

С. А. Колесников

## Теологический историзм: аспекты взаимоотношений христианства и истории

УДК 930.1:27-1  
DOI 10.47132/1814-5574\_2023\_3\_277  
EDN OXQWXC



*Аннотация:* В статье рассматривается проблема смысла исторического процесса, фундаментальные основания которого обретаются в религиозно-духовном мировидении. Обесмысливание истории в современной культуре приобретает стратегический размах, и этим тенденциям необходимо противопоставить духовные альтернативы подлинного смысла истории. В принятии смысла истории, в самом процессе его поиска раскрывается степень зрелости методологии исторического исследования. Максимально результативным действием, как представляется, в преодолении современных тенденций аномии истории должна стать активация ресурса христианско-сакрального историзма. Одним из примеров подлинного христианского историзма выступает Символ веры как историческое явление и как явление, преобразующее историю. Открытость истории, глубинные исторические интуиции, отточенный механизм духовно-исторической памяти-преемственности, ресурс благодатно-динамического преобразования истории и другие концепты определяют специфику христианско-теологического историзма (тео-историзма). Теологический историзм способен сохранить адекватно-духовное понимание истории, предлагает свои, церковно выверенные методики истинности истории, позволяющие выявить сакральные смыслы исторических побед и поражений. Основы тео-историзма требуют своей дальнейшей разработки, это скорее еще комплекс вопросов, а не сложившихся системных ответов. На данном этапе первоочередной задачей становится моделирование контуров ситуации вопрошания о сущности, методологии, профессиональных перспективах тео-историзма.

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

*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.  
E-mail: skolesnikov2015@yandex.ru  
ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3829-6167>

*Для цитирования:* Колесников С. А. Теологический историзм: аспекты взаимоотношений христианства и истории // Христианское чтение. 2023. № 3. С. 277–289.

Статья поступила в редакцию 25.11.2022; одобрена после рецензирования 26.01.2023; принята к публикации 15.02.2023.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 3

2023

*Sergey A. Kolesnikov*

## Theological Historicism: Aspects of the Relationship between Christianity and History



UDK 930.1:27-1  
DOI 10.47132/1814-5574\_2023\_3\_277  
EDN OXQWXC

*Abstract:* The article deals with the problem of the meaning of the historical process, the fundamental foundations of which are found in the religious and spiritual worldview. The desensitization of history in modern culture is acquiring a strategic scope, and these trends need to be opposed by spiritual alternatives to the true meaning of history. In accepting the meaning of history, in the very process of its search, the degree of maturity of the methodology of historical research is revealed. The most effective action, as it seems, in overcoming the modern trends of anomie of history should be the activation of the resource of Christian-sacred historicism. One example of genuine Christian historicism is the Symbol of Faith as a historical phenomenon and as a phenomenon that transforms history. The openness of history, deep historical intuitions, the refined mechanism of spiritual and historical memory-continuity, the resource of grace-dynamic transformation of history and other concepts determine the specifics of Christian-theological historicism (Theo-historicism). Theological historicism is able to maintain an adequate spiritual understanding of history, offers its own, Church-verified, methods of truth of history, allowing to reveal the sacred meanings of historical victories and defeats. The foundations of Theo-historicism require further development, it is rather a set of questions, rather than the existing systemic answers. At this stage, the primary task is to model the contours of the situation of questioning the essence, methodology, professional prospects of Theo-historicism.

*Keywords:* theological historicism, Christianity and history, the religious meaning of history, its spiritual foundation for the study of history.

### *About the author:* **Sergey Alexandrovich Kolesnikov**

Doctor of Philological Sciences, Vice-rector for Research, Belgorod Orthodox theological Seminary (with missionary orientation), Professor at Chair of Humanitarian and Socio-economic disciplines of "Belgorod Law Institute of Ministry of the Interior of the Russian Federation named after I. D. Putilin".

E-mail: [skolesnikov2015@yandex.ru](mailto:skolesnikov2015@yandex.ru)

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

*For citation:* Kolesnikov S. A. Theological Historicism: Aspects of the Relationship between Christianity and History. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 3, pp. 277–289.

The article was submitted 25.11.2022; approved after reviewing 26.01.2023; accepted for publication 15.02.2023.

## Прологомены теологического историзма: смысл и история

Стремительное ускорение смены исторических картин мира в калейдоскопично-клиповой раздробленности современной историографии все чаще вызывает эпистемологическое головокружение при попытках создать единое полотно (говоря словами М. Хайдеггера, см.: [Хайдеггер, 1993, 49–50]) социально-темпорального миропонимания. Фейерверк исторических нео-альтернатив — со взрывом/разлетом бифуркационных точек вплоть до контрфактической историографии! — нередко оставляет слепящую темноту непонимания, что же собой представляет исторический процесс, существуют ли вообще единые принципы развития истории, возможен ли смысл истории.

За историко-герменевтическим оскудением неизбежно следует темпоральная аномия, «стремление к распаду» (Р. Ментон, см.: [Социология преступления, 1966, 312]) времен, хронологическое «беззаконие», лишенное четкости исторического фокуса, утрачивающее стройность теоретических обоснований, теряющее продуктивность и реалистичность историко-социальных ресурсов. Проблема взаимоотношения «ставшего» и «становления» в философии истории, сформулированная еще О. Шпенглером («*Действительность* есть История, если *ставшее* подчинить *становлению*») [Шпенглер, 1993, 201–201]), сегодня превращается в ситуацию порабощения мутирующе-виртуальным «становлением» константного «ставшего», выполняющего традиционно-стабилизирующую функцию в историческом мироощущении. Именно в точке столкновения традиционно-константных и хаотически-виртуальных стратегий осмысления истории происходит формирование перспектив развития и лучей становления будущей историографии, в целом принципов современной философии истории.

