
С. А. Колесников

Теологический историзм как форма исторического сознания

УДК 930.1:27-1
DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_12
EDN WAYQZW



Аннотация: В статье рассматривается проблема соотношения «душевного» и «исторического» компонентов исторического процесса, религиозные основания исторического сознания. В качестве определяющего метода предлагается использовать теологический историзм, выступающий стержнем осмысленности истории. Теологический историзм придает христианскому пониманию истории научный формат, формирует научный историографический язык. Описание данного процесса и становится сущностью научной теологической задачи: задействовав христианские основания исторического познания и соединив их с рационально-целостной методологией, выйти к построению объемного смысла истории. Актуальным представляется «оживление» истории как историографический прием, активация личностных параметров истории, заветной целью которой выступают сотериологические ориентиры. Сотериология истории выводит к проблеме историка, видящего свое метабиографическое призвание в постижении истории с христианских позиций. В качестве выводов предлагается восстановление в гносеологических правах религиозной интуиции историка, воспитание духовно-исторической одаренности в постижении истории, фиксируются основные параметры «антропологии» истории.

Ключевые слова: теологический историзм, душа и история, христианство и история, религиозный смысл истории, духовные основания изучения истории, пневматология.

Об авторе: **Сергей Александрович Колесников**

Доктор филологических наук, проректор по научной работе Белгородской духовной православной семинарии (с миссионерской направленностью), профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Белгородского юридического института МВД России.

Email: skolesnikov2015@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3829-6167>

Для цитирования: Колесников С. А. Теологический историзм как форма исторического сознания // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 12–26.

Статья поступила в редакцию 06.11.2023; одобрена после рецензирования 02.12.2023; принята к публикации 27.12.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2024

Sergey A. Kolesnikov

Theological Historicism as a Form of Historical Consciousness

UDK 930.1:27-1

DOI 10.47132/1814-5574_2024_3_12

EDN WAYQZW



Abstract: The article deals with the problem of correlation of “spiritual” and “historical” components of the historical process, as well as with religious foundations of historical consciousness. It is proposed to use theological historicism as the determining method, theological historicism being a pivot of history meaningfulness. Theological historicism imparts a scientific format to the Christian understanding of history, develops a scientific historiographical language. It the description of this process that becomes the essence of the scientific theo-historical and historical task: to progress to development of a comprehensive meaning of history, using Christian foundations of historical knowledge and combining them with a rational-holistic methodology. It seems relevant to “revive” history as a historiographical technique, intensify personal parameters of history whose cherished goal is soteriological waymarks. Soteriology of history leads to the problem of a historian who sees his meta-biographical vocation in comprehending history in the Christian perspective. The conclusions include proposals concerning restoration of the historian’s religious intuition in its epistemological rights and formation of spiritual and historical talent in comprehending history; and the main parameters of “anthropology” of history are fixed.

Keywords: theological historicism, soul and history, Christianity and history, religious meaning of history, spiritual foundations of studying history, pneumatology.

About the author: **Sergey Alexandrovich Kolesnikov**

Doctor of Philology; Vice-Rector for Scientific Work at the Belgorod Theological Orthodox Seminary (with missionary orientation); Professor of the Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines at the Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia.

Email: skolesnikov2015@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3829-6167>

For citation: Kolesnikov S. A. Theological Historicism as a Form of Historical Consciousness. *Khristianskoye Chteniye*, 2024, no. 3, pp. 12–26.

The article was submitted 06.11.2023; approved after reviewing 02.12.2023; accepted for publication 27.12.2023.

Введение

Пробуждение и прояснение современного исторического сознания, выход его из тумана историко-методологического «плюрализма», из сумеречного «деконструктивизма» темпоральности, из неясностей соотношения субъект-объектности исторической истины, наталкивающейся на магически-материалистический «вещизм» и разрушающейся из-за этого столкновения (как и от столкновения с порождением-антиподом вещи истины — симулякром), возможно только под путеводную «мелодию» метафизических ориентиров-призывов, зовущих историческое сознание в пространство освященного и освящающего смысла истории. Призыв-клич М. Хайдеггера в тексте со знаковым названием «Основные понятия метафизики» — «приступим к пробуждению фундаментального настроения!» [Хайдеггер, 2013, 119] — сохраняет свою актуальность прежде всего для формирования историологических концепций, ориентированных на поиск и активацию новых (или идеологически деактивированных) потенциалов исторического сознания. Такой потенциально плодотворной концепцией, на наш взгляд, является теологический историзм (тео-историзм) как парадигма сакрально-метафизического постижения смысла истории.

История души...

Историческое сознание проявляется как «антропологическая универсалия» [Асман, 2004, 17], формирующая каркас человеческого миропознания. При этом, отмечает Д. К. Куликов, «историческое сознание выступает как источник совокупного опыта самосознания, из которого человек черпает представления о себе в единстве с условиями своего существования» [Куликов, 2008, 16]. Тем самым, в историческом осмыслении мира тесным образом связаны ключевые антропосные характеристики — сознание и самосознание. Однако проблема единства этих характеристик, способ связи столь различных форм познания мира всегда становился камнем преткновения для каждой эпистемологической парадигмы. Тео-историзм предлагает увидеть основу единства исторического сознания и исторического самосознания в кардинальном переформатировании системы взаимоотношений человека и истории — прежде всего в возвращении историологической и историографической «легитимности» человеческой души.

Душа и есть самая универсальная «антропологическая универсалия», присутствующая абсолютно во всех (и прежде всего в историческом) смысловых аспектах взаимоотношений человека с миром, с миром Божиим. Глубоко значимым является опыт — даже не истории! — историки души, которая служит свидетельствованием сопоставленности души и исторического времени. Знаковыми являются те сложности, которые возникают при попытках прояснить характер душевно-исторических отношений, зачастую идущие в направлении отказа от признания роли души в историческом миропознании. На материале этих отношений отчетливо просматривается процесс «элиминирования души» (Б. С. Братусь), выведение душевного аспекта за рамки исторического процесса. Ведь даже в рамках научно-психологической парадигмы на протяжении длительного времени постулировался и активировался «отрыв» души от целостно-антропологического подхода: «История научной психологии — это история утрат смыслообразующих категорий (или, точнее, их жертв), из которых первой и главной была душа» [Братусь, 2014, 5]. Символичным является указание на «жертвенность» расщепления души и поисков смысла — в том числе и исторического смысла. Душа оказывалась удаленной от осмысления бытия, и это было связано не только с идеологическими установками в той или иной политической системе, но и с нарастанием общих позитивистских методологий миропознания.

