

# Человек в светской и церковной исторической науке

*Семинар кафедры церковно-исторических дисциплин  
Свято-Филаретовского православно-христианского института*

Участниками семинара с разных сторон рассматривается проблема человека в светской и церковной истории. Ю. В. Балакшина сосредоточилась на вопросе новых подходов к роли личности в истории в эпоху крушения «больших нарративов». Г. Б. Гутнер рассматривает хайдеггеровскую концепцию соотношения истории и человека. В. В. Черкасов обращается к философскому осмыслению человека и истории в работах Карла Ясперса. Итоговое выступление проф.-свящ. Георгия Кочеткова открывает новые богословские подходы к данной проблеме. В центре внимания участников оказывается вопрос о стратегиях личностного «самостояния» и практиках, «с помощью которых люди превращают себя в личности», несмотря на давление тоталитарных государств XX века.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: история, метаистория, человек, личность.

## К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Если традиционно объектом внимания историков была выдающаяся личность, определяющая своими действиями ход исторических процессов, то в последнее время историческую науку интересуют практики поведения рядового человека и особенно вопрос самоопределения человека в условиях тоталитарных обществ XX в. Отсюда устойчивый интерес к дневникам, письмам, мемуарам, социальным практикам и т. д. На смену «объективной» истории с ее выстроенной схемой и глобальными процессами приходит внимание к позиции человека, свидетельство которого и есть настоящая реальность, скрытая «пылью истории» (глобальными событиями).

Однако вопрос о стратегиях личностного «самостояния» и практиках, «с помощью которых люди превращают себя в личности» [Человек, 107] вопреки давлению социальной среды и массовой идеологии, не может быть разрешен вне философской и богословской антропологии, размышления о том, на что в себе и вне себя может опереться человек в этом самостоянии.

В рамках заявленного семинара кафедра церковно-исторических дисциплин приглашает к обсуждению следующих вопросов:

- Как раскрывается и действует в истории человек как индивидуальность, лицо и личность?
- Каким сегодня может быть понимание «человеческого» (морального, эмоционального, духовного) содержания истории?
- Может ли «духовный путь» личности быть предметом научного изучения? Какие методологические подходы в этом случае возможны?

#### УЧАСТНИКИ СЕМИНАРА

Проф.-святц. Георгий Кочетков, *магистр богословия, профессор, ректор Свято-Филаретовского православно-христианского института;*

Гутнер Григорий Борисович, *д-р филос. наук, заведующий кафедрой гуманитарных дисциплин Свято-Филаретовского православно-христианского института;*

Черкасов Виталий Викторович, *канд. ист. наук, доцент кафедры философии, истории, политологии и права ГОУ ВО МО «Государственный социально-гуманитарный университет» (Коломна);*

Балакшина Юлия Валентиновна, *канд. филол. наук (с 2016 г. — д-р филол. наук), доцент кафедры церковно-исторических дисциплин Свято-Филаретовского православно-христианского института;*

преподаватели кафедры церковно-исторических дисциплин СФИ, студенты и магистранты.

Ю. В. Балакшина. Не претендуя на полноту освещения картины, я постараюсь наметить основные линии рассмотрения проблемы человека, возникшие в исторической науке XX века. В своем выступлении я буду опираться на две книги — работу Жака Ле Гоффа «Людовик Святой» [*Ле Гофф*], в которой он размышляет об обновлении жанра исторической биографии, и сборник материалов международного коллоквиума, проходившего в Петербурге, — «Человек и личность в истории России, конец XIX — XX век» [*Человек*]. Надеюсь, что наблюдения и выводы светской исторической науки мы сможем совместными усилиями спроецировать на специфическое поле церковной истории.

Напомню, что в XX в. под влиянием «критики больших нарративов» историческая наука отказалась от описания истории как некоего целостного, большого, единого процесса, имеющего свои фазы, свои ступени. Все мы воспитаны в представлениях о том, что история — это единый процесс, в котором действуют какие-то универсальные законы, их можно описать, исходя из принципа борьбы классов или смены экономических формаций и т. д. Но во второй половине XX в. любая попытка таким образом описать историю стала восприниматься как идеологичная и тоталитарная. Собственно говоря, такие большие нарративы и выстраивали в первую очередь тоталитарные государства, чтобы контролировать сознание масс. На самом деле исторический процесс не целостный и не однолинейный, он намного сложнее.

Мне кажется, свежим примером подобного «большого нарратива» может служить выставка «Моя история. XX век»<sup>1</sup>, имеющая подзаголовок «От великих потрясений к Великой Победе». На ней обзор истории XX в. дается в очень определенной тональности, под очень определенным углом зрения — в рамках заранее заданной идеологической концепции. Собственно говоря, исторической правды во всем этом мы не чувствуем. Но что этому можно противопоставить? В современной исторической науке есть направление, предлагающее изучать не глобальные процессы, а историю отдельных людей, семей, родов. Кажется, попытка взглянуть на прошлое с точки зрения не общеисторического масштаба, а истории отдельного человека будет более правдивой, более свободной от идеологических влияний и давлений.

Именно на таких позициях стояли организаторы петербургского коллоквиума «Человек и личность в истории России». В рамках большого исторического процесса можно найти место только для выдающихся фигур, которые реально повлияли на ход истории или хотя бы дали историческим событиям свое имя — Ленин, Сталин, Людовик Святой и т. д. Но устроители коллоквиума предлагали говорить не о выдающихся людях, не о знаковой, маркирующей движение истории фигуре, а о человеке в истории вообще — обыкновенном, рядовом человеке, тем не менее включенном в ход исторических событий, о том, кто безропотно подчиняется или духовно сопротивляется логике исторических обстоятельств.

1. Речь идет о выставке-форуме «Моя история. От великих потрясений к Великой Победе», проходившей с 4 по 22 ноября 2015 г. в московском Манеже.

