемирной истории» [5, с. 67], то для его философской историографии, по мнению Гегеля, как раз не должно существовать невыясненных ключевых

для понимания смысла истории вопросов. Для немецкого философа смысл истории очевиден и он заключается в свободе. Гегель пишет, что субстанцией, сущностью духа является свобода, так как дух, «есть у себя бытие». У себя бытие – есть самосознание духа. Возвращаясь к самому себе, дух самого себя производит, т.е. «делает себя тем, что он есть в себе» [5, с. 71]. Свобода – вот смысл всего исторического процесса. Эта априорная (по отношению к конкретному историческому исследованию) онтологическая и основополагающая идея, дает тот необходимый свет, в котором в нашем исследуемом истории сознании упорядочивается хаотическое нагромождение событий. Данная идея представляет собой уже не плод субъективной фантазии и каких-либо пристрастий, она – результат тщательно проделанной философской работы, итогом которой для «философского историографа» является знание исторического целого (т.е., получается, «совершенное знание», «мудрость»), в котором обнаруживается в кажущемся хаосе мир разумности. Как пишет Гегель: «То, что в основании истории, и существенно всемирной истории, должна лежать некоторая конечная цель в-себе-и-для-себя, и что эта цель в ней действительно реализована и реализуется – план провидения, – что в истории вообще есть разум, это уже само по себе должно быть решено философски и тем самым как нечто в-себе-и-для-себя необходимое. Приказания могло бы заслуживать лишь стремление создавать предпосылки из произвольных представлений и мыслей и желание искать соответствия с ними событий и деяний и представлять их себе в таком виде» [7, с. 366]. Именно такого рода, априоризм, исходящий из воспринятого знания целого, на наш взгляд, и является главным признаком философской историографии как *историософии* (получается «историософской историографии»). Гегелевские размышления об истории могут быть рассмотрены, таким образом, как обоснование философии истории как *историософии*. Слово «историософия» ведь можно перевести как мудрость истории, точнее, как совершенное знание об истории, о ее сущности, начале, направленности и завершении, т.е. смысле. В таком случае, речь идет, о создании некой историософской онтологии истории.

Всемирная история совершается, прежде всего, в духовной сфере, ведь Дух является той субстанцией, которая развивается в ходе исторического процесса [5, с. 70]. Так как идеальная духовная разумная субстанция превышает человеческую частичность и индивидуальность и имеет всеобщий, всеохватывающий, всецелый абсолютный характер, то в таком случае, по Гегелю она является божественной. Он пишет: «Божественный дух должен имманентно проникать собой все мирское, – тогда мудрость будет в нем конкретной и его оправдание в нем самом получит определение» [7, с. 376]. История приобретает тем самым религиозный характер и имеет божественную, по сути, цель и божественный смысл. Таким образом, в гегелевском понимании философии истории (историософии) заложен и вполне четко выражен религиозный компонент. Обожествляется сама разумная духовная субстанция, но при этом Гегель выступает с претензией на возможность рациональным образом, т.е. философски, ее осознать (понять) и выразить.

В целом же обобщенная формулировка понятия историософии может быть следующей. Историософия – это один из типов философии истории, который имеет априорный, провиденциально религиозный и субстанционально идеалистический характер, который предполагает существование единой конечной цели, т.е. смысла мирового исторического процесса. Такое общее определение историософии, которое является следствием гегелевской философии, не исключает различий в понимании, ее отдельных частных моментов, и в представлениях о самом смысле (цели) истории. В этой связи для темы нашей статьи дифференциация понимания цели в рамках историософии представляет отдельный интерес.

Различие понимания цели исторического процесса обнаружилось уже в самой гегелевской школе почти сразу же после смерти ее основателя. Сам Гегель считал, что в мировой истории воплощающимся моментом свободы духа является государство: «Государство в себе и для себя есть нравственное целое, осуществление свободы, и абсолютная цель разума состоит в том, чтобы свобода действительно была. Го-

сударство есть дух, пребывающий в мире и реализующийся в нем *сознательно*, тогда как в природе он получает действительность только как иное себя, как дремлющий дух. Лишь как наличный в сознании, знающий самого себя в качестве существующего предмета, он есть государство» [6, с. 283–284]. Так как основание государства, по мнению Гегеля, есть следствие власти разума, которая осуществляет себя, как волю, то в таком случае государство есть «действительный Бог», это «шестивие Бога в мире» [6, с. 284]. Немецкий философ утверждал даже, что государство «обладает животворящей душой» [6, с. 306]. Такое обожествление идеи государства на основе философского идеалистического рационализма вполне закономерно и естественно в границах гегелевских фундаментальных принципов. В рамках гегелевских рассуждений вполне закономерен и вывод о государстве как о материальной реализации божественной воли: «Государство есть божественная воля как наличный, *развертывающийся* в действительный образ и *организацию мира дух*» [6, с. 296]. Это совершенное государство являлось бы достижением конечной цели истории развития мирового духа и ознаменовало бы начало высшей стадии его существования, как бесконечно длящегося будущего царства свободы и материального благополучия. Так как создание совершенного государства является конечной целью движение мирового духа, то Гегелю оставалось в рамках его религиозной по сути историософии дать лишь контуры этого обожествленного совершенного государственного устройства.