Можно говорить о тенденции, поступательно нарастающей в контрметафизической психо-исторической методологии, акцентирующей разорванность, противопоставление души и духа (в нашем случае — духа истории), нарушение

душевно-исторического единства. М. Хайдеггер характеризовал историю понимания взаимоотношений души и духа в четырех основных вариантах: первый — «дух, особенно как разум (ratio)... во всем преобразовании жизни, нашедшем свое символическое выражение в образе большого города, — все это оборачивается против души, против жизни, подавляя ее и понуждая культуру к закату и распаду»; второй — «дух расценивается как противник души», третий — «пытается и стремится уравнять жизнь и дух»; четвертый — «промежуточно-посредническая эпоха, которая должна привести к новому снятию противоположности жизни и духа» [Хайдеггер, 2013, 120–121]. Представляется, что, при всем критическом отношении к четвертому варианту, это направление хотя бы пытается найти основания для соположенности души и духа. Причем поиски этого общего фундамента, как отмечает Хайдеггер, осуществляются именно в историческом формате, в привнесении «исторической категории в характеристику нашего сегодняшнего положения» и «ожидания нового Средневековья». При этом критикуемая Хайдеггером «несостоятельность» данного направления объясняется тем, что против него, против единения души и духа в историческом формате, задействованы весьма значительные эпистемологические ресурсы. Ведь позитивистское понимание истории основано на аутопсии души, вскрытии, изгнании души из всех сфер познания. Само изучение души позитивистско-постмодернистской современностью — а точнее, культивирование невежества в «вопросах о душе» — характеризуется как процесс утраты, сжимания пространства души (актуально высказывание В. О. Ключевского: «раньше психология была наукой о душе, а теперь стала наукой об ее отсутствии»), а не открытие новых граней взаимодействия души и, в частности, исторического процесса.

Теологический историзм предлагает принципиально иное понимание соотносительности души и истории. Критичность в отношении души как «исторического» фактора вызывает к проблеме де-дефинируемости души, к сложности (и, пожалуй, принципиальной невозможности) терминологического определения души. Уход от определений души — в разных вариантах: в иронической тональности («У меня хватает чувства юмора, чтобы не определять душу» [Диалоги, 2005, 35]) или в рамках апофатической традиции — аргументируется структурно иным подходом к пониманию «дефиниции» души. В. П. Зинченко, отвечая на вопрос, что такое душа, акцентировал: «Психологи должны вначале признать ее существование, ее объективность, а потом уже строить догадки о том, что это такое» [Зинченко, 2001, 32]. И определение души — это не предзаданная знанию дефиниция, укладывающая знание на матрично-прокрустово ложе позитивистского схематизма, а пробуждающе-активирующий зов к метафизическим горизонтам новых вариантов существования, к переводу к качественно иному уровню восприятия реальности, где дефиниция по крайней мере уравнивается в эпистемологических правах с верой.

Теологический историзм как раз и является той познавательной сферой, где формируется тип знания-веры. Сначала поверить, а потом познать — такую последовательность предлагает тео-историзм. Его методология основана на «взрачивании» в историческом сознании таких «органов», которые А. А. Ухтомский называл «функциональными органами», т.е. обеспечивающими «сочетание сил, способное осуществить определенное достижение», уточняя при этом, что «функциональные органы — это не механизмы первичной конструкции. Они представляют собой новообразования, возникающие в жизни, деятельности индивида, в процессе его развития и обучения» (цит. по: [Зинченко, 2001, 12]); тем самым, «функциональный орган» исторически формируем.

Ключевым для признания существования души является понятие «между», ускользающее от жесткости дефиниции, или, в интерпретации К. Юнга, переходность души: «Душа — это переход, и поэтому ее нужно рассматривать в двух аспектах. С одной стороны, она дает образ, составленный из обрывков и слепков всех прошлых событий. С другой — набрасывает в том образе контуры будущих событий, поскольку душа сама создает свое будущее» [Фромм, 1992, 222]. Введение души как категории

в осмысление исторического процесса позволяет увидеть иные историологические возможности: сама мобильность, между-расположенность, переходность души, ее способность к «воспарению» обучает историзм активировать архетипические доминанты, заглядывая «сквозь историю» (К. Барт) и, тем самым, расширяя познавательный потенциал психики и сознания.

Динамичная топология души обретает важнейшее историческое качество: открытость и способность к преобразению исторической реальности. Ведь душа, введенная в исторический регистр, предлагает истории иную динамику развития и иную систему пространственно-межвременного соположения. Присутствие души в истории преобразует позитивистскую дихотомию восприятия истории в формате «образ – наблюдатель». История, понимаемая с теологических позиций, из «пространства» души, приобретает иеротопическую параметрию, где главным становится «участие зрителя в пространственном образе. Зритель находится внутри образа, как его составная часть... Более того, зритель, обогащенный коллективной и индивидуальной памятью, уникальным духовным опытом и знанием, в определенной степени участвует в создании пространственного образа. Одновременно образ существует в объективной реальности как динамическая структура, элементы которой адаптируются к индивидуальному восприятию» [Лидов, 2009, 291]. Признание существования души истории предполагает единство между человеком, воспринимающим исторический акт, и самим фактом, так как преодолевается экзистенциальное отчуждение человека и исторического факта, формируется сопологаемая система духовных ценностей, единосущная и для прошлого как исторического факта, и для настоящего в лице исследователя-историка. Так происходит синергия «постижения истории» (А. Тойнби) и преобразования историка.