Экспозиция подготовлена Патриаршим советом по культуре, возглавляемом еп. Тихоном (Шевкуновым), при поддержке Правительства Москвы.

Отобранные для коллоквиума доклады затрагивали несколько проблем: 1. Как государство и общество способствовали формированию и продвижению определенных концепций о человеке и о личности в России с конца XIX и до конца XX столетия. 2. Как названные представления и практики влияли на самоопределение и поведение рядового человека и социальных групп. 3. Как самоопределение человека соотносилось с политическими потрясениями в истории России. 4. Какие методики применимы в области изучения человека как предмета исторического исследования в российском контексте [*Человек*, 9].

Один из ярчайших представителей «Новой исторической науки» Жак Ле Гофф тоже стоит перед задачей как-то ответить на крушение больших нарративов, хотя и посвящает книгу личности исторической в традиционном смысле слова. Людовик Святой — ключевая фигура для истории Франции. Автор размышляет о том, как в новую эпоху можно говорить о большой исторической личности, какие аспекты в этом разговоре нужно учитывать.

В первую очередь Ле Гофф предлагает различать самого человека и память об этом человеке. Процесс формирования памяти о ком-то должен быть описан как самостоятельный процесс, также являющийся частью истории. Это мы должны учитывать при анализе источников, потому что люди, писавшие, например, о Людовике Святом, вспоминали о нем под определенным углом зрения, они хотели превратить его в святого короля «в духе идеалов тех идеологических групп, от лица которых они выступали» [*Ле Гофф*, 18]. Ле Гофф полагает, что в конечном итоге мы имеем дело не с реальной памятью о человеке, а с неким набором общих мест, топосов памяти. Возникает даже вопрос, можем ли мы вообще добраться до подлинного Людовика Святого, можем ли разглядеть его реальные черты под напластованиями многообразных клише, выдуманных образов. Историк считает, что задача исследователя не просто критически оценить источники, а понять механизм систематического производства памяти, т. е. уяснить, каким образом эта память о личности формировалась, фиксировалась. Если мы разберемся, как действует этот механизм, то сможем понять, какая историческая фигура стояла у истоков самого процесса порождения памяти.

Второе, на чем настаивает Ле Гофф в связи с проблемой личности в истории, — нам нужно отказаться от биографического утопизма, т. е. от представлений о том, что какая-то историческая личность действовала исключительно логично, целесообразно,

целестремленно, что вся ее жизнь была непрерывным движением к раз и навсегда намеченной цели. Историка всегда преследует опасность придать биографии чрезмерный смысл и логичность, упорядочить жизнь, которая на самом деле состояла из случайностей, сомнений и выбора. В жизни исторической личности, безусловно, немало каких-то осознанных волевых решений, упрямого движения к цели, но есть место и случайностям, инерции, колебаниям, моментам выбора. Ее можно представить как своего рода гипертекст, как борхесовский «Сад расходящихся тропок», в котором выбор одной возможности не предполагает игнорирования всех остальных. Создавая биографию исторической личности, историк призван учитывать эти точки выбора и сомнения, возможные развилки, не реализовавшиеся во вне, но наличествующие во внутреннем пространстве человеческой жизни. Ле Гофф то и дело обрывает «путеводную нить биографии» своего героя, чтобы «заниматься проблемами, встававшими перед ним на различных этапах жизни» [Ле Гофф, 19].

Наконец, описывая отношения индивидуума и общества, Ле Гофф провозглашает, что противопоставление одного другому — несостоятельное, мнимое противоречие. Индивидуум осуществляет себя лишь в переплетении многообразных общественных отношений. Именно это многообразие позволяет ему реализоваться. Чтобы увидеть индивидуума в процессе его формирования и реализации, необходимо изучение общества. Эту общественную среду Ле Гофф предлагает изучать на уровне не общих социально-исторических процессов, а социальных групп, «социального пейзажа» [Ле Гофф, 22], культурного и бытового состояния эпохи. Так, например, биография Людовика Святого побуждает Ле Гоффа исследовать не только сословие купцов или университетских преподавателей, но и многочисленное сообщество обитателей загробного мира, которое для Людовика Святого не менее реально, чем сословие университетских преподавателей. В социальный пейзаж его жизни должны входить в том числе и представители загробного мира, с которыми он имел какое-то мистическое общение.

Отдельную главу автор посвящает вопросу о самосознании и самостроительстве человека. Историк полагает, что для того чтобы понять историческую личность нужно взглянуть на нее изнутри нее самой: увидеть, как сама личность себя в жизни осознает, по каким моделям и образцам выстраивает. Последний тезис вполне может быть распространен на жизнь любого человека, у которого

есть возможность обрести самостояние в истории или вписаться в предлагаемые ему извне стереотипные модели поведения.

Несколько слов о том, как современные историки предлагают изучать место в истории человека, не принадлежащего к разряду великих исторических личностей. Участники упомянутого коллоквиума предложили различать в рядовом историческом субъекте «массовую личность» и «личность высокую, уникальную». Отличительная особенность массовой личности, особенно XX в., — она практически целиком формируется извне. Ле Гофф пишет о взаимоотношениях личности и общества, но на русской почве на первый план выходит проблема отношений личности и государства. Государство оказывается той силой, которая все время пытается формировать человека по каким-то своим законам и образцам. Личность оформляется в противостоянии этой власти государства. Эта способность к духовному сопротивлению предлагаемым государством моделям формирования личности и становится в XX в. основанием для разделения людей на два типа.