«Плацдарм», вокруг которого происходит это противостояние, — смысл истории.

В принятии смысла истории, в самом процессе его поиска раскрывается степень зрелости методологии исторического исследования. Историографическая виртуализация, обесмысливание истории напрямую связано с «подростковостью» историко-философских концепций, и неслучайно прот. Г. Флоровский, описывая «положение историка», актуализирует «проблему зрелости современной науки» [Флоровский, 1998, 63]. Придание смысла истории и уровень зрелости исторической науки — тесно связанные парадигмальные образования. Блеск псевдоменальности, сполохи ложных «имен», пульсация бессмысленности — все это рвет историческое мышление к безднам наркотизации а-исторического сознания, сознания, ищущего в символических ритмо-фикциях технологий манипулятивного сведения трезвого осмысления истории к категориям подростково-доисторических «тамтамов-подскоков». Фикциональность виртуализированного псевдоритма истории, сведение истории к «плотско-кулинарной» ритмизации уробороса (οὐροβόρος; οὐρά — хвост; βόρα — пища) предлагается в качестве соблазна, совращающего от поиска глубинной ритмичности и духовного смысла истории, причин ее становления, развития и заката.

Максимально результативным действием, как представляется, в преодолении современных тенденций аномии истории должна стать активация ресурса христианско-сакрального историзма, основанного на фундаментальной парадигматике Christian studies (в контуры этой парадигмы входят такие терминологические конструкты, как «метафизический историзм» (Э. Трёльч), «христианский мистический историзм» (А. Щербаков), «богословие истории» (прот. Г. Флоровский), полиаспектный «религиозный историзм»...). Ведь христианство обладает уникальным историческим опытом, опытом о-смысления истории, несет в самой своей сущности историческое мироощущение. М. Блок в знаменитой «Апологии истории» формулирует: «Христианство — религия историков» [Блок, 1986, 6]. Глубина этого короткого афоризма раскрывается в многомерном понимании как самой религии, так и характера исторического исследования. Христианство, с одной стороны, является сакральным пространством воплощения заветных чаяний историков, стремящихся и способных разглядеть глубины смысла истории, становится уникальной формой воплощения веры такого типа историков, а с другой — позволяет максимально активировать

ресурсы темпорально-теологического истолкования исторического развития мира. В афоризме М. Блока встречаются и опознают друг друга человек и история, духовно-профессиональное призвание личности и ритмизированное время; и только потенциал теологического историзма (тео-историзма) позволяет придать этой встрече соответствующий ее значимости формат.

Историчность христианства обнаруживается уже в первосистеме догматических оснований христианского вероучения — в Символе веры. Само, условно внешнее, становление Символа веры представляет органичный исторический процесс, в ходе которого кристаллизуется смысл вероучения как смысл самой истории. История обретения Символа веры приобретает сверх-исторический масштаб и показывает, каким должен быть процесс наполнения истории смыслом, процесс поиска и нахождения историей своей о-смысленности. Историческая динамика формирования Символа веры — от прообраза Символа у ап. Павла (1 Кор 15:3–7) до выверенных соборных определений — есть путь становления тео-историзма. Преображение крещального Символа (историографически зафиксированного Руфином Аквилейским) в Апостольский (Апостольский символ, заключая «в себе древние элементы, восходящие к апостольской проповеди (как и все древние символы, впрочем), в действительности является не чем иным, как поздней переработкой крещального Символа Римской Церкви III–V веков» [Василий Кривошеин]); возникновение прото-Символов веры, еще не получивших определения «Символ», в разных Церквях: Апостольская вера Иерусалимской Церкви, Церковная вера Кесаре-Палестинской Церкви, Вселенская вера Антиохийской Церкви, Апостольская вера Церкви Кипрской и Церквей Малоазиатских, Апостольские догматы Александрийской Церкви (подр. см.: [Ченцов, 1869]) — все это единые духовно-хронологические составляющие тео-исторической картины верования, обретающего, уникальную в новизне и одновременно целостности, свою траекторию во времени.

Показательным становится появление термина «Символ веры», который возникает у Амвросия Медиоланского как раз на фоне активного, в том числе и историко-политического, диалога Амвросия с папой Сирицием I. Нужно отметить, что в целом христианско-богословская терминологическая четкость формируется в условиях активизации исторического потенциала Церкви. Так, термин «кафолический» впервые появляется у св. Игнатия Богоносца в «Послании смирнянам» (гл. 8) в период жесткого историко-духовного обострения отношений с имперской властью и ожидания святителем смертной казни; определение «Троица» — у свт. Феофила Антиохийского, автора труда «Об исторических повествованиях»; выражение «Богородица» — у св. Ипполита Римского, одного из первых христианских ересиологов, введшего в стратегию борьбы с ересями исторический компонент («...он имел в виду не только современные ему еретические движения, но также и такие, которые давно отжили свой век» [Творения святого Ипполита, 1898, XL]); фиксация понятия «православный» впервые встречается у другого историографа ересей — сщмч. Мефодия Олимпийского (подр. см.: [Василий Кривошеин])... Тем самым, в основе терминологической четкости лежала, как правило, глубокая историческая интуиция, способность чутко реагировать на историческую динамику. В подборе терминологических определений обнаруживает себя уникальный опыт историко-логосности христианских богословов, способных выверенно соединить историческую реальность и слово — с использованием всего духовного опыта христианского миропознания.