Такое обоснование смысла истории, т.е. того, ради чего собственно эта история осуществляется, в идее совершенного государства, как царстве свободы духа, можно сопоставить или даже отождествить с религиозно-хилиастическими, материалистическими, по сути, представлениями о Царстве Божием на земле. В рамках данного типа философии истории, в таком случае, будет вполне уместен и даже необходим вопрос о наилучшем в своем божественном совершенстве государственном строе. И ответ на этот вопрос конкретизирует целевую направленность исторического развития, и устанавливает критерии прогресса в этом развитии. Кроме того, историософия Гегеля содержит в себе также и понятие *практики* как реализации разумно-истинной идеи в действительность. Гегель пишет: «Прогресс духа есть *развитие*, поскольку его существование, *знание*, в нем самом имеет своим содержанием и целью в-себе-и-для-себя-сущие-определения, т.е. разумное, и деятельность перевода этой цели в действительность (подчеркнуто нами – А.Г.) есть, следовательно, лишь чисто формальный переход ее в свое обнаружение, и в этом обнаружении возвращение в себя» [7, с. 256]. Принципиальным, главным и ведущим принципом для определения контура будущего государственного устройства является разумность. Гегель замечает: «Главное состоит в том, чтобы государственное устройство было разумно, чтобы свобода осуществлялась согласно своему понятию» [6, с. 466]. Согласно взглядам немецкого философа: «Наилучшее государственное устройство – разумное, разумно же то, что определено природой понятия, это есть душа духа, его глубина, абсолютность, субстанциональность» [6, с. 466]. Совершенным же государственным устройством, т.е. разумным, Гегель считал конституционную монархию, которая соответствует эпохе Нового времени, соединяет в себе как традиционный исторический опыт, так и рациональное, сознательно модернизированное организованное устройство. Как замечает Гегель: «Развитие государства в конституционную монархию – дело нового мира, в котором субстанциональная идея обрела бесконечную форму» [6, с. 311]. Это можно интерпретировать вполне в консервативном духе в том смысле, что мировой разум прогрессивно развиваясь, реализуется теперь в государственном устройстве подобном тому, который установился в Прусском государстве, в столице которого (Берлине) и преподавал Гегель. Как замечает В.С. Нерсисянц: «Основная мысль Гегеля, развиваемая им в различных вариациях, состоит в том, что уже достигнут уровень достаточно развитого строя свободы, права, разума и сформировался соответствующий этому уровню развития государственно-правовой принцип функционирования существующего строя, весь дальнейший прогресс которого должен происходить на собственной основе не только без насилия, но даже без видимых изменений» [9, с. 294]. Конечная цель воплощается через, если так можно выразиться, «консервативную»

модернизацию настоящего, когда «прогресс свободы и права достиг необходимого и достаточного уровня» [9, с. 295]. Таковы консервативные выводы из философии истории Гегеля. Но в то же время гегелевская философия открывала возможность и для революционных выводов, что проявилось в младогегельянстве, одним из представителей которых и был как раз автор слова «историософия» Август Цешковский.