Ни для кого не новость, что с первых дней существования советской власти был поставлен вопрос о выведении породы нового человека. Сначала эту задачу пытались решить биологически, буквально путем скрещивания отдельных человеческих особей между собой и даже с обезьянами, но вскоре поняли, что это вульгарный материализм и человека надо менять как-то по-другому. Над решением этой задачи начинает работать целая система: массовая пропаганда, телевидение, радио, литература, кино и др. В частности, даже система праздников. Один из участников коллоквиума посетовал, например, что до сих пор исторической наукой не рассмотрен процесс празднования советского дня рождения или нового года [*Человек, 108*]. Это не менее влиятельная форма бытия советского человека, чем демонстрации или партсобрания.

Историкам предстоит выявить, описать механизмы формирования «массовой личности», но не меньший интерес представляют и так называемые «практики личностного формирования» [*Человек, 107*], т. е. то, что позволяло человеку оставаться собой вопреки диктату внешней системы. Опыт духовного сопротивления делает человека высокой уникальной личностью.

К участию в коллоквиуме был приглашен философ Григорий Померанц, он рассказал о своем духовном пути, проходившем в самые страшные, несвободные годы российской истории XX в. Его доклад «Становление личности сквозь террор и войну»

[Человек, 39–52] повлек за собой многие размышления и выводы участников коллоквиума. Осмысляя свой жизненный путь, Померанц вспоминал, как в 1934 г. в 16-летнем возрасте пережил «паскалевский страх бесконечности»:

Мне было шестнадцать лет, я изучал тригонометрию. И обратил внимание, что тангенсоида нырнула в бесконечность, как ей и полагалось, потом вынырнула. Так мальчишка прыгает с вышки, а через несколько секунд появляется на поверхности воды. И я воспринял эту тангенсоиду как мой собственный прыжок в бесконечность. Я не был уверен, что если нырну в бесконечность, потом из нее вынырну. И это меня ужаснуло. Несколько дней я пребывал в смятении и в конце концов отложил размышления о природе бесконечности до той поры, пока не поумнею [Померанц].

Но «сознание великой задачи, дремлющее во мне», стало частью «дерзости», той внутренней свободы, которая с этого момента направляла его жизнь вопреки внешним историческим обстоятельствам.

Таким образом постановка вопроса о человеке в истории выводит нас к тому, что в жизни личности возможны духовные прорывы, которые начинают менять ее вне зависимости от исторических обстоятельств. В человеке происходит внутренний скачок, далекий от политики, он выводит его из-под влияния государства, освобождает от сложных механизмов нивелирования личности. В дискуссиях коллоквиума напрямую звучит, что для конституирования уникальной личности в первую очередь важна вера [Человек, 106], потаенная жизнь духа. Для того чтобы быть личностью в XX в., это неперемнное условие, хотя непонятно, как описывать опыт веры и другие практики личностного формирования в рамках исторических дисциплин.

С точки зрения христианской антропологии мы можем говорить о человеке не только как о явлении, но и как о сущности и существовании. Для этого нужно иметь какое-то иное, необъективированное видение того в человеке, что нельзя увидеть внешними глазами, исследовать научными методами. Но что же тогда нам как историкам остается делать? Просто вынести за скобки духовную составляющую личности и изучать человека только как явление, как часть некоего исторического процесса? Но это будет большая неправда как с точки зрения человека, которого все-таки нельзя искусственно расчленить на оболочки, так и с точки зрения исторического процесса, который предполагает еще выходы

в метаисторию. В истории, которую мы проживаем, приуготовляется эсхатологическая реальность, что мы как церковные историки не можем игнорировать. Одним словом, для меня вопрос: как в церковной истории уйти от объективированного видения человека, не превратив при этом историю в идеологию или догматику? Об этом хотелось бы сегодня поговорить.

*Г.Б. Гутнер.* Мне очень близки предложенные для обсуждения темы. Сначала я хотел бы подчеркнуть некоторые акценты, прозвучавшие в докладе Юлии Валентиновны. Конечно, центральный вопрос — вопрос больших нарративов, который, между прочим, не так уж безболезнен, как иногда может показаться. Я полностью готов принять утверждение, что современный подход к истории предполагает отказ от больших нарративов, и в каком-то смысле его приветствую; мне это кажется действительно очень адекватным подходом. Но для нас, христиан, здесь возникает некоторая проблема, потому что христианство — это тоже большой нарратив. Христианское понимание истории, сформулированное блж. Августином, как раз выдержано в духе такого большого нарратива, и есть гипотеза, что именно он стал своего рода образцом для всех прочих больших нарративов. Для христианина, например, вполне естественно представлять историю как историю спасения. Тем самым мы предлагаем определенную схему, которая обнимает всю человеческую историю. К этому еще надо как-то отнестись. Пока я фиксирую это как некоторую проблему.

Следующий момент, который мне кажется важным подчеркнуть, — различие массовой личности и личности уникальной, которое было зафиксировано авторами сборника «Человек и личность в истории России, конец XIX–XX век». Это достаточно серьезное различие можно, думается, в известной мере положить в центр понимания проблемы, о которой мы сейчас говорим. Хайдеггер буквально об этом же и пишет, хотя совершенно другим языком.

Я попробую обрисовать хайдеггеровский подход к проблеме личности в истории, хотя мое изложение поневоле будет фрагментарным. Оригинальный подход и язык Хайдеггера воспроизводить достаточно сложно.

Начну как бы со стороны. Для Хайдеггера вопрос об истории — это вопрос о человеке. Одно без другого понимать невозможно. И собственно вопрос о человеке — это вопрос его существования в истории. Мы не можем говорить о человеке, в каком-нибудь



смысле изолируя его. Как есть иллюзия единой истории, истории как единого процесса в рамках большого нарратива, так есть еще одна иллюзия, которая досталась нам от Нового времени, а может быть и от более ранних веков, что человек — некое обособленное существо. Попытка описать его самого по себе, рассказать о сущности и каких-то аспектах существования человека, а потом посмотреть, как он присутствует в истории, — это ошибочный подход. Потому что человек пребывает в истории исходно, самым фактом своего существования. Это присутствие конституирует его как человека.