Поэтому неслучайным является вывод Н. Ченцова об историко-терминологической отточенности в выборе «жанровых» характеристик Символа веры: «Греческое слово символ может означать и указание и сбор, то есть то, что многими собрано в одно, а это именно и сделали апостолы, собрав в одно в изречениях символа то, что полагал каждый из них. Но его можно назвать и указанием или знаком» [Ченцов, 1869, 12]. Глубокая духовная полисемантика данного выражения подчеркивает многоструктурность тео-исторического миропонимания, его способность преобразовать в духовно-органическое единство разные исторические картины мира, придавая им единый тео-исторический смысл.

Символ веры, обретший свое «вселенское бытие» (А. В. Карташев) на Никейском (с промыслительным включением  $\theta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\tau\eta\varsigma$ , что было сделано с привлечением административно-исторического авторитета императора) и Константинопольском (с не меньшей активацией историко-имперского ресурса) Вселенских Соборах, продемонстрировал особое тео-историческое понимание исторической динамики, при которой «Православная Церковь отрицает идею развития или эволюции самого содержания веры и Откровения, но признает, что истины веры, неизменные по своему содержанию и объему, ибо „вера однажды была передана святым“ (Иуд 3), постепенно формулировались в Церкви и уточнялись в понятиях и терминах. Это — неоспоримый исторический факт» [Василий Кривошеин]. Открытость для истории, способность реагировать на реально-исторические изменения (что продолжило проявляться и в последующих возникающих «символических текстах», например в «славянском» тексте Символа веры (подр. см.: [Костромин, 2012, 32–65]), с одной стороны, и с другой — преобразование самой исторической реальности, — таково тео-историческое своеобразие, заключенное в Символе веры.

Наряду с внешне-историческим оформлением, догматическая глубина Символа веры обнаруживает четкий тео-исторический акцент, проявляющийся в зафиксированной хронологии главных христианских событий: «Верую в Иисуса Христа... рождённого от Отца прежде всех веков... распятого при Понтии Пилате... воскресшего из мертвых на третий день... ожидаю воскресения мертвых...» Сверх-временной, «преждевековой» зачин, «Понтий Пилат» как реально-историческая веха, хронология «третьего дня» как тео-историческая датировка, эсхатолого-прогностическая темпоральность пост-исторического ожидания — все это в емкой форме представляет собой систематику христианского понимания истории. Духовно-исторический параметризм, заключенный в Символе веры, позволяет увидеть своеобразную преемственность исторических этапов, преемственность духовно-исторического опыта, ведь «каждое выражение в символе есть действительно священное завещание предков потомству» [Ченцов, 1869, 151]. Таково представление христианства о хронологической преемственности, являющей себя в единстве смысла изменяющейся истории, а Символ веры в сжатой форме как раз и фиксирует основные принципы теологического историзма.

Историчность христианства разворачивается в контексте Евангелия. Историческое свидетельство апостолов, событийность, евангельская фактология носили «ярко выраженный исторический характер. Церковь стоит на этом историческом свидетельстве. Все, во что мы верим, имеет историческую структуру и выражено в событиях» [Флоровский: *Богословские статьи*]. Но уникальность христианского тео-историзма не только в максимальной по сравнению с другими религиозными системами открытости истории, но и в благодатно-преобразующей способности «абсорбции» истории. Ни в какой иной конфессии невозможна ситуация преобразования истории, дескрипцию которой дает Х. У. фон Бальтазар: «...внутренняя историчность благодати, изоморфной Христу, и ее формирующая историю сила заключается не только в том, что Христос своим земным существованием явил и истолковал нам Отца, через Свое вочеловечение сделался живым таинством триединой жизни, но и в том, что Он вышеописанным образом принял в Себя нашу историю и нашу традицию. Он прожил не какую-то абстрактную человеческую жизнь, но, живя, познал и извещал пеструю и сырую историчность реального человечества, Своим повиновением Отцу сконцентрировал в Себе всю конкретную историчность Отцова творения, чтобы высвободить ее» [Бальтазар, 2006, 68]. Тем самым Божественная благодать приобретает исторический контекст, благодать становится историческим импульсом и ресурсом реальной истории. Одаривание благодатью превращается в импульс исторического процесса и одновременно позволяет выделить те направления в развитии истории, которые являются истинными. В этом единстве христианской динамики и христианской харизмы происходит преодоление противостояния ставшего и становящегося (противостояния, на котором настаивал Шпенглер): благодать двигает историю и пропитывает ее;  $\delta\upsilon\lambda\omicron\upsilon\varsigma$  (Деян 1:8) и  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$  (Еф 3:7), объединенные в историческую гармонию,

позволяют сориентировать поступательность и осмысленность исторического процесса в координатах продвижения к Божественной истине.

Это скоординированное единство активной и активирующей благодати формирует в рамках тео-историзма линейную параметрию истинности. Если соотнести высказывание Б. Кроче о степени истинности христианского понимания истории: «В христианстве история становится историей истины, освобождается от произвола случайных факторов, которому ее нередко обрекали в античности, и признает только свой собственный закон — ...Провидение» [Кроче, 1998, 123–124], с пониманием благодати как ресурса Провидения, — то тогда раскрывается истинный смысл истории, позволяющий синхронизировать линейную траекторию развития истории по направлению к Божественной истине.