Младогегельянцы переносили создание идеального общественного устройства с настоящего на будущее. Молодые последователи Гегеля в отличие от своего учителя, считали, что цель истории, т.е. совершенное государственное устройство, еще далеко не достигнута, «Царство Божие на земле» или «светлое будущее», представление о котором, кстати говоря, может быть самым различным, еще только предстоит построить. Философия все рационально объяснила, предоставила необходимое знание и теперь наступает время для революционного праксиса, т.е. практической деятельности по изменению несовершенных, отсталых государственных устройств. Эту тенденцию, как вывод гегелевской мысли выразил как раз в своей книге «Пролегомены к историософии» А. Цешковский. Априорное предзнание будущего провоцировало и призывало к активной практической деятельности для его воплощения. По мысли А. Цешковского, философия должна «спуститься с высот теории в *праксис*. Практическая философия или, если говорить более точно, философия *праксиса* (чье конкретное воздействие на жизнь и социальные условия сводятся к использованию и того, и другого в рамках конкретной деятельности), – такова будущая судьба философии вообще» [8, с. 199–200]. Как пишет Джон Хофман: «Гегель выдвигал критические, рациональные идеалы относительно свободы человека, но их необходимо было *осуществить*, а это означало, по словам Цешковского, реализовать философию в социальном *акте*» [8, с. 200]. Гегель, таким образом, открывал революционные, радикальные практические перспективы для своей диалектической теории. Кстати это совпало с творческим развитием уже после смерти Гегеля и его идей в области философии религии, завершившимся созданием диалектического философско-материалистического атеизма. Его атеистически настроенные ученики, в числе которых были и К. Маркс и Ф. Энгельс, растворили историософскую религиозность Гегеля в историческом социальном праксисе, придав квази религиозное, квази духовное значение революционной борьбе и образу светлого коммунистического будущего.

Так как будущее совершенное общественное устройство – это все же не существующее в реальности, а лишь пусть и рационально обоснованное, но предполагаемое существование, то такого рода философия истории, т.е. собственно «историософия», открывала простор для воображения, мечтательной фантазии, спекулятивного субъективизма в создании образов этого будущего для различного рода его утопических моделей. Поэтому историософию в таком ее понимании, как вполне сложившийся тип философии истории, уместнее конкретизировать в названии и обозначать как «утопическую историософию». Парадоксально здесь то, что рационально обоснованная историософия, отвергающая веру как некую неопределенность, сама создает в итоге неопределенные мечтательные образы, в которые можно только верить, что именно их (а не что-то иное) в действительности можно создать в процессе исторического праксиса.

Из выше изложенного следует, что утопическая историософия – это знание внутреннего, скрытого смысла исторического процесса, знание некой высшей мудрости, которая проявляется, в том числе, и в истории. Высшая же мудрость не может быть по определению ни безумием, ни слепой волей, она может быть только разумной, при этом разумной по человеческим меркам, доступной для рационального познания через философию, а не через религиозную веру. Высшая мудрость истории божественна, но рационально постижима. Тем самым исключается вера как более низкий по статусу уровень познания онтологии истории и, вместе с ней, соответственно, и христианское Божественное Откровение. Но при этом как бы обожествляется то понимание истины истории, которое достигнуто гегелевским разумом. И уже это понимание становится объектом веры со стороны адептов философского учения Гегеля, а его философия, точнее ее теоретические выводы, становится для них своего рода откровением (т.е. занимает место христианского Божественного Откровения).

С утопическим типом историософии, предполагающий, если так можно выразиться, не выходящий за пределы этого мира материалистический финализм бесконечного совершенного будущего, необходимо сопоставить, таким образом, и другой ее принципиально отличный по своему духу вариант, который может быть обозначен нами как «эсхатологическая историософия».

В литературе термин «эсхатология» получил широкое распространение достаточно поздно, только со второй половины XIX в. Первые же его упоминания относятся, вероятно, еще к XVII в. [2, с. 740]. В частности, это слово в греческом его написании (ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ) появляется в обширном 12-томном труде известного немецкого протестантского теолога Абрахама Калова (*Abraham Calov*) “Systematis Iosogum theologicogum”, изданном в 1677 г. Данный труд излагал в систематическом виде основные положения лютеранского богословия. Заключительный 12 том был им обозначен как “ΕΣΧΑΤΟΛΟΓΙΑ SACRA”. В этот том А. Калов включил 7 разделов: о последних временах в целом (“*de novissimis in genere*”), о смерти и состоянии после смерти, о Воскресении мертвых, о Страшном Суде, о конце мира, об аде или вечной смерти, о вечной жизни. Таким образом, появление слова эсхатология вначале было вызвано школьной по своей сути потребностью в обозначении определенной части излагаемого слушателям или читателям христианского вероучения. Речь в этой эсхатологической части шла об индивидуальном посмертном существовании и о так называемых «последних временах» самого мира и последующей его судьбе [3]. Именно данные разделы и стали первоначальным содержанием понятия эсхатологии.

В XIX в., вследствие дальнейшего интенсивного развития, как протестантского богословия, так и философии в целом, складываются необходимые предпосылки для включения этого слова в научный оборот. Судя по всему, появление слова «эсхатология» в работе «Христианская вера» (первое издание 1822 г., второе, переработанное вышло в 1830–1831 гг. в Берлине) известного протестантского богослова, переводчика и философа Фридриха Шлейермахера, несколько в ином значении, да еще с оговоренным вводным замечанием, объясняющим это применение, придало новый импульс к его использованию, уже в более широком философском контексте и пространным смысле.