Этот важный момент Хайдеггер фиксирует в несколько более широком контексте и называет бытие-в-мире [*Хайдеггер, 70–81*]. Да, человек присутствует в мире. Он постоянно находится в некоторой целостности, в некоторой целостной системе взаимосвязей с иным, с вещами, с людьми, с обстоятельствами. И здесь собственно историчность оказывается принципиальной. Потому что человек существует во времени. Время есть некоторый способ существования человека. Это время, как настоящее, прошлое и будущее, высвечивает разные способы человеческого существования. Хайдеггер пишет «бытия», а не «существования», но это вопрос терминов, который сейчас может ввести в заблуждение. Здесь имеется латинское понятие «экзистенция» — именно о ней идет речь.

Прошлое, настоящее и будущее принципиально определяют жизнь человека, но могут определять ее по-разному. Человек постоянно существует в некоем отношении к прошлому. Этот почти очевидный факт обусловлен тем, что окружающее человека сейчас тянется из прошлого, оно как бы укорено в том прошлом, которое, безусловно, определяет настоящее состояние человека. Но это отношение к прошлому может быть разным. Как раз в этом проявляются два разных способа существования, которые Хайдеггер тщательно различает и которые были намечены выше в противопоставлении массовой личности и уникальной личности. У Хайдеггера это все описано весьма подробно, и я не смогу воспроизвести весь ход размышлений философа. Для нас важна известная, возможно, многим здесь присутствующим характеристика усредненной повседневности — то, что Хайдеггер называет немецким местоимением *man*, буквально непереводаемым на русский язык, но в принципе, действительно, характеризующем усредненность, массовость, жизнь «как у всех».

Человек постоянно норовит существовать в этом модусе усредненности. К этому модусу тяготеют и многие попытки рассмат-

ривать сущность человека, какими бы различными они ни казались. Так, например, стремление видеть в нем некоего индивида, важного, значимого лишь постольку, поскольку он несет на себе некие сущностные черты общего — то ли человеческого вида, то ли национального характера, то ли религиозного типа, — это научный аспект того же усредненного существования. Конечно, и сам человек постоянно существует в этом модусе усредненности, воспроизводя имеющиеся клише, стандарты человеческой жизни, среднюю общественную норму, которая вокруг него установлена. В этом Хайдеггеру видится некоторый крах человека; неслучайно он называет это неподлинным или несобственным существованием — «неподлинная экзистенция» — буквально его термин [Хайдеггер, 194–209].

Эта неподлинность в каком-то смысле неизбежна, в одном месте Хайдеггер пишет, что эта «неподлинная экзистенция» не есть негативная характеристика. Но если дело ограничивается таким существованием, воспроизведением устойчивых клише, это что-то недостойное человека. Юлия Валентиновна говорила о государственной политике формирования такой массовой личности. Здесь мне видится своего рода гипертрофированная попытка усреднения, которая, однако, не есть изобретение именно советского государства. Эта усредненность присутствует везде, где бы человек ни жил, в каком бы обществе ни существовал. Для нас важно, что человек в этом модусе усредненного существования не знает истории. Он как бы живет в истории, но он ее не знает. Для него вся история осуществляется лишь в модусе настоящего. Все, что тянется из прошлого, все, что заимствуется, наследуется, для него существует только здесь и сейчас. По сути дела, человек все вопросы переводит в модус настоящего и живет только сегодняшним днем.

А что же связано с подлинным существованием? Нет точного определения, что такое «подлинное существование». Если массовое, усредненное существование можно описывать очень долго, то что такое подлинное существование объяснить невозможно. Для Хайдеггера именно осознание своей конечности приводит человека к статусу подлинного существования. Это несколько противоречит тому, что Григорий Померанц говорил о своем опыте переживания бесконечного, что само по себе интересно. Для Хайдеггера важен взгляд на себя из перспективы собственной смерти. Этот момент, безусловно, переворачивает все человеческое существование, поскольку в любой ситуации человек может

не быть собой, кроме ситуации собственной смерти. Человек живет, воспроизводя установленные схемы, возникает дурная заменяемость — вместо этого человека все то же самое мог бы делать и другой человек, никакой уникальности нет. И только одно, в чем человек не может быть заменен, это в его собственной смерти — умирает каждый сам. Встречу со смертью, предстояние собственной смертности Хайдеггер характеризует как «экзистенциал» ужаса. Этот момент оценивается как совершенно особая для человека перспектива, когда он перестает быть общим, средним, усредненным, когда он отдает себе отчет в собственной уникальности. В этой перспективе каждый его поступок приобретает характер особой значимости, характер его собственного действия [*Хайдеггер, 268–302*].

Не хочу уходить в долгую дискуссию об отношении Хайдеггера к христианству. Некоторые авторы описывают хайдеггеровский подход как сугубо атеистический, на что сам Хайдеггер всегда реагировал крайне негативно и даже посвятил специальную статью объяснениям, что он не атеист. Но эта тема в перспективе христианского отношения действительно довольно важна и странна.

Я постараюсь вернуться к теме истории. В ситуации собственного существования или подлинной экзистенции история переворачивается, она становится собственно историей. Что это значит? Она перестает быть просто неким неосознанно и бессмысленно транслируемым наследием, которое используется, но не осознается. История выступает теперь как прошлое, к которому надо как-то отнестись, как некий момент прошедшего, которое для меня значимо и которое я обязан как-то истолковывать. В этом смысле каждый человек в статусе своего полного существования оказывается историком. Это истолкование прошлого в перспективе настоящего — попытка рефлексивного (Хайдеггер это слово не использует, но оно, мне кажется, здесь уместно) отстранения от прошлого, но, с другой стороны, понимание его как своего прошлого, постоянное его продумывание, прояснение своего соотношения с ним, своих жизненных задач с теми жизненными задачами, которые решались в прошлом. Вот это отношение к прошлому собственно и создает историю как историю [*Хайдеггер, 415–450*].