Все эти исходные предпосылки, уникальные пролегомены — открытость истории, глубинные исторические интуиции, отточенный механизм духовно-исторической памяти-преемственности, ресурс благодатно-динамического преобразования истории, выверенность маршрутирования исторического процесса, его эсхатолого-темпоральная наполненность, видение (как и видения!) сверх-исторических перспектив — выводят тео-историзм к проблематике своего теоретического и практического обоснования, оправданного результативностью в поисках осмысленности исторического процесса.

### **Формат тео-исторической задачи — и не только...**

Изначальный потенциал христианского тео-историзма формирует специфику научной задачи, стоящей перед ним. Теологический историзм способен стать стержнем осмысленности истории, ведь «центральная ось всякого христианского размышления, великая драма греха и искупления разворачивается во времени, т. е. в истории» [Блок, 1986, 8]. Хроно-логосность христианства призывает теологический историзм к объемному истолкованию смысла истории, каркасом которой христианство и выступает. Как раз определение контуров стереоскопичности смысла истории, выяснение тех форм, в которые воплощается христианское понимание смысла истории, и обуславливает формат исследования, активирующего тео-исторические принципы.

При этом теологический историзм призван сохранить адекватное понимание истории, ведь изучение истории, как писал протопр. Иоанн Мейендорф, «нацелено прежде всего на обнаружение механизмов рационального объяснения преемственности и ведет к открытию цельности предания» [Мейендорф, 2007, 11]. Тем самым, вектор (или векторы) тео-исторической задачи выстраиваются в соответствии с требованиями рациональности и целостности, но — истолковываемыми на основании понимания духовной насыщенности истории.

Конечно, требование сопряженности рациональности и, например, сверх-историчности является достаточно сложной задачей. Но здесь и открывается особенность тео-исторического мышления, отличающегося от иных способов познания мира. Еще Р. Дж. Коллингвуд настаивал на особом пути исторического познания реальности: «История точно так же, как теология или естественные науки, — особая форма мысли» [Коллингвуд, 1980, 10]. Специфичность исторического миропознания накладывается на специфику теологического миробъяснения (потому и становится оправданным употребление термина «тео-историзм») и позволяет подойти к проблеме смысла истории — как и в целом к проблеме смысла мира! — с тех научно-исследовательских позиций, которые отсутствуют в других историографических методологиях.

Теологический историзм дает возможность облечь христианское понимание истории в научный формат. Ведь само мироосмысление, свойственное христианству — Ж. Дюби и Г. Лардро даже настаивали, что «существует христианский способ думать, который и является историей... Разве не является историческая наука западным явлением?» [Duby, Lardreau, 1980, 138–139], — формирует специфический навык

преображения времени в историю. Описание данного процесса и становится сущностью научной задачи, стоящей перед тео-историзмом: задействовав христианские основания исторического миропознания и соединив их с рационально-целостной методологией, выйти к построению объемного смысла истории.

И для этого у теологического историзма имеются уникальные — великие! — возможности подключения к раскрытию смысла истории именно христианского опыта духовной хронологии. Максимально четко об особенностях этого опыта заявлял Р. Отто: «Наиболее ясным образом на него указывает исследование того великого религиозного опыта, в котором переживание выступает в типической чистоте и возвышенности, где оно обнаруживается с большей отчетливостью, чем в менее типичной форме спокойной и благовоспитанной набожности: опыта переживания „милости“, „обращения“, „возрождения“. В христианских формах эти переживания образуют прочную сердцевину избавления от вины и от рабства „греха“» [Отто, 2008, 69]. Никакой иной метод постижения истории не способен предложить в качестве методологического обоснования исследования такие категории, как милость, обращение, грех, набожность, святотатство и другие духовно-исторические понятия. Их активизация как способов раскрытия смысла истории, с одной стороны, и их собственное изучение в историческом ракурсе, с другой, есть специфическая задача теологического историзма.

При этом закономерно возникает проблема определения степени результативности методик, предлагаемых тем или иным историографическим направлением. Теологический историзм обладает таким критерием: все, что способствует спасению, наполняет историю смыслом. Тео-исторический подход изучает исторические институты в их духовной проявленности в истории, но делает это в свете христианской сотериологии. Например, А. Тойнби таким образом определял сотериологическую предначертанность тео-исторического метода: «Помогает ли он человеку найти свой путь к Создателю или нет — вот пробный камень оценки любого института, который становится самоцелью, вместо того чтобы быть средством поиска истинно человеческого пути» [Тойнби, 1991, 49]. Герметичность «человеческих» институций, самодовлеющих в закрытом формате ограниченности своих целей, преодолевается тео-историческим простором, явленном в таком, например, параметре, как надежда. Метафизическая надежда как инструментарий теологического историзма позволяет откалибровать метрику результативности в применении этого метода: критерием эффективности тео-исторической методологии становятся не реализация диа-исторических или натур-исторических «общественно-исторических закономерностей» (железный детерминизм истмата или унылый пессимизм атеистического экзистенциализма тому примеры), а мера погруженности в надежду, степень обретения надежды, которую обеспечивают те или иные исторические институты. Такими же критериями духовной эффективности исторических образований могут служить сотериологическая «метрика», фиксирующая продвижение к спасению, а также милосердие, любовь, блаженство, кротость...

Это, конечно, не количественная параметрика, количество любви не определяется никакой дорожной картой, но теологический историзм способен выделить и актуализировать историческую значимость духовных категорий, продемонстрировать динамизм истории в религиозно-метафизических координатах. Позволяет же ему осуществить эту задачу специфическая особенность, воспринятая от христианского мировидения, — парадоксальность.

Парадоксальность придает тео-историзму объем и панорамность в процессе придания истории смысла. Парадоксы христианства легитимизируют парадоксальность в качестве исторической методики.