Немецкий теолог и философ в своем вводном обосновании применения слова «эсхатология» перевел его использование как понятия внутрь самой идеалистической протестантской богословской проблематики. В контексте рассуждений Шлейермахера оно оказалось соотношенным с внутренним миром человека, и тем самым этому понятию был открыт путь и, собственно, к философии. Протестантский немецкий теолог как бы подготовил почву для того, чтобы это слово стало использоваться как научное понятие. Из внешнего обозначения как одного из справочного заключительного раздела обучения или классификационной таблицы, он как бы вводит это слово со всеми его возможными смысловыми коннотациями в ткань философской проблематики отношения идеалистического по сути внутреннего мира человека к конечности своего существования в этом мире. Вот, что писал Шлейермахер: «Немецкий оборот речи [“von den letzten Dingen”], который однако довольно общепринят, имеет вместе с тем в себе нечто странное, что удобнее было бы скрыть в слове “эсхатология” (*Eschatologie*), в то время как само выражение “вещи” (*Dinge*) грозит вывести нас из сферы внутренней жизни, с которой мы здесь только и имеем дело...» [4, S. 479]. Оборот речи [“von den letzten Dingen”] – это собственно *de novissimis*, т.е. «о последних (крайних) вещах (сущностях)». Речь идет о предельных понятиях западной богословской науки, связанных с концом жизни, смертью, переходу в вечную жизнь, как отдельно взятого человека, так и человечества (или мира) в целом. Такие понятия имеют как сущностный аспект (как «вещь»), так и временной (как «событие»), например, смерть и время смерти, сущность перехода и время перехода в иной мир, в вечность, конец истории и событие конца истории и т.д. «Церковное учение о последних вещах» – так назывался в книге Шлейермахера раздел, откуда берется эта цитата. Шлейермахера выражение «последние вещи» («последние события») не устроили тем, что их прямой смысл имеет как бы внешнее и объективное значение для

внутреннего мира переживаний. Слово же «эсхатология», по его мнению, скрывало эту внешнюю по отношению к человеку определенность и открывало возможность для более свободной интерпретации положений, связанных с тематикой конечности пребывания человека в этом мире. Таким образом, начало использованию слова «эсхатология» в качестве философского понятия, можно сказать, было положено. Термин «эсхатология», как обозначение внутреннего переживания представлений о конечных судьбах человека и мира в целом, начинает широко использоваться в немецкой (и не только) протестантской литературе. Так как такие переживания могут быть различными, то и внутри протестантской эсхатологии возможны самые различные варианты. В такой трактовке термин перешел в другие, не протестантские богословские системы, а также в научный язык философии, а затем и другие науки. Как мы видим, слово «эсхатология» по своему происхождению связано с христианской догматической системой. Интерпретация содержания понятия «эсхатология», в зависимости от мировоззренческих авторских установок, могла быть различным, однако это понятие имплицитно продолжало скрывать в себе, как изначальное содержание смысла, те самые «последние вещи» («события») Нового Завета, которые в свое время не устроили Фридриха Шлейермахера в контексте его определенного замысла.

Содержание этих последних времен, которые и характеризуют его качественные состояния, может быть названо «эсхатоном». Вернее «эсхатоном» может быть названо то, что составляет сущность «последних вещей» или «последних времен». Таковой сущностью последних времен, будущим человечества, а, значит, и смыслом истории является в христианстве Царствие Божие. Царствие Божие и есть тот самый «эсхатон», который является центральным моментом содержания понятия о последних временах. Собственно и Евангелие, на котором выстраивается христианская философия, является благой вестью о Царстве Божием, которое приблизилось к человеку в конце времен. Но это возвещаемое Евангелием Царствие есть духовное, а не материалистическое, оно «не от мира сего», а за пределами этого исторического временного и пространственно-материального мира, говоря философским языком, оно трансцендентно этому миру. Этот, падший, с точки зрения христианства человеческий мир никогда не сможет создать «светлое будущее». Для создания «светлого будущего» требуется полностью преобразовать нравственно падшую, природу человека, т.е. исцелить ее, сделать целостной и тем самым обессмертить ее, а это невозможно без помощи Бога. Данный момент является существенным для понятия «эсхатологическая историософия», т.к. именно в этом пункте утопический вариант историософии с ее идеей построения «светлого будущего», «Царства Божия на земле» может быть отделен от, получается, более реалистического ее эсхатологического варианта, отрицающего эту утопическую возможность в принципе, но предполагающее нравственное совершенствование отдельного человека.