Тут важен, мне кажется, тезис, что в подлинном своем существовании, в уникальном своем бытии человек всегда оказывается историком. Он оказывается существом, толкующим прошлое. Хайдеггер очень резко отличает историю от историографии.

Термин «историография» в его текстах звучит негативно, как некая объективация истории и исследование прошлого как некоего отстраненного объекта, как чего-то такого, что подобно объекту научного исследования просто предстоит мне и познается мной в плане неких закономерностей, сущностных черт, каких-то не имеющих прямого отношения ко мне процессов. Эта объективная историография противопоставлена истории, и в этом смысле человек историк, но не историограф.

Интересно, что Гадамер, опираясь на этот хайдеггеровский анализ, пытается использовать его не для описания собственно человеческого существования, но именно для того, чтобы понять суть исторической науки, которую он старается представить как специфически человеческую форму истолкования прошлого, имеющего отношение ко мне как здесь и теперь находящемуся. В этом смысле история, заметьте, действительно не может быть большим нарративом. История есть всегда истолкование некоторых конкретных ситуаций, более или менее узких промежутков времени, сравнительно небольших эпизодов, значимых для меня здесь и сейчас. Эти эпизоды всегда очень исторически конкретны, хотя и рискуют разрастись, может быть, очень далеко, поскольку всегда есть контексты, отсылки, взаимосвязи. В такой перспективе история как большой нарратив вообще просто невозможна, но именно она в этой ситуации экзистенциально значима.

*В. В. Черкасов.* Мой доклад будет посвящен философскому осмыслению человека и истории в работах Карла Ясперса, немецкого философа, экзистенциалиста первой половины — середины XX в. В послевоенный период К. Ясперс был одним из духовных лидеров не только Германии, которая освобождалась от тоталитаризма и нацизма, но и всей послевоенной Европы, преодолевавшей свой системный кризис, в том числе и духовный. Книги К. Ясперса способствовали оздоровлению европейского общества и гуманитарных наук. В одной из своих работ он ставит такую задачу: освобождение гуманитарных наук от чрезмерной объективации. Например, если в социологию внедрять жесткие схемы, пишет он, то она может превращаться в политэкономия или в марксизм, а если сводить человека к некоей схеме, тогда психология будет представлять собой лишь психоанализ, а антропология — создавать расовые теории или какие-то другие идеологемы, которые затем на практике воплощаются в насилие.

Заметим, в контексте обсуждаемых вопросов, что К. Ясперс начинает как психолог, занимаясь различными психопатологиями, затем переходит к изучению психологии мировоззрений, а уже в послевоенный период размышляет над «философской верой». Введение самого понятия «философская вера» уже есть попытка преодолеть объективацию в философии и религии, увидеть и признать, что существует пространство человеческого бытия, которое не может быть познано ни наукой, ни философскими усилиями, ни религией самой по себе. К. Ясперс писал, что «осевое время» (с 600 по 200 гг. до Р. Х.) он вводит не для того только, чтобы последующие философы и историки нашли причины этой длительности (почему за относительно короткий период времени возникает переход от мифологического сознания к рациональному), а для того, чтобы предложить какой-то иной подход к осмыслению истории. Ясперс определяет этот период как такую пространственно-временную проблему, решение которой, может быть, даже не совсем и возможно в рамках исключительно классической исторической науки.

Значим и сам стиль работ К. Ясперса — стиль свободного размышления, «экзистенциального философствования». И в этом был определенный поворот, а точнее, возвращение философии к жизни, к пространству человека, к главным вопросам его бытия и существования, уход от схемы, структуры, которые наблюдались в эпоху немецкой классической философии (попутно заметим сходство стиля немецкого мыслителя со стилем русского религиозного философа Н. А. Бердяева). Правда, некоторые работы К. Ясперса представляют собой изданные лекции, что отчасти объясняет характер изложения.

Наверное, этот доклад больше похож на размышления на тему семинара в связи с тем, что писал К. Ясперс в предвоенный и особенно в послевоенный период. В двух своих, пожалуй, ключевых послевоенных работах «Философская вера» и «Истоки истории и ее назначение» он дает широкое понимание того, что есть историческая личность и что такое история, притом что темой его книг является «проблема единства истории в его фактическом, зримом, единичном образе, который не есть закон, но составляет тайну истории», а задачей — постижение истории как «духовной действительности человеческого бытия в определенных пространственно-временных рамках» [Ясперс, 269].

Одно из ключевых понятий, предлагаемых К. Ясперсом, — «философская вера». Это, конечно, не религиозная и не хри-

стианская вера. Она, с одной стороны, явление уникальное, с другой — универсальное, способное объединить всех людей: и христиан, и приверженцев других религий, и атеистов. В чем же консолидирующее начало «философской веры»? Человек, обладающий ею, способен для себя признавать, что не все в этом мире можно познать и поставить здесь духовную задачу. У К. Ясперса личное измерение «философской веры» продолжается в его экзистенции истории, которая едина, но не в своей заданности, а в своем замысле.

Попробуем кратко проследить движение, открытия, прорывы мысли К. Ясперса к экзистенции человека и экзистенции истории.

Движение первое результирует, что в истории человек доступен себе в качестве самого себя, т. е. в том, что для него существенно, а не только как предмет исследования, например, природного существа. Именно в истории человек способен увидеть в себе носителя свободы, серьезного решения и независимости от всего мира, т. е. рассмотреть в себе экзистенцию и дух. История, в отличие от природы, обращает наше внимание на «таинственность скачков в царстве свободы и то, как бытие открывается человеческому сознанию» [Ясперс, 249].