Сакральная задача по преобразению истории, представленная в своей полноте в христианстве, предзадает векторное направление теологического историзма. Р. Отто определял в качестве основных следующие векторы теологического осмысления истории: «Религия становится в истории, во-первых, за счет исторического развития

человеческого духа во взаимодействии внешних побуждений и задатков, в котором последние актуализируются под влиянием такого взаимодействия; во-вторых, при наличии таких задатков, определенные отрезки истории постижимы как явления священного, познание которого в большей или меньшей мере зависит от первого момента; в-третьих, на основе первого и второго, в познании, душе и воле утверждается их общность со священным. Так что религия является и целиком порождением истории, ибо лишь в истории развивается способность познания священного, и явлением священного на некоторых отрезках истории» [Отто, 2008, 259]. Обозначенная триада и выступает основанием для формирования ключевых направлений теологического историзма, придавая его динамике выверенную стереоскопичность и объемность.

Восприятие указанных векторов обуславливает и саму деятельность теологического историка, ведь происходит этот процесс обнаружения ключевых оснований теологического историзма в сознании — в душе! — самого историка. Теологический историзм основывается на признании личностной ответственности историка в миссии историографического делания. М. Оукшотт формулировал: «История не делается никем, кроме самого историка; записывать историю — это единственный путь делать ее» [Oakeshott, 1933, 99]. Свидетельствование, осуществляемое конкретным историком, и есть его путь осмысления социальной истории и одновременно путь собственного спасения. История в целом обретает смысл, если она имеет смысл для конкретного свидетеля, но авторитетность свидетеля должна быть подтверждена его верностью над-историческому опыту, причастностью к такому опыту. В постановке исторической задачи «все, что может предложить историк читателям, — это личное видение прошлого и материалы, на основе которых они, в свою очередь, могут сформировать свое видение, основанное на собственных стремлениях и предпочтениях» (Теодор Зелдин, цит. по: [Тош, 7]). Но личностность теологического историзма состоит в том, что сама личность историка включается в исторический процесс, становится историческим фактом и, тем самым, придает жизненность социально значимой истории.

Как мир получает свое «дыхание жизни» (Быт 2:7), так и конкретная историография получает свою жизненность, личностное своеобразие от автора исторической концепции. Для теолого-исторических проектов личность превращается в «вечный объект» исторического знания, преодолевая фрагментарность и дискретность контр-, убе- и прочих диа-личностных — своей сути «бестиальных» — темпорий, стремящихся вытеснить личность политизированными коллективизмом, нацизмом или мистицизмом. Теологический историзм сохраняет жизненность истории, ведь «история, оторванная от живого документа и сведенная к хронике, уже не духовный акт, а просто вещь, скопление звуков или иных знаков» [Кроче, 1998, 14]. Религиозность, соединенная с историей, придает витальность историке, ведь «история не может быть *историей смерти*, она может быть только *историей жизни*» [Кроче, 1998, 57]. Органическое единство исторического факта, исторического процесса и исторической личности, в том числе и личности самого историка, формируют предмет научно-исторического исследования в его полном объеме. И очертания контуров этого предмета становятся ясными при понимании историком своего миссионерского призвания — свидетельствования о Божественном присутствии в истории.

Эпистемологическая мобильность теологического историзма позволяет ему более результативно подходить к проблеме многогранности смысла истории. Сама многоликость смысловых истолкований истории, из множества обликов которой, например, Б. А. Успенский выделяет два — но, пожалуй, самых сложных: «Что касается термина „история“, то и он также может иметь, по меньшей мере, два смысла — под „историей“ может пониматься либо *historia res gestae*, т.е. совокупность происшедших событий, либо *historia rerum gestarum*, т.е. повествование о происшедшем, своего рода нарративный текст» [Успенский, 1996, 10], — заставляют историка быть максимально маневренным в своих концептуальных построениях, обретать способность «возлечения» над вариантами осмысления истории. Теологический историзм такую мобильность обеспечивает прежде всего на основании интеграционного подхода к смыслу истории

как неразрывного, живого единства, не терпящего «лоскутности», «мозаичности», «клиповости» и т.п.

Теологический историзм, активируя свою духовно-гносеологическую мобильность, способен раскрывать глубинные смыслы исторических явлений в самых разных исторических реалиях, делая их актуальными и поучительными для современности. Так, например, в свете тео-исторического подхода становится возможной аргументированная презентация такого актуального исторического события, как религиозные основания батальности, обретение духовного смысла войны. В частности, в период становления Российской империи религиозный смысл войны может быть раскрыт только с использованием методики теологического историзма. Имперскость как культурно-национальная доминанта начинает формироваться и, в свою очередь, формировать весь сакрально-религиозный контекст XVIII столетия. При этом необходимо отметить, что роль войны в этом контексте существенно преобразуется: с созданием метафизической модели империи война приобретает еще более глобальные масштабы, прежде всего как культуuroобразующий фактор. Имперскость начинает пронизывать абсолютно все слои общества, не оставляя незатронутым ни один сегмент социальной или личной жизни. И в первую очередь это относилось к самой войне. Ведь именно война становится в XVIII в. главным инструментом создания и увеличения мощи Российской империи, именно война стала тем «механизмом» построения империи, благодаря которому стала возможной сама империя.