Таким образом, представление о Царстве Божием, как цели человека и всего человечества имеет решающее значение для христианской эсхатологии. Источником их появления и их обоснованием является Священное Писание, т.е. религиозное Откровение, которое имеет не человеческий, а сверхъестественный божественный статус. Иными словами эсхатологическое понятие о конце света и Царстве Божием есть результат действия не человеческого разума, который мыслит хоть и идеалистически, но все же в материальной плоскости, а христианской веры, которая мыслит духовными, т.е. не материалистическими категориями. Соответственно философия истории христианства, т.к. она имеет провиденциальный смысл, знание которого все же априорно по отношению к осмыслению и оценке исторических событий, то она по праву может быть названа также историософией. Но в отличие от утопической историософии, предполагающей в качестве цели какое-либо вполне конкретное совершенное устройство общества в историческом будущем человечества, эсхатологическая историософия мыслит будущее совершенное состояние человечества за пределами этого мира, в ином, преображенном Богом мире. И это различие можно использовать в качестве критерия для того чтобы определять к какому типу историософии может быть отнесено то или иное учение в области философии истории.

Список литературы

1. *Historisches* Wörterbuch der Philosophie Herausgegeben von Joachim Ritter Völlig neubearbeitete Ausgabe des «Wörterbuchs der philosophischen Begriffe» von Rudolf Eisler. Band 2. – Basel / Stuttgart : D-F Schwase & Co Verlag, 1972.
2. *Gerhard Sauter* The Concept and Task of Eschatology – Theological and Philosophical Reflections / Sauter Gerhard // Scottish Journal of Theology. – 1988. – Vol. 41. – P. 499–515.
3. *Schleiermacher F.* Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Dr. Friedrich Schleiermacher / F. Schleiermacher. – Band 2. – Berlin : Gedruckt und verlegt bei G. Keimer, 1831.
4. *Гегель Г. В. Ф.* Философия истории / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1993. – 480 с.
5. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1990. – 524 с.
6. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1977. – Т. 3. – 471 с.
7. *Хофман Джон* Марксизм и теория «праксиса» / Джон Хофман. – М. : Прогресс, 1978. – 336 с.
8. *Нересянци В. С.* «Философия права»: диалектика объективного духа / В. С. Нересянци // Философия Гегеля: проблемы диалектики. – М. : Наука, 1987. – С. 287–295.

**МОТИВАЦИОННЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ АКТИВАЦИИ
НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
В УСЛОВИЯХ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА**

**Е.В. Гайнутдинова
(Россия, г. Астрахань)**

Актуальность проблемы о мотивационных предпосылках активации национальной идентичности, рассматриваемая в статье Е.В. Гайнутдиновой, определяется тем, что современное общество по-прежнему сталкивается с такими агрессивными формами национальной идентичности, как террористические акты, и это является показательным фактом того, что проблема лежит гораздо глубже национального экстремизма. В ходе анализа отмечается, что проблемы возникают на уровне вариантов выбора линии поведения с учетом мотивационных установок или на уровне замещения как одной потребности на другую, так и замещение одной цели на другую.

В результате исследования определено, что активация национальной идентичности может являться сигналом того, что мы имеем дело с замещением неработающей идеей патриотизма, которая ищет иные формы ее реализации. Вторая причина – это социально-экономические проблемы, в результате которых не каждый человек способен к самореализации, а также сфере глобального потребления, когда стираются границы между тем, что действительно необходимо и чередой сиюминутных желаний, вследствие чего национальная идентификация выступает формой сохранения ценностного аспекта жизни субъекта.

Ключевые слова: мотивация, потребность, потребление, национальная идентификация, элитизм, «габитус», «текущая современность».

Actuality of the problem about motive preconditions of the national identification activation which is regarded in the E.V. Gainutdinova's article, is determined by the fact that modern society still meets with such aggressive forms of national identification as terroristic acts, and it is a significant fact that the problem lies rather deeper than the national extremism. On analysing it, there can be marked that the problems appear on the level of variants of the behaviour way choice with the account of the motive settings or on the level of the substitution, both one need for another and substitution of one purpose for another.

In the result of the research it is determined that national identification activation is probably the signal that we deals with the substitution of the idle idea of patriotism which looks for another forms of its realization. the second reason – social-economic problems, as a result, not everybody is capable for the self-realization and also for the sphere of global consumption, when the boundaries between that's really needed and the sequence of momentary wishes are erased, owing to it national identification appears as the form of keeping the valuable aspect of subject's life.

Key words: motivation, requirement, consumption, national identification, elitizm, "habit", "the fluid modernity".