Такая свобода связана с тем, что историческое всегда единично и неповторимо. И оно не в том, что реальный индивидуум может растворяться, поглощаться и даже преобразовываться историческим индивидуумом, и не в том, что он сосуд общего, его выразитель. В «экзистенциальном философствовании» К. Ясперс прорывается к подлинному человеку, его существу, и при этом вне христианской антропологии.

Такой исторический индивидуум открывает себя только любви и выросшей из любви силе созерцания и прозорливости... Он открывает себя в явлениях, которые, в свою очередь, претерпевают непредсказуемые изменения. Он в качестве исторического индивидуума реален, но тем не менее в качестве такового недоступен тому, что являет собой только знание [Ясперс, 250].

Примечательно, что размышления К. Ясперса — это действительно ход, и даже ходы, движения, которые не схематичны сами по себе и не выстраивают никакой схемы, это динамика, прерываемая такими всплывками, электричеством и новыми напряжениями.

Еще одно такое движение, устремленное к преодолению истории как истории причинно-следственных отношений, познаваемых только известным на данный момент научно-историческим инструментарием, в котором открывается и условие прорыва к основе бытия — любовь к историческому индивидууму, принадлежащему бытию. Иными словами, «в бесконечности любимого индивидуума открывается мир... подлинная любовь... становится любовью к самому бытию в его истоках» [Ясперс, 250]. Сама же историчность бытия открывается лишь в историчности любви индивидуума к индивидууму. И вновь здесь, как и далее, встречаются целые «богословские» пласты, казалось бы, в чистом философско-историческом «культурном слое» К. Ясперса. Но во многом именно они позволяют автору раскрывать целостность и единство истории и утверждать приоритет смысла в ней.

Не ставя под сомнение историческое исследование, К. Ясперс обращает внимание на то, что создав предпосылки для реального понимания истории, оно, тем не менее, не может преодолеть его границы как бы извне. Реальность, подлинность истории напрямую связана с уникальностью, неповторимостью и вместе с тем истина, присутствуя в истории в движении, никогда в ней не может завершиться, а овладение истиной на самом деле означает ее утрату, так как познание перестает двигаться ей вослед. Поэтому историческое познание — это не познание прошлого как ушедшего, а познание настоящего, но в вечном. Вот как пишет об этих открытиях К. Ясперс:

В истории существенно только одно — способность человека вспоминать, а тем самым и сохранять то, что было, как фактор грядущего... Между тем все явления подлинной истины родственны в своих истоках, в том существовании, которое есть не длительность во времени, а уничтожающая время вечность. Такую истину я обнаруживаю всегда только в настоящем, только на переходной стадии в собственной жизни, не в понимании, не в подражании и не в идентичном повторении ранее существовавшего явления [Ясперс, 253].

Новое напряжение мысли начинается с того, что переходный период у К. Ясперса является не соединяющим исторические горизонталы отрезком, но способом открытия бытия. Более того, автор усиливает напряжение, утверждая, что ключ к пониманию истории в том, что история есть только переход, тогда как все длящееся — материал и средство. И такая физическая основа, повто-

ряющаяся казуальность составляет «неисторическое в истории», тогда как историческое — это своеобразное и неповторимое, которое тоже подвержено разрушению, но вечно во времени.

Динамика размышлений К. Ясперса не теряет при этом своего центра: вопроса о смысле истории, а значит, и смысле бытия человека. Вот так эта связь раскрывается в его философии истории: «незавершенность человека и его историчность — одно и то же», «история — это одновременно происходящее и его самосознание, история и знание истории» [Ясперс, 242–243]. К смыслу истории он подходит, отказываясь от схем, раскрывая ее свойства и качества, как бы нащупывая бытие истории, фиксируя его и осмысляя.

И первое, с чего начинает К. Ясперс, это определение границ истории, поскольку со всех сторон она окружена пространством «сущего вообще». Так, история не может быть понята в категориях мира природы, потому как последняя не осознает себя в своей истории, для чего нужен человек, появление которого как бы открывает историю. Граница истории проступает и в том, что не наследственность, как практически нерушимая природа человека, а традиция, как его история, которая может быть полностью утеряна, определяет человека как такового. Еще одна граница истории — это изолированность бытия человека в маленькой точке космоса, в которой существует глубина самопостижения, созидающая историю.

Границы позволяют находить главное в истории — единство. Сквозь многообразие человека проступает интерес и значимость людей друг для друга, узнавание себя в другом, а следовательно, и движение к единому, о котором можно догадываться и по единству человеческой природы, и по единству пространства и времени, и по единству культур, народов, религий, несмотря на их разнообразие.

Вот новый поворот мысли К. Ясперса: обрести понимание единства истории можно не только двигаясь «от начала», от фактической данности, но и воспринимая единство как цель, как то, что вырастает из смысла, к которому и движется история. Но среди всех уже предложенных целей истории (цивилизация и гуманизация человека, свобода, бытие человека), нет основной, наивысшей — постижения ее целостности, а, значит, и смысла. Философские и религиозные тотальные концепции истории не могут решить эту задачу окончательно, также как и «осевое время», которое не приходится считать единственным и данным раз и навсегда. Но сам подход направлен на обретение единства исто-



рии посредством того, что существенно для всех людей. И здесь К. Ясперс вновь показывает на рубежи истории, так как единство истории — это еще одна ее граница, т. е. единство в качестве цели истории — беспредельная задача, осознаваемая и решаемая тогда, когда история из области знания переходит в вопрос жизни, когда задаются вопросы и выслушиваются ответы.