Духовная темпоральность человеческой души, отмеченная еще Августином Блаженным, который выделял модусы времени как параметрию души – «память, внимание, ожидание» [Блж. Августин, 1991, 23, 38], позволяет тео-историзму сопрягать время и душу, в результате выходя к смыслу истории. История в теологическом понимании преобразуется в биографию – био-графию! – в запись живой жизни, живой истории. И если в отношении тела «душа лепит тело, радуется, страдает, биографствует» [Зинченко, 2005, 2], то в отношении истории душа выполняет близкие функции: преобразует, просветляет, сострадает и – главное! – оживляет...

...и душа истории

Понимание глубинных процессов, происходящих в «политическом теле» истории, невозможно без признания существования души истории. История, по мнению В. А. Подороги, – «это история негатива, история того, как мы управляем телом, как мы можем его контролировать» [Диалоги, 2005, 8]. Однако для теологического историзма телесность истории неминуемо выводит к вопросу о душе истории, о проявленности душевно-исторического в телесно-историческом. Например, Г. Шпет в дневнике акцентировал визуальность души: «вся душа – есть внешность» [Шпет, 1989, 99], тем самым маркируя принципиальную визуализацию души, ее проявленность при наличии интенционального признания существования души, ожидание проявления души в истории.

Смысл истории обретается в поиске ее души в плоти исторических фактов. Сама «задача анимации смысла» [Зинченко, 2007, 20], в нашем случае – смысла истории, подразумевает прорисовку/одушевление истории. Заговорив о душе истории, признав ее наличие, мы намечаем контур смысла истории – контур, конкретно наблюдаемый, абрис, своеобразный «профиль», «лицо» истории. Явленная лицевая характеристика истории переводит постижение истории в диалоговый формат, при котором, как отмечал А. А. Ухтомский, «должна быть выработана доминанта (пристальное внимание) на лицо другого человека. Это не эмпирическое общение, а сосредоточенное собеседование с другим лицом, следствием которого является сочувственное

понимание, проникающее до глубины души» (цит. по: [Зинченко, 2001, 10]). Именно на душевно-ликовом — в иеротопическом! — постижении смысла истории и настаивает тео-историзм.

Признание высветленности души в истории, самой души истории позволяет вывести постижение исторического смысла на новый уровень: история обретает душевно-органические характеристики, придающие ей жизненность, витальность. Постигание такой истории обретает характер истории живых, «истории выживших» (Э. Левинас). Живая история, наблюдаемая в своем живом движении, — сама темпоральность, как ее определяли Аристотель и блж. Августин (Исповедь, XI книга), есть «мера движения» (подр. см.: [Барг, 1987, 94]) — получает возможность истолкования в «физиогномических» координатах, как лицо исторического, как внешность мистериальных глубин истории.

Проявленность души истории в историческом лике, портрет души истории маркирует еще одну важную доминанту исторического смысла, раскрываемую теологическим историзмом: дарение, одаривание визуально-духовным образом-ликом, преобразующее динамическую структуру истории. Душа как переходный процесс дарения (о чем ясно говорил М. М. Бахтин: «Душа это — дар моего духа другому человеку» [Бахтин, 1986, 123]) позволяет истории обрести мобильность в сакральном «объеме», взлететь из замкнутости материалистического, политэкономического, классового и т.п. детерминизма ко «всякой смысловой животворящей связи с пространствами душевного и духовного» [Братусь, 2014, 10].

Преодоление ограничивающего детерминизма теологическим пониманием истории, основанном на признании истории как дара, смысл которого раскрывается посредством души истории, презентует фундаментальные цели теологической истории — свободу и спасение. Концептуальные нити, сплетающие христианский смысл истории, обозначены С. Н. Булгаковым: «Христианство не разделяет и не может разделить господствующего детерминизма, согласно которому человек *всецело* определяется внешними условиями жизни, общественными формами или производственными отношениями, так что собственно вменяемой и свободной человеческой личности нет, а есть только равнодействующая этих внешних влияний! По учению же христианства, есть в человеческой душе нечто, притом самое существенное в ней, в чем он определяется не внешними условиями жизни, а только самим собой, своим собственным свободным волеопределением. И если человек связан законом причинности в своем эмпирическом самоопределении, в проявлении своей воли вне себя, то в этом основном волеопределении он свободен... И в этом смысле спасение души остается личным делом, которого один не может выполнить за другого и которое не зависит от внешних форм» [Булгаков, 1996, 136]. Личное спасение, основанное на свободе, приобретает — с признанием существования души! — историческое измерение, получает своеобразный темпо-ритм, выстраивающий сотериологическую хронологию, подчиняющуюся специфике восприятия времени душой. Реальная история становится процессом постижения степени свободы души, стремящейся к спасению.

Исторический процесс в этом случае предстает как стадийное раскрытие в свободном выборе души Божественного соприсутствия, история становится историей раскрытия души Богу, что и определяет ее не-дефинируемость, но в то же время аргументирует ее принципиальное существование. История обретает переходность — но это переходность, точнее перерастание, от ветхого к новому. Историческое знание, принимающее существование души истории, наполняется новым смыслом, как писал К. Барг, «вопрос происхождения нашего знания о нас самих, характеризованного осознанием нашей полной греховности и смертности, непосредственно сталкивает нас с экзистенциальностью противостоящего *этому* человеку *нового* человека» [Барг, 2016, 252]. Душа истории — переход от «этого» к «новому»; душа истории не в фиксированных исторических фактах, а в движении этих фактов к спасению — спасению личности и спасению мира.

Как душа «больше» самого человека, так и душа истории «больше» самой истории. «Тело» истории мало для ее души, и в этом историологический смысл апостольской фразы: «в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает» (2 Кор 12:2). Теологический историзм, признавая существование души истории, задает сверхтелесное пространство истории, выявляет глубинность истории. Включенность Божественного присутствия в историю переводит топологию души истории в органически-живой органон, и тогда становятся оправданными, например, рассуждения Ву Куо-Эна о соотношенном «картографировании» пространств Божественного и человеческого: «в нашем представлении Божественная вечность избрания Иисуса Христа должна быть распространена „вниз по течению“ по всему человеко-историческому. Этот тезис означает следующее: история погружена в беспрецедентную глубину — в лоно самого Бога, в силу Божественно-вечного предвкушения человеко-исторического и, в этом смысле, последующего участия человека исторического в Божественно-вечном. В силу участия Божественно-вечного в человеко-историческом „история“ делится на два порядка, по крайней мере концептуально. С одной стороны, у нас есть общая история мира и человечества; с другой стороны, особая история Иисуса Христа и Его народа, История спасения» [Куо-Ан, 2011, 229]. Потоки, рои, ризомы душевно-исторического процесса создают органику истории, вырастающую за пределы материалистического истолкования истории.