Именно через войну впервые в русской культуре появляется такой единый стержень, как имперскость. Этот единый культуuroобразующий принцип интегрировал новое политическое образование, каким становится Российская империя, уже не только на основе отдельной национальной идентичности, но и на основе создания новых моделей сосуществования ино-национальных культур. Важнейшую роль в этой интеграции сыграл накопленный ранее духовный опыт соборности, укорененный в национальном менталитете Русской Православной Церковью. Культуuroобразующий «задел», созданный Церковью, подготовил и во многом определил специфику становления Российской империи, сумевшей преодолеть серьезнейшие исторические вызовы, которые ставились превращением Московского царства в Российскую империю.

Необходимо подчеркнуть, что XVIII в. российской культуры отличается от всех предшествующих этапов развития отечественной культуры небывалой многоаспектностью культурных форм, что дало, например, известному исследователю Ю. М. Лотману право сказать: «История XVIII века давно уже сделалась тем полигоном, на котором испытываются те или иные вооружения, включаемые в свой арсенал исторической наукой» [Из истории русской культуры, т. 4, 13]. Именно этот этап можно характеризовать как наше культурное «всё», как своеобразное зерно всей будущей национальной культуры, где в концентрированной форме уже были заложены и позитивные, и негативные тенденции развития России.

«Великий взрыв», сотворивший вселенную русской культуры Нового времени, во многом стал возможным благодаря уникальной «пороховой смеси» религиозности и воинственности. Именно эти факторы могут, с точки зрения теологического историзма, рассматриваться в качестве основополагающих принципов, через призму которых и необходимо, на наш взгляд, осмыслять динамику развития отечественной культуры Нового времени.

Эпоха Средневековья, закончившись хронологически, однако передала в наследство Новому времени глубоко религиозное отношение к миру войны и к пониманию места войны в мире; метод теологического историзма позволяет в полной мере выявить аспекты трансформации сакральной значимости, которую война приобретает в XVIII в.

Дальнейшие этапы военной истории России XVIII в. показывают неизбежность сакрального понимания войны. Война воспринимается как проявление метафизических сил в земном мире, а участие в войне и есть участие человека в делах Божьих. Одним из главных аргументов, к которым прибегал Петр Первый для поднятия

и укрепления духа своих воинов, становится как раз религиозный аргумент, как это видно, например, из обращения Петра к офицерам гвардейских полков перед началом эпохальной Полтавской битвы. Воин, стоящий на поле битвы под Полтавой, обязан был ощущать себя участником религиозного противостояния, участником религиозного действия отмщения, по сути, стать рукой Божьей, совершающей восстановление сакральной справедливости.

И то, что подобное ощущение присутствовало, показывает, в частности, клятва, данная защитниками крепости Полтава 21 июня 1709 г. — теми защитниками, которые задержали войска Карла XII и дали возможность войскам Петра подготовить свои позиции к столкновению со шведами, — клятва, в которой религиозный аспект занимал важнейшее место.

Показательно и сакральное истолкование результата Полтавской битвы Петром Первым и его окружением. Практически сразу после битвы царь направил в Монастырский приказ повеление основать на месте сражения «в знак и вечное напоминание преславной той виктории» мужской монастырь, построить каменную церковь, а также воздвигнуть памятник: «А пред церковию сделать пирамиду каменную с изображением персоны нашей в совершенном возрасте на коне, вылитую из меди желтой, и под ней бой самым добрым художеством» [Павленко, 2000, 47]. Именно Церковь, по замыслу Петра, могла и должна была увековечить триумф русского воинства, причем ознаменовать этот триумф пространно-религиозной маркировкой — построением монастыря. Только религиозный контекст мог раскрыть подлинное значение Полтавской битвы как битвы религиозных позиций, как метафизического противостояния.

Дальнейшее развитие Северной войны также может рассматриваться как войны, в значительной мере пронизанной религиозными значениями. Например, в отчетливо религиозном ключе истолковывалось бегство Карла XII в Турцию и его попытки реорганизовать турецкую армию в европейском стиле ведения боя, «европейским правилам ведения войны», как писал один из дипломатов. И знаковым моментом является то, что этот же дипломат, Тальман, видел в усилении турецкой армии опасность именно религиозного характера: «...оттоманская держава вновь окажется страшной опасностью для христианства» [Молчанов, 1986, 89].

Затянувшийся финал Северной войны также предстает как финал войны в том числе и религиозных миропредставлений. Когда послу в Париже В. Л. Долгорукому Петр Первый пишет письмо, где характеризует Северную войну как «жестокую школу», то производит символическое славословие Богу: «Все ученики науки в семь лет оканчивают обыкновенно; но наша школа троекратное время была (21 год) однако ж, слава Богу, так хорошо окончилась, как лучше быть невозможно» [Соловьев, 1881, т. 4, 616]. И слова «слава Богу» не предстают словесной вставкой, малозначительным вводным оборотом, а скорее показывают глубину сакрального понимания войны, успешно законченной исключительно по воле Божьей.

Тео-исторический метод позволяет увидеть новые смыслы и в иной исторической тенденции, свойственной эпохе XVIII столетия, — тенденции борьбы с имперскостью. Необходимо отметить, что и в христианской среде, причем подчеркнем — в воинской среде, — формировались сакральные обоснования противопоставления империи, бунта против империи. Достаточно вспомнить, что во время бунта под предводительством Степана Разина представители Русской Православной Церкви как сакральные противники, как воины иной враждебной силы уничтожались, что и случилось с астраханским митрополитом Иосифом, которого казаки 21 мая 1671 г. сбросили с колокольни.