По сути «осевым» вопросом в вопрошании самого К. Ясперса является вопрос о преодолении истории в том смысле, что «история становится путем к надысторическому», а «понимание истории в ее целостности выводит нас за пределы истории. Единая история перестает быть историей. Уловить это единство уже само по себе означает вознестись над историей» [Ясперс, 279–280], и тогда жизнь человека в истории делается тоже надисторической.

Правда, «экзистенциальное философствование» К. Ясперса предостерегает от ухода в идеализм, потому как подобное «вознесение над историей» перерастает в заблуждение в случае ухода от самой истории. Выводя основной парадокс человеческой экзистенции — только в мире человек обретает возможность подняться над миром — К. Ясперс видит его и в преодолении истории: «нет пути в обход истории, путь идет только через историю» [Ясперс, 280]. И поэтому перспектива времени остается и может быть еще очень длительной, что и определяет еще одно экзистенциальное вопрошание: какое место займет человек в истории времени и, может быть, главное, во имя чего он будет действовать.

Подобные экзистенциальные вопросы К. Ясперс обращает и на практическую сферу — сферу преподавания истории и, шире, гуманитарных наук. «Преодоление истории» в школе и особенно в высшей школе — это прежде всего преодоление — но не отказ — схем истории, ее заданности и возвышения над человеком. Для примера приведу небольшой отклик студента неисторического факультета одного из подмосковных вузов, который написал его после посещения Бутовского полигона. В этих размышлениях есть потенция прорыва через эту заданность, которая «тяжеловесна» в своей убедительности простых причинно-следственных объяснений любого сложного явления.

Вот некоторые выдержки (оригинальный текст сохранен).

Я знал, что мои знания об этом месте... были ограничены лишь школьной программой. В школе мне рассказывали, что было место массового расстрела заключенных и людей, которые были недовольны советской властью...

На этом и заканчиваются мои познания. Но после этой экскурсии багаж моих знаний увеличился и даже остался некий осадок, о котором я расскажу далее. Поначалу, как только мы приехали, я не увидел ничего особенно, поскольку путешествовал по многим городам. Оказалось, что храм святых новомучеников — самый обыкновенный храм, но после того, как я посетил его, был удивлен замечательной росписью с изображением житий церковнослужителей. Также удивили иконы своими яркими красками и многообразием. Все это создавало атмосферу того времени, которое оставило неизгладимое впечатление. После мы отправились на то самое место, где и проводили в исполнение смертный приговор... Когда мы зашли, то увидели невысокие, но ровные длинные насыпи, это и были те самые могилы, в которые сбрасывали убитых. Эти могилы были вовсе не могилы, а настоящие рвы и котлованы глубиной до 3-х метров, в которые бросали казненных, потом присыпали землей, и делали еще слой, и так раз за разом. А таких траншей на территории полигона были десятки. Этот факт приводит в ужас. Всего убитых на этом полигоне было порядком 20 с лишним тысяч человек. В этот день было много цифр и дат, но эти цифры мне запомнились особенно. Потому что от них по телу пробежали мурашки. А от услышанного далее вообще становится дурно. Экскурсовод рассказал, что число таких полигонов приравнивается к числу регионов Советского Союза. И руководство каждого полигона старалось перевыполнить план, тем самым обогнать соседнюю область. Все вышесказанное действительно оставило осадок в сердце и множество размышлений. Но, поскольку я нахожу интересным и привлекательным Советский Союз, я не могу «трезво» осуждать тех людей, которые были причастны к массовым расстрелам. Но, по моему мнению, если власть так делала, значит, был повод, и это все было не просто так. Возможно, для защиты самой власти от врагов, методом запугивания людей. Может быть, для чистоты расы, ведь на полигонах отстреливали не только русских, но и людей других национальностей. Единственное, за что я осуждаю их, так это за расстрел церковнослужителей, ведь вера — это единственное, к чему можно обратиться в трудную минуту.

В этих студенческих размышлениях, учитывая известные оговорки, много типического для восприятия истории в нашей действительности: заданность исторического процесса, преодолеваемая почти только эмоционально, попытки найти рациональные объяснения действиям властей, внимание к цифрам, за которыми трудно рассмотреть человека, привлекательность величия государства.

Кажется, для представителей и преподавателей гуманитарных наук в экзистенции человека и истории К. Ясперса и в студенче-

ских вопросах и ответах может обнаруживаться свое «осевое время», в котором возможна объединяющая и созидательная коммуникация по вопросу: во имя чего совершается наш путь?

*Проф.-свящ. Георгий Кочетков.* Мне предложили поразмышлять о том, как раскрывается и действует в истории человек как индивидуальность, лицо и личность. Я исхожу из того, что исторический процесс всегда объективирован. В истории человек существует как индивидуальность, которая включает в себя лицо физическое и лицо психологическое. Личность же живет и существует только в экзистенциальном времени, в экзистенциальном пространстве, раскрывает себя всегда иначе, чем человек в историческом процессе.

Когда ставят проблему «личность в истории», чаще всего имеют в виду индивидуальность. Другое дело, что индивидуальность может быть массовой, а может быть какой-то иной: человек проявляет себя как яркая индивидуальность, как уникальное явление, а потому — уникальная ценность. Массовая индивидуальность — это вообще даже не индивидуальность. В своей работе по антропологии я это так и называю — «неиндивидуальность». История XX в. тем и страшна, что этой «неиндивидуальности» было слишком много. Ее и сейчас очень много. Неиндивидуальностью легко манипулировать. При этом человеку кажется, что он сохраняет свою индивидуальность, а он ее теряет тогда, когда становится объектом воздействия исключительно извне.

Но человек существует еще и как лицо, которое нельзя отождествить ни с историческим процессом, ни с экзистенциальным актом; лицо я связываю со смыслом. Историю можно рассматривать не только как объективированный процесс, но и как пространство воплощения смысла. В истории есть смысл. Но смысл тоже существует в разных модусах. Смысл может существовать как смысл человеческий и богочеловеческий. Историю, взятую в аспекте ее смысла, уместно будет назвать историософией.