Многоструйность теологической истории превышает параметрические возможности рационального истолкования истории, «здесь мы имеем дело не с рациональными „понятиями“, но лишь с чем-то, похожим на понятие, — с идеограммой или просто знаком момента своеобразного чувства в религиозном переживании» [Отто, 2008, 32]. Символичность, уподобленность, образность — все эти категории призваны передать «переходность» души истории, являющейся мостом к важнейшей задаче истории — свидетельствованию о присутствии Божественной благодати. Через свою расширенность, сверхтелесность душа истории синергирует с благодатью, приходящей в историю и одновременно являющейся историей. «Благодать является внутренне историчной и историко-образующей, — писал Г. У. фон Бальтазар, — и не потому, что, будучи чем-то сверхисторичным, она вовлечена в историю по воле и усмотрению человека, но потому что она сама содержит и несет с собой меру и смысл ежесекундно провидчески творимой истории» [Бальтазар, 2006, 66]. Историчность благодати определяет благодатность истории, придает истории личностно-сотеариологические характеристики, позволяет выявить экзистенциальность истории как форму проявления исторической души.

В теологическом историзме активизируются личностные параметры истории, предлагающие трактовать историю как личность, главной задачей которой становится спасение. И тогда высвечивается извечная экзистенциальная проблема, которая при иных подходах в постижении истории не актуализируется, — проблема соотношенности истории и смерти, времени и умирания. П. Рикёр в трактате со знаковым названием «Время и рассказ» фиксирует значимость данной проблематики: «Самый важный вопрос, который мы могли бы поставить в этой книге, — это вопрос о том, в какой мере философское размышление о повествовательности и времени способно помочь мыслить совместно вечность и смерть» [Рикёр, 2000, 106]. Если принять повествовательность как форму постижения истории и как форму ее реализации, то сопоставленность вечности и смерти в свете повествовательности высвечивает личностность истории, способной проявляться в самых разных воплощениях.

Показательна, например, в этом аспекте историологическая интуиция цикличности истории: Полибий, Ибн Хальдун, Беда Достопочтенный, Дж. Вико, Э. Мейер, Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, Г. Рюккерт, А. Дж. Тойнби, Л. Н. Гумилев... вносили в «биографику» истории танатосный компонент — исчезновения, увядания, старения, вечного покоя, смерти истории. Уже сама прикрепленность истории к смерти придает истории экзистенциально-личностный характер (известное хайдеггеровское определение «бытие к смерти» (Sein zum Tode) четко фиксирует конгруэнтность смерти и личностного сознания); история, «получая» свою смерть, обретает смысл в спасении своей души.

Но смерть истории — только отдельный аспект личностной сущности истории. История не только умирает, но и рождается, что находит отражение в динамике развития исторического знания, которое, по мнению М. Блока, проходит периоды роста: «История — не только наука, находящаяся в развитии. Это наука, переживающая детство, — как все науки, чьим предметом является человеческий дух, этот запоздалый гость в области рационального познания. Или, лучше сказать: состарившаяся, прозябавшая в эмбриональной форме повествования, долго перегруженная вымыслами, еще дольше прикованная к событиям, наиболее непосредственно доступным, как серьезное аналитическое занятие история еще совсем молода» [Блок, 1986, 12]. Витальная стадийность истории и, как следствие, витальность знания о ней сигнализирует о существовании души истории, а эмоциональная модальность истории свидетельствует о жизненности истории.

В списке экзистенциалов сакральной истории обнаруживаются такие «эмоции», как ужас, ярость, гнев и другие. Р. Отто, например, видел в «идеограммах» тео-исторического процесса проявление «странно отталкивающего характера, переполняющего ужасом... Наряду с „гневом“ или „яростью“ Яхве стоит родственное им выражение — ревность Яхве» [Отто, 2008, 32]. Эмоциональный аффект, явленный в историческом событии, становится предметом изучения теологического историзма, определяет психологическую методiku познания исторической души историческим фактом-повествованием (сакральная психо-логосность).

Эмоциональная шкала истории в тео-исторической парадигме необычайно широка. История способна к восприятию страдания, например «история страдания истины» [Барт, 2016, 19] — т.е. история, рассматривающая в качестве основы своего развития страдание, страдающую истину, сущностно предрасположена к личностно-витальной экзистенции. Боль, страдание в теологическом историзме приобретают темпо-исторические характеристики, встраиваются в каркас развития исторического процесса. Еще Эпикур соотнесил страдание и время: «Боль не может быть вечной» [Диоген, 1986, 438], а библейская традиция рассматривала телесное страдание в качестве связующего звена времен: «...выявленное в Библии восприятие человека ничуть не менее телесно, чем античное, но только для него тело — не осанка, а боль, не жест, а трепет, не объемная пластика мускулов, а уязвимые „потаенности недр“; это тело не созерцаемо извне, но восчувствовано изнутри, и его образ слагается не из впечатлений глаза, а из вибраций человеческого „нутра“» [Аверинцев, 1997, 64]. Сакральная история не только скользит по поверхности, по внешности исторического факта, но способна заглядывать «внутри» человека, где страдание и боль обретают историческую модальность. Память тела, шрамированная пережитыми страданиями (шрамы как форма записи, как фиксация события также могут декодироваться как хронологические знаки, как исторические гештальты боли; подр. см., напр.: [Ветлесен, 2010, 130–140]), передается летописью боли, позволяет через темпоральное единство постигать прошлое в его соотнесенности с экзистенцией настоящего.