В XVIII в., в 1705 г., в той же Астрахани в ходе восстания стрельцов были представлены опять-таки религиозные причины. Стрельцы декларировали: «...мы за веру христианскую стали, и того, чтобы болванам кланяться, не хотели... мы, чтоб нам веры христианской не отбить и болванам кумирским богам не поклоняться, и напрасно смертию душою с женами и детьми вечно не умереть... против их противились» [Соловьев, 1964, 109]. И пусть в качестве «болванов» выступали парикмахерские манекены, завезенные «гламурным» воеводой (но, кстати, и сам процесс обрезания

волос, особенно для военно-казачьей среды, носил сакрализованный характер), это не мешает видеть в истоках восстаний религиозный контекст.

Восстание Кондратия Булавина также активировало религиозный смысл противостояния империи. В воззваниях Булавина доминировал именно религиозный аспект: «Всем старшинам и казакам за дом Пресвятыя Богородицы, за истинную христианскую веру и за все великое войско Донское... вводят в еллинскую (новую) веру и от истинной отвращают» [Гордеев История казачества 119].

И Пугачев в своем продолжении традиции сакрального противостояния империи предстает в особых исторических тональностях, определяемых теологическим историзмом.

Самого себя Пугачев презентовал как носителя религиозного потенциала, как мистическую фигуру, наделенную правом и возможностями противопоставить свой сакральный ресурс сакральности империи. Ведь даже свою неграмотность Пугачев интерпретировал как некую мистическую особенность, заявляя, что собственноручно никакой документ ему, «государю», «подписывать невозможно до самой Москвы», а почему — «в этом великая причина». Свой год рождения Пугачев четко увязывал с возрастом Христа, заявив уже на допросах в 1774 г. в Яицке и Москве, что от роду ему 32 года и что «считает себе тридцать третий год».

Знаковым для понимания сакральной аутентичности Пугачева являлось передвижение пугачевского войска под знаменами, на которых был вышит «крест раскольников», тем самым он переводил войну против империи в разряд религиозных войн. И непосредственно за этими знаменами — знаменами религиозного войска — ехал сам Пугачев, олицетворяя религиозную суть войны. Враги, встречающиеся на пути Пугачева, неминуемо обретали религиозную окраску, как это было, например, во время осады войска имперского военачальника Рейнсдорпа, которого Пугачев в своем письме-ультиматуме называет «сатаниным внуком» и «дьявольским сыном». Тем самым, можно обоснованно утверждать, что война, которую вел Пугачев против империи, носила сакральный характер и воспринималась именно как религиозное противостояние, что, в свою очередь, накладывало отпечаток на сам характер боевых действий и на саму армию, эти действия ведущую.

Опорой в этом противостоянии империи, идеологическим фундаментом здания анти-империи могла стать только сакрализованная фигура анти-императора. И в этой приставке «анти-» ярче всего выступал религиозный ее смысл, связанный с темой антихриста. Ведь само написание и семантический смысл антихриста имели многоаспектное понимание. С одной стороны, это слово писалось как «анти-христ», т.е. имело смысл «противохристос», а, с другой — как «анте-христ», т.е. «предшествующий Христу». Видимо, в восприятии Пугачева эти понятия сливались, ведь он неслучайно берет на себя имя Петра III как предвозвестника новых отношений, и в этом качестве, возможно, понимание Пугачева как предвестника новых, кардинальных изменений присутствовало в сознании его современников...

Число подобных исторических эпизодов, раскрывающих свой смысл при применении тео-исторического подхода, можно было бы множить.

Вместе с тем «всепроникаемость» теологического историзма не может служить обоснованием для обвинения в подавлении иных форм понимания истории, иных направлений поисков смысла истории. Когда М. Элиаде говорит о том, что «христианизация европейских народных слоев не смогла искоренить ни теории архетипа... ни циклических и астральных теорий» [Элиаде, 1987, 129], то здесь скорее применяется идеологическая тональность, призванная дискредитировать христианство как историко-осмысляющий процесс. Христианство и его философия тео-истории и не стремилась ничего «искоренять»; оно могло «не замечать», не принимать в историко-исследовательский фокус той реальности, которая не способствует исполнению спасения, однако «прохождение мимо» не означает искоренение. Сам тезис «диастазисного историзма» (диа-историзма) Элиаде, основанный на принципе противостояния, поиска и активации противоположностей, предстает

контртезисом для тео-историзма, ищущего метафизическое единство во всех исторических форматах.

Истоки диа-историзма, уходящего еще в статику язычества (см. напр., у Н. Бердяева: «христианство по своей природе исключительно динамично, а не статично, оно является стремительной силой в истории и этим оно глубоко отличается от склада созерцания античного мира, который был статичен» [Бердяев, 1990, 84]), показывают его концептуальную полярность тео-историческому миропониманию. Описание конфигурации фронта, пролегающего между тео-историзмом и диа-историзмом, требует особого исследования, выходящего за обозначенную тематику статьи, но для понимания формата научной задачи, стоящей перед тео-историком, необходимо четко видеть эту границу, очерчивающего диаметрально противоположные — но не манихейско-соизмеримые! — пространства поиска смысла истории...

При панорамном взгляде на научно-исследовательский «инструментарий» тео-историзма, включающий адекватность восприятия исторического процесса; активацию и включение в историко-исследовательский процесс специфических категорий — милосердие, греховность, праведность; наличие объективных показателей позитивной динамики теологического историзма в виде сотериологических координат; особое истолкование критериев победы и поражения в истории; архитектонику парадоксальности как метода постижения истории; понимание истории как приоткрывающейся и одновременно мистериальной, а также иерархическую избирательность в выборе пространств для поиска сущности истории обнаруживается достаточно четко выстроенная структура научной задачи теологического историзма. Предметом исследования становится история во всем ее многообразии — и открытом, и открываемом, и потаенном; целью исследования становится поиск смысла истории, а методологический потенциал как раз и формируется перечисленными «инструментальными» ресурсами тео-историзма. Но многообразие тео-исторического исследования не может быть вписано только в «механико-структурный» контур; для полноты понимания специфики теологического историзма требуется преодоление позитивистского формата и выход к органическому, духовно-витальным основаниям тео-историзма.