Человек раскрывает себя не только в истории и не только в историософии. Он раскрывается в метаистории. Существует еще третье измерение — метаисторическое, когда вечность прорывается в историю. В этом измерении мы как раз и можем говорить о роли личности в истории, именно личности: через личность метаистория врывается в исторический процесс, что позволяет истории обрести божественный, точнее сказать — эсхатологический смысл.

Личность творит историю через метаисторию, потому что метаистория врывается в историю, а не куда-то еще. Конечно, человек может выпадать из истории, жить, не касаясь ее. Человек может совершенно выпадать из исторического времени из-за психических проблем. Современные люди часто стремятся уйти из истории сознательно, стараются развоплотиться, они не вносят в историю высший и эсхатологический смысл, не стремятся к личности. Отсюда снова этот интерес к восточным религиям, оккультизму, а то и к суициду. Человек может не раскрываться или не действовать внутри истории. Это оказалось не само собой разумеющейся вещью. Нужен особый импульс, чтобы ему вообще раскрываться и действовать. Человек должен захотеть что-то от себя вложить, как-то открыться историческому времени.

Когда мы говорим о времени, мы имеем в виду не только прошлое, настоящее и будущее. Существует много разных вещей, которые мы связываем со временем и которые трансформируют время радикально. Мы говорим о биологическом, физическом, математическом, экзистенциальном временах, в которых человек живет по-разному. Не все покрывается историей. Это тоже очень важно. История — это только один срез человеческого бытия или проявления человека. Достойно жить в истории, в историческом времени человеку необходимо, но недостаточно. Надо не разрушать исторический процесс, а его созидать, но это происходит только тогда, когда проявляются метаисторические вещи, связанные с призванием.

Итак, перед человеком нужно поставить сразу три задачи. Человеку нужно научиться раскрываться, действовать в истории в качестве индивидуальности, но не массовой. Ему нужно обрести и свое лицо, т. е. смысл своего действия, своей жизни, в том числе и своего исторического бытия. И наконец, делая еще один шаг в глубину, человек должен понять, что он становится для истории не иероглифом, не символическим знаком и мифом, а тайной, мистической тайной, что связано с раскрытием его личностного измерения. Огромная сложность заключается в том, что христианская антропология призвана показать всю целостность существования человека. Христианская антропология предполагает, что личность не отрицает человека как лик, как онтологическое лицо и как индивидуальность. Человек-личность это не человек с убитой индивидуальностью и не человек, отказавшийся от своего лика, который наполнен светом разума.

Христианская история — это история, которая содержит все эти измерения. Христианская история должна обретать целостность через динамику, через открытость, через осмысление и осмысленность. Осмысленность не в смысле рациональной осмысленности только, но прежде всего через этот свет разума. В истории не хватает света разума, так же как и силы духа.

Есть опять же дух человеческий и Дух Божий. Дух человеческий присущ всем людям на земле, он действует, даже если человек не знает Бога. Но личность рождается только тогда, когда человек познаёт Бога, а Бог узнаёт человека. Это очень важно. При этом личность существует соборно и вместе, во внутренней связи с другими людьми, не только ныне живущими, но и, если можно так выразиться, с жившими и имеющими жить на земле. Мы привыкли к тому, что соборное измерение присуще литургическому взгляду на человеческую историю; это то, что мы называем Священной историей. Но, вообще говоря, такой подход должен быть проведен еще дальше, к личностному началу.

Важно, что творец истории — человек. Вот это принципиально. Наверное, здесь нужно иметь в виду человека во всей полноте его жизни, а значит и как индивидуальность, и как лицо, и как личность. Все три измерения должны существовать вместе, конечно, под началом личностным, богочеловеческим. Поэтому все попытки утверждать, что человек — следствие общественных процессов, не более чем пережиток прошлого, пережиток материализма.

Итак, история — это не набор фактов. Да, история занимается процессами и явлениями, но они не истолковываются изнутри самих себя. Нужно выйти в какие-то еще сферы, сущностные и экзистенциальные, — только тогда в истории появляется смысл, только тогда мы обретаем настоящего человека, но и Бога не теряем.

## Литература

1. *Ле Гофф* = Ле Гофф Ж. Людовик IX Святой. М. : Ладомир, 2001. 800 с.
2. *Померанц* = Померанц Г. С. Инакомыслящий : [Интервью Григория Померанца «Российской газете»]. 2009. URL: <http://www.rg.ru/2009/03/25/pomeranc.html> (дата обращения: 20.01.2016).
3. *Хайдеггер* = Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков : Фолио, 2003. 510 с.

4. *Человек* = Человек и личность в истории России : Конец XIX — XX век : Материалы международного коллоквиума по русской истории : Санкт-Петербург, 7–10 июня 2010 г. СПб. : Нестор-История, 2012. 660 с.
5. *Ясперс* = Ясперс К. Смысл и назначение истории. М. : Республика, 1994. 527 с.

## Man in Secular and Church History Studies

*Seminar held by the Church History Department of St. Philaret's  
Christian Orthodox Institute*

The participants in the seminar consider from different perspectives the issue of man in secular and church history. Yulia Balakshina focuses on the new approaches to the role of person in history in the age of “big narratives” collapsing. Grigory Goutner analyses Heidegger’s concept of correlation between man and history. Vitaly Cherkasov addresses the philosophical understanding of man and history in Karl Jaspers’ works. The final presentation by the Rev. Prof. Georgy Kochetkov opens new theological approaches to this issue. The participants set their sights on the strategies of personal standing tall as well as on the practices by which people make themselves personalities, despite the pressure of the totalitarian states in the XXth century.

KEYWORDS: history, metahistory, man, person.