В тео-историческом подходе реализуется важный потенциал сопричастности к хронологическому типу мировосприятия: боль как один из немногих экзистенциалов конгруэнтна по своим ощущениям для каждой эпохи, пороги боли сопоставимы на разных стадиях исторического развития, и эта причастность через боль к опыту прошлого раскрываема именно в формате сакрального постижения истории. Показательна — в свете страдания как единства экзистенциального и исторического — эцклезиология истории, где Церковь как тело Христова испытывает страдание, проходящее через всю новозаветную историю. Изучение исторического пути Церкви как страдания, а именно на этом аспекте настаивал прот. Николай Афанасьев в докладе «Проблема истории в христианстве»: «Церковь равнодушна к миру, она всегда есть Церковь страждущая. Она для меня — всегда страдание» [Афанасьев], обнаруживает в истории личностно-экзистенциальный «сегмент», соотносящийся с душой истории.

Боль как объект исторического исследования может вывести еще к одному значимому вопрошанию: что собой представляет история без боли, «скудная история»

(в чеховских тональностях), история обыденного. Современный маркетинг «истории повседневности» в хаосе бытовых деталей и осколков «малых жизненных миров», «микроисторий» не может снять метафизический масштаб скуки как исторического события, циклично значимого для каждой эпохи. Органическое единство скуки, боли и хронологии (отмеченное, например, Э. Юнгером: «Скука — не что иное, как растворенная во времени боль» [Юнгер, 2000, 486]), в сакрально-метафизическом регистре начинает выступать как фактор исторического развития и проявления личности истории. М. Хайдеггер предлагал рассматривать время — можно полагать, и историческое время! — через призму скуки: «Чем ближе мы подходили к существу скуки, тем сильнее она укоренялась во времени, и от этого в нас крепло убеждение, что скуку можно понять только из изначальной временности (Zeitlichkeit)» [Хайдеггер, 2013, 566]. Хронологичность скуки, как и боли, выстраивает гамму исторических «эмоций» истории, позволяет зафиксировать треки проявленности «души» и движения «тела» истории.

Свидетельствование страдающего или скучающего «тела» истории приобретает совершенно иную доказательственную основательность в присутствии «души» истории. Исторический факт способен обрести личностность, история может быть уподоблена свидетелю, обладающему широким спектром эмоций, в случае принятия существования души истории. Признание за историей права на личностность возникает еще в античности, тот же Р. Коллингвуд писал: «Эллины были искушенными людьми в практике судопроизводства, и грек без труда мог подвергнуть историческое свидетельство такой же критике, которую он привык применять по отношению к показаниям свидетелей в суде» [Коллингвуд, 1980, 26]. История может стать свидетелем, если придать ей личностные параметры, причем в этом случае преодолеваются ограничения, связанные с индивидуальной личностностью, — малая историческая перспектива, ограниченность человеческой памяти, приватность микроисторий, не способных превратиться в Историю (подр. см.: [Коллингвуд, 1980, 26–28]). Личностность истории как раз и позволяет перейти на подлинно историографический, а не на антропологический уровень. Динамика современного историографического «мейнстрима», движущегося «от макро к микро, от причинности к случайности, от универсального к индивидуальному, от реального к релятивному» и приведшего к «методологическому индивидуализму» и к «истории в осколках», к «история-пэчворк» [Савельева, 2017], сигнализирует о недостаточности и даже ущербности сужения исторических горизонтов и перспектив. Теологический историзм предлагает сохранить за историческим процессом метафизический масштаб, но вместе с тем «душа» истории не дает истории оторваться от человека, сохраняет значимость человеческого, экзистенциального для исторического процесса, преодолевает искушения растворить человеческое в глобальных, классовых и прочих конгломерациях.

Страдающая или скучающая история тесно связана с человеком, а потому связана с человеческим страданием и скукой, явленными в человеческом теле. Надо помнить, например, что «главное воздействие на Фукидида оказала гиппократовская медицина» [Коллингвуд, 1980, 31], и это показательная иллюстрация органического единства историографии тела, исторической физиографии, невозможной без признания души истории. Историческое вопрошание с тела — тот самый древнегреческий судебный процесс над историческим фактом — преобразуется в вопрошание самой души. Но в полной мере этот процесс открытия души истории осуществляется христианством, с появлением в истории Церкви богословского понятия «тела Христова». Именно это «тело» коренным образом преобразует весь существующий ранее историографический опыт исторической души: теперь появляется уникальная «площадка», где тело и душа истории обретают свое воплощенное единство.

Естественно, что сложности этого единства не исчезают, и о них говорил протопресв. Иоанн Мейендорф: «В зависимости от того, кто есть для нас Иисус Христос и что есть Его Церковь, мы будем стремиться либо „десакрализовать“ Церковь, видеть в ней прежде всего группу людей, служащих обществу и ведущих его за собой кратчайшим путем к справедливости, свободе и счастью, либо достигать тех же самых целей,

являя этому миру нечто от него отличное, Царство Божие, которое „Не от мира сего“. Совершенно очевидно, что, строго говоря, православный выберет второе, но при этом он не преминет заметить, что Царство Божие — не система неподвижных институций, а „радость во Святом Духе“; что эта радость прежде всего и напрямую проявляется в личной встрече Бога и человека, а встреча эта становится возможной благодаря сакраментальной церковной общине. Поэтому надо говорить скорее о „ресакрализации“ Церкви, чем о ее „десакрализации“» [Мейендорф, 2018, 268]. Пространство встречи души и тела истории определено Божественным присутствием, но это не граница данной «площадки», это условие развития, расширения возможностей такой встречи. «Только-телесность» истории ведет к десакрализованной истории, к обездвиживанию исторического процесса, заключению этого процесса в прокрустово ложе «кратчайших путей», вымощенных намерениями «справедливости, свободы, счастья». Признание же души истории открывает исторические перспективы, позволяющие выйти к реисторизации («ресакрализации») человека и мира. Переходность, мобильность души придает «воспаряющие» характеристики историческому телу, поднимает его к сферам, откуда открывается горизонт благовестия. История становится историей Благой вести, в то же время оставляя человека человеком со всем его личностно-эмоциональным «набором», однако ужас, ярость, гнев, страдание, скука преобразуются в результативно-исторические категории, очеловечивая, с одной стороны, историю, и — с другой — запущая процесс историзации человека, всего человеческого.