Ситуация с вхождением теологического историзма в поле научного осмысления истории, конечно, еще полна своих сложностей и неопределенностей. Представляется, что более корректным будет маркировка данного этапа продвижения теологического историзма (или его возвращения) в пространство историографии — прежде всего отечественной историографии — как начального, пропедевтического. Основы теологического историзма требуют дальнейшей разработки, это скорее еще комплекс вопросов, а не сложившихся системных ответов, но здесь и формируется главная цель данного текста: что будет спрошено, какой перечень вопросов возникнет в процессе осмысления обозначенных тезисов. В данный момент, как видится, первоочередной задачей становится моделирование контуров ситуации вопрошания о сущности, методологии, профессиональных перспективах теологического историзма. Что спрашивать, о чем и как формулировать вопросы, посвященные теологическому историзму, — всем этим определяется пафос статьи...

## Источники и литература

1. Бальтасар (2006) — *Бальтазар Г. У., фон.* Теология истории. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 136 с.
2. Барт (2006) — *Барт К.* Введение в евангелическую теологию. М.: Центр Нарния, 2006. 192 с.
3. Барт (2010) — *Барт К.* Толкование Посланий к Римлянам и Филиппийцам. М.: ББИ, 2010. х + 306 с.

4. Барт (2016) — *Барт К.* Послание к Римлянам. 2-е изд. М.: Изд-во ББИ, 2016. lli + 521 с.
5. Бердяев (1990) — *Бердяев Н. А.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 176 с.
6. Блок (1986) — *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. М.: Наука, 1986. 254 с.
7. Василий Кривошеин — *Василий (Кривошеин), архиеп.* Символические тексты в Православной Церкви. Электронная библиотека Одинцовского благочиния. URL: [http://www.odinblago.ru/sivolicheskie\\_teksti](http://www.odinblago.ru/sivolicheskie_teksti) (дата обращения: 07.07.2023).
8. Из истории русской культуры, т. 4 (1996) — Из истории русской культуры. М.: Языки русской культуры, 1996. Т. 4. 844 с.
9. Карташев — *Карташев А. В.* Церковь в ее историческом исполнении. URL: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/vlijanie.htm> (дата обращения: 07.07.2023).
10. Коллингвуд (1980) — *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980. 486 с.
11. Костромин (2012) — *Костромин К., священ.* История славянского текста символа веры через призму истории раскола XVII в. // Христианское чтение. 2012. № 3. С. 32–65.
12. Кроче (1998) — *Кроче Б.* Теория и история историографии. М.: Языки русской культуры, 1998. 192 с.
13. Мейндорф (2007) — *Мейндорф И.* Византийское наследие в Православной Церкви. Киев: Центр православной книги, 2007. 352 с.
14. Молчанов (1986) — *Молчанов Н. Н.* Дипломатия Петра Первого. М.: Международные отношения, 1986. 445 с.
15. Отто (2008) — *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. 272 с.
16. Павленко (2000) — *Павленко Н. И.* Петр I. М.: Молодая гвардия, 2000. 428 с.
17. Соловьев (1881) — *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. М.: Унив. тип. (Катков и К°), 1881. Т. 4. 413 с.
18. Соловьев (1962) — *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. М.: Соцэкгиз, 1962. Кн. 8. 674 с.
19. Творения святого Ипполита (1898) — Творения святого Ипполита, епископа Римского, в русском переводе. Вып. 1-й. Казань: Казанская духовная академия, 1898.
20. Тойнби (1991) — *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. М.: Прогресс, 1991. 736 с.
21. Тош (2000) — *Тош Дж.* Стремление к истине: Как овладеть мастерством историка. М.: Весь Мир, 2000. 294 с.
22. Успенский (1996) — *Успенский Б. А.* Избранные труды. Т. I: Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Языки русской культуры, 1996. 608 с.
23. Флоровский (1998) — *Флоровский Г. В.* Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998. 488 с.
24. Флоровский (2005) — *Флоровский Г. В.* Христианство и цивилизация. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. 862 с.
25. Флоровский: *Богословские статьи* — *Флоровский Г. В.* Богословские статьи. Азбука веры. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Florovskij/bogoslovskie-stati-o-svjashennom-pisanii-vyupusk-1/#0\\_1](https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-o-svjashennom-pisanii-vyupusk-1/#0_1) (дата обращения: 07.07.2023).
26. Хайдеггер (1993) — *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
27. Ченцов (1869) — *Ченцов Н.* Древние формы символа веры Православной Церкви, или так называемые апостольские символы. СПб.: Тип. департамента уделов, 1869. 207 с.
28. Шпенглер (1993) — *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М.: Мысль, 1993. Т. 1. 663 с.
29. Элиаде (1987) — *Элиаде М.* Космос и история. М.: Прогресс, 1987. 312 с.
30. Duby, Lardreau (1980) — *Duby G., Lardreau G.* Dialogues. Paris: Flammarion, 1980. 198 p.
31. Oakeshott (1933) — *Oakeshott M.* Experience and Its Modes. Cambridge, 1978. 369 p.