Теологический историзм, соединяющий «тело» и «душу» истории, активизирует эмпатическое понимание истории, позволяющее приблизиться к духу истории. «При историческом изучении, — писал С. Н. Булгаков, — вообще имеет значение не только детальное исследование фактов, но и чисто художественная способность к интуитивному проникновению в их внутреннюю сущность, историческая конгенитальность; существует, несомненно, особое духовное родство между определенными эпохами или их отдельными сторонами. История оживает для нас в той мере, в какой мы можем перевести ее язык на свои переживания, воскресить ее мертвые письма, превратить ее в орудие самопознания» [Булгаков, 1997, 181]. Духовное родство исторических этапов открывается через оживление истории, и это не проектно-рентабельный результат, а органический, бионический процесс, осуществляемый теоисториком, ведь его главная «забота должна определяться не тем, что предпринять, а тем, как быть живым свидетелем присутствия Господа в мире» [Стамудис, 2003, 438]. Только историк, осознающий личностность истории, признающий существование ее «души», видящий контуры слияния «тела» и «души» истории в пространстве Церкви, способен разглядеть признаки Божественного соприсутствия и выйти — по аналогии с «философией надежды» Э. Блоха — к истории надежды. Это и есть подлинное призвание теологического историзма: обнаружение исторической надежды и рассмотрение надежды как исторического явления.

От страдающей и скучающей истории к истории благоговеющей и благодарящей — таков луч развития теологического историзма. Начинается эта лучистость с признания существования «души» истории и длится через человека, признавшего историю как сакрально-религиозное действие, к постижению духа истории. Свет теоисторического луча души истории высвечивает глубины исторического факта, исторического «тела», выводя на авансцену истории человека, эту историю пишущего, но пишущего ее как историю своей души. И тогда возникает особое историологическое триединство — человек в истории, душа в истории и история в Боге...

Человек, душа, история

Говоря о человеке в истории, мы неминуемо выходим к проблеме историка, человека, видящего свое метабиографическое (а не профессионально-зарплатное) предназначение в историческом свидетельствовании События. Историк и история взаимообусловлены — и это также входит в формат События, которое призван — призван

самим Событием — отразить историк. История предзадана историку, о чем писал М. А. Барг: «В общем и целом *тип историзма* столь же объективно задан историку, как *тип культуры* — современнику данной эпохи. По этой причине об историках можно было бы сказать: все они специфическими для них средствами не только воссоздают прошлое, но и, того не сознавая, запечатлевают и себя и тем самым свое время — горизонты его видения и способы выражать увиденное» [Барг, 1987, 15]. Но заявленная советским историком историческая «объективность» в предзаданности историзма оборачивается иной гранью: история на каждом своем этапе формирует близкий по своим параметрам тип восприятия человеком сакрального. Теологический историзм ориентируется именно на выявление типологии отношений человека и Божественного во всех типах культуры, выстроенной по общим принципам (конечно, если тот или иной тип сакральности имеет историческую перспективу, как, например, мировые религии). Тео-историк направляет фокус своего исследования в первую очередь на периодические доминанты ситуации встречи человека и Бога, на изучение условий этой уникальной и все время повторяющейся встречи. Темпоральное ожидание проявления Божественного сопричастия в истории соединяется в научно-исследовательском проекте тео-историка с личной верой в присутствие Божественной воли в написании конкретного исторического исследования. И эта вера придает сакрально-персоналистический формат тео-историческому исследованию: историк, открывающий в истории «место встречи» Бога и человека, сам представляет собой такое «место», своим собственным историческим действием верифицирует результаты теологического историзма.

Подобная многомерность тео-исторического призвания определяет мотивированность тео-историка. Если перенести заявление М. Блока о «привлекательности истории» («каждый ученый находит только одну науку, занимается которой ему приятней всего. Обнаружить ее, дабы посвятить себя ей, это и есть то, что называют призванием. Неоспоримая прелесть истории достойна сама по себе привлечь наше внимание» [Блок, 1986, 9]) на ситуацию выбора историка-христианина, то «удовольствие» от изучения сакральной истории представлено «ревностью к Богоугодению» (свт. Феофан Затворник) и тесно связано с надеждой на спасение. Личное спасение, к которому устремлен христианин-историк, включено в его личное дело, ведь «изучение истории — это личное дело, в котором сама деятельность обычно ценнее, чем результат» [Galbraith, 1944, 7]. Именно в сотериологической интенциональности встречаются личность историка и личностность истории, формируется соотносительность между духовно-душевными приоритетами человека и исторического процесса. Спасение как индивидуальный «проект» и спасение как цель сакральной истории определяют перекрестье координат нахождения человека, профессионально изучающего историю, в самой истории.

Значимость личности для истории — а Б. Кроче настаивал: «Кто выбрасывает из истории индивида, пусть хорошенько приглядится — он непременно заметит, что либо, вопреки своим намерениям, никого не выбросил, либо вместе с индивидом выбросил и саму историю» [Кроче, 1998, 65], — тем более усиливается, если личность предпринимает попытку выстроить персонально-исследовательскую систему постижения истории. И если данная система выстраивается в системе христианско-сакральных ценностей, то закономерно возникает вопрос о призванности историка к совершению своего исторического (во всей многогранной семантике) труда. К «классической» задаче историка, выраженной в соорганизации знаний о прошлом, в случае тео-историка добавляется сотериологически окрашенная призванность к выявлению непрерывной линии Божественного сопричастия в истории. Интуиция исторического прозревания в тео-историзме соединяется с сакрально мотивированной способностью к религиозному мировосприятию. Р. Отто описывал процесс прочтения сакральной реальности как ресурс воспоминания, обращения к опыту своей лично-религиозной истории: «Мы призываем вспомнить момент сильной и невозможной односторонней религиозной возбужденности. Того, кто

не может этого сделать или кто вообще не испытывал такого момента, мы просим далее не читать» [Отто, 2008, 15], — и четко обозначает проблему призванности/избранности в осмыслении сакральной истории. Тео-историк мотивирован качеством по-иному, нежели историк внерелигиозный: тео-историк активирует в себе дар (если он подарен!) ощущения сопричастности к теологическому постижению истории. Религиозные интуиции обладают определенной градацией, а в случае тео-историка эта градация тесно связана с ответственностью за представление в современности проявлений сакральности прошлого. Осознание тео-историком своей призванности, конечно, испытывается искушением ригоризма и претензией на обладание конечной истиной, но трезвость понимания своей включенности в исторический процесс, своей трансляционной роли — еще античность назвала историка *translator temporis* (передатчик времени) — дает возможность преодолеть соблазн «белокурой бестиарности».

Историческая интуиция тео-историка сливается с его религиозной одаренностью, с одной стороны, и предполагает сопоставимую одаренность у его читателя — с другой. В этом аспекте во всей остроте межисторического диалога, изображенного с христианско-теологических позиций, активируется проблема понимания — как и не-понимания: гармоничное восприятие тео-исторического проекта возможно при условии аксиологической соположенности историка и читателя, при наличии в том и другом сознании признания существования религиозных доминант — души, духа, Церкви, Бога. Обладание религиозным видением (см. мнение Р. Отто: «речь идет о религиозном видении, о правомочности которого трудно спорить с морально, а не религиозно одаренным человеком — он просто не в состоянии его оценить» [Отто, 1998, 101]) — или отсутствие этого видения — ставит тео-историка перед герменевтической проблемой несовпадения систем ценностей, излагаемых в его версии истории, и внешним восприятием этой версии. Непонимание — неизбывный сопутствующий фактор теологического историзма, и ожидание этого непонимания, как и умение выстраивать позитивный вектор диалога в случае непонимания, является одним из параметров профессиограммы тео-историка.

Теологический историзм предлагает тем, кто разделяет его ценности, выйти в пространство исторического риска, оказаться в месте ожидания неизвестного, когда «история есть встреча с другим» [Флоровский, 2002, 617]. Опыт веры соединяет и разделяет тео-историка с внешней реакцией на его деятельность, тео-историк встречается с этой реакцией как с Другим — Другое в тео-историзме уже не столько персональная, сколько лично-онтологическая характеристика, — и эта встреча не всегда гостеприимна. Историк, трактующий историю с сакральных позиций, должен быть готов к опыту Другого, опыту, который входит в сознание историка, не подстраиваясь под систему распознавания «свой-чужой». Ведь «события истории, — писал Р. Коллингвуд, — не „проходят перед взором“ историка. Они произошли до того, как он стал думать о них. Он должен воссоздать их в собственном сознании, сопережить тот внутренний опыт участвовавших в них людей, который он хочет понять» [Коллингвуд, 1980, 94]. Предзаданность истории как темпоральности Другого вызывает в тео-историческом сознании сложные процессы сопоставления неизвестного и отсутствующего в реальности современности этого сознания. Но здесь и проявляется уникальный ресурс теологического историзма: основанный на духовном постижении истории, он способен дать тео-историку шанс на духовное, т.е. непреходящее, постижение истории — даже в ее самых ино-временных проявлениях. Духовный опыт сопереживания, обретенный тео-историком в вере, позволяет рассматривать Другое в истории с позиций сопричастности, взаимопролитости, многоструйности исторического потока — как проявление единой Божественной истории.

Несомненно, тео-историк встречается при изучении истории с собой как с Другим, но этот темпорально-экзистенциальный шок смягчается выработанным опытом общения с Богом как Другим и одновременно бесконечно родным. Там, где этот историко-теологический опыт отказывается от целостного видения Божественного

единства истории, там возникают, по определению прот. Г. В. Флоровского, «крипто-богословские или, вероятно, лже-богословские системы: Гегель, Конт, Маркс, даже Ницше. Во всяком случае, все они основаны на верованиях. То же самое относится и к современному заменителю философии истории, обычно известному как социология, на самом же деле являющемуся морфологией истории и занимающемуся постоянными и повторяющимися схемами или структурами человеческой жизни» [Флоровский, 2002, 620]. Опыт разорванности порождает разорванную историю и «разорванного» историка: «может ли человек во всецелости своего многообразного и личного существования быть предметом чисто исторического изучения и понимания? Считать, что может, уже само по себе является своего рода богословием, даже если оно оказывается не более как „апофеозом человека“» [Флоровский, 2002, 620]. Богословие, завуалированно представленное в каждом историко-исследовательском проекте, только тогда дает позитивный результат, если основано на сознательном признании единства истории как поиска моментов Божественного сопричастия; во всех остальных случаях, загнанное в историческое подсознание, богословие будет разрушать познавательные стратегии историка.

Заключение

Понимание, высвеченность места теологии в историческом знании является задачей современного тео-историка. Неверные расшифровки себя как «человека, пишущего историю» способны увести линию исторического исследования в области соблазна и морoka, а следовательно, ввергнуть в безнадежность и уныние. Но именно видение двойственности истории, концептуально представленное в теологическом историзме, становится залогом преодоления искушения утраты надежды. «Христианин, — писал П. Рикёр, — это человек, для которого двойственность истории, таящиеся в истории опасности не являются источником страха и отчаяния. „Не бойтесь!“ — таковы слова Библии перед лицом истории. Здесь закинается скорее отчаяние, чем страх, поскольку подлинной противоположностью надежды является не прогресс; противоположность надежды, существующая с ней на одном и том же уровне, — это отчаяние, „не-надежда“; отсутствие надежды выражено богопротивными словами „Двадцать пятый час“ (это такое время, когда любая попытка спастись оказывается бесполезной; даже приход Мессии ничего не изменил бы; это — точное время западного общества; это — вполне определенное время, час, текущий момент)» [Рикёр, 2000, 112]. Для тео-историка постижение истории становится преодолением душевной безнадежности самой историей, теологическая история преобразуется в душевное средство превосхождения экзистенциального страха.

Только в таком ключе выявляется подлинная «антропная» гносеология просветления историей человеческого существования. История, отмечал Р. Коллингвуд, обретает форму самопознания человека: «История — „для“ человеческого самопознания. Принято считать, что человеку важно познать самого себя, причем под познанием самого себя понимается не только познание человеком его личных особенностей, его отличий от других людей, но и познание им своей человеческой природы. Познание самого себя означает, во-первых, познание сущности человека вообще, во-вторых, познание типа человека, к которому вы принадлежите, и, в-третьих, познание того, чем являетесь именно вы и никто другой. Познание самого себя означает познание того, что вы в состоянии сделать, а так как никто не может знать этого, не пытаясь действовать, то единственный ключ к ответу на вопрос, что может сделать человек, лежит в его прошлых действиях. Ценность истории поэтому и заключается в том, что благодаря ей мы узнаем, что человек сделал, и тем самым — что он собой представляет» [Коллингвуд, 1980, 14]. Теологическая история раскрывает в историке, постигающем ее, конфигурацию душевной призванности, где «главным завоеванием на этом уровне является признание того, что человек выполняет свое *пред-назначение*» [Рикёр, 2000, 102]. Именно так тео-историк обретает смысл своего профессионального

и личного существования, именно так происходит «выковывание нового Адама» («выковывание новой личности нового Адама открыло христианский период истории, начиная с более раннего периода отшельничества, через средневековое монашество и через все века, в которые велась эта борьба во имя выковывания новой личности» [Бердяев, 1990, 92]), именно так рождается историк, призванный пройти путь христианского понимания истории.

И, выйдя на этот путь, историк обретает верный ориентир, выводящий из тумана историко-методологической «теплохладности», или, повторяя слова Г. Бедуэлла, теперь «у историка нет иного пути: он должен пристально вглядываться в вертикальное измерение времени „почти священного дара“ и постигать напряжение между грехом и милостью Божией. Ибо время дорого, когда оно течет в истинном направлении — к Богу...» [Бедуэлл, 1996, 9]. К Богу и зовет теологический историзм, представляющий как результативная форма исторического сознания.

Источники и литература

1. Аверинцев (1997) — *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997. 343 с.
2. Ассман (2004) — *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
3. Афанасьев — *Афанасьев Н., прот.* Проблема истории в христианстве. Доклад на заседании Русского педагогического кабинета, посвященном вопросам православной культуры // Электронная библиотека Одинцовского благочиния. URL: http://www.odinblago.ru/istoriya/problema_istorii/ (дата обращения: 03.05.2024).
4. Бальтазар (2006) — *Бальтазар фон Х. У.* Теология истории. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 135 с.
5. Барг (1987) — *Барг М. А.* Эпохи и идеи: Становление историзма. М.: Мысль, 1987. 348 с.
6. Барт (2016) — *Барт К.* Послание к Римлянам. М.: Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2016. 520 с.
7. Бахтин (1986) — *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. 444 с.
8. Бедуэлл (1996) — *Бедуэлл Г.* История Церкви. М.: Христианская Россия, 1996. 386 с.
9. Бердяев (1990) — *Бердяев Н. А.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 173 с.
10. Блж. Августин (1991) — *Августин Блаженный.* Исповедь. М.: Ренессанс, 1991. 488 с.
11. Блок (1986) — *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. М.: Наука, 1986. 254 с.
12. Братусь (2014) — *Братусь Б. С.* Проблема возвращения категории «души» в научную психологию // Национальный психологический журнал. 2014. № 3 (15). С. 3–12.
13. Булгаков (1997) — *Булгаков С. Н.* Два града: Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. 587 с.
14. Ветлесен (2010) — *Ветлесен А. Ю.* Философия боли. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 240 с.
15. Диалоги (2005) — Научно-философские диалоги // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 1. С. 34–43.
16. Диоген (1986) — *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Наука, 1986. 571 с.
17. Зинченко (2001) — *Зинченко В. П.* Размышления о душе и ее воспитании: Час душ. М.: РАО, 2001. 34 с.
18. Зинченко (2007) — *Зинченко В. П.* Порождение и метаморфозы смысла: от метафоры к метаформе // Культурно-историческая психология. 2007. № 3. С. 17–30.
19. Коллингвуд (1980) — *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории; Автобиография. М.: Наука, 1980. 485 с.

20. Кроче (1998) — *Кроче Б.* Теория и история историографии. М.: Языки рус. культуры, 1998. 191 с.
21. Куликов (2008) — *Куликов Д. К.* Историческое сознание и его теоретические противоречия // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2008. № 1. С. 14–18.
22. Лидов (2009) — *Лидов А. М.* Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2009. 350 с.
23. Мейендорф (2018) — *Мейендорф И., протопресс.* Церковь в истории: статьи по истории Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ; Эксмо, 2018. 1010 с.
24. Отто (2008) — *Отто Р.* Священное: об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. 269 с.
25. Рикёр (2000) — *Рикёр П.* Время и рассказ. М.: ЦГНИИ ИНИОН РАН; СПб.: Культур. инициатива, 2000. 424 с.
26. Савельева (2017) — *Савельева И. М.* Историческая наука в XXI веке: ключевые слова // Диалог со временем. 2017. Вып. 58. С. 5–24.
27. Стамулис (2003) — *Стамулис И.* Православное богословие миссии сегодня. М.: ПСТГУ, 2003. 448 с.
28. Флоровский (2002) — *Флоровский Г. В.* Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. 742 с.
29. Фромм (1992) — *Фромм Э.* Душа человека. М.: Республика, 1992. 429 с.
30. Хайдеггер (2013) — *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики. СПб.: Владимир Даль, 2013. 592 с.
31. Шпет (1989) — *Шпет Г.* Сочинения. М.: Правда, 1989. 604 с.
32. Юнгер (2000) — *Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли. СПб.: Наука, 2000. 539 с.
33. Galbraith (1944) — *Galbraith V.H.* Why We Study History // Historical Association. 1944. P. 2.
34. Kuo-An (2011) — *Kuo-An W.* The Concept of History in the Theology of Karl Barth. Edinburgh: University of Edinburgh, 2011.