

П. Б. Михайлов

Между веком и вечностью. Богословие истории в истории богословия

DOI 10.47132/1814-5574_2021_1_141

Аннотация: Поводом для настоящего историографического этюда, посвященного одной из важных областей современной богословской работы, послужило заметное оживление, наблюдаемое в этом направлении развития отечественного богословия. Оно получило свое выражение в публикации ряда крупных и малых научных текстов, проведении национальных научно-богословских конференций и деятельности некоторых исследовательских центров. Статья состоит из постановки проблемы и трех неравных частей. Первая часть посвящена решению пространственно-структурного вопроса о местонахождении богословия истории на карте теологических дисциплин и богословских дискурсов, что позволяет в обширном историческом материале устанавливать структурные и содержательные сходства и различия. Во второй главе предпринимается реконструкция двух наиболее значительных древних проектов богословия истории, связанных с деятельностью Евсевия Кесарийского и блж. Августина. Анализ источников, а также дозированное обращение к классическим и актуальным исследованиям, позволяют предложить интерпретации и характеристики этих проектов, имеющих как личностные, так и исторические закономерности для своего появления. Концепция богословия истории у Евсевия Кесарийского предстает в некоем динамическом развитии от зрелого к позднему творчеству: первоначальное богословие истории как *экклесиологии истории* в конце жизни трансформируется в некий эскиз *политической теологии* христианской империи, как первый проект христианской теократии. Богословие истории блж. Августина создается как *антропология истории*, в которой фокус сосредоточен на человеке и его Божественном призвании. Первые состоятельные проекты обнаруживают неизменный признак богословия истории — проблему границы между историей профанной и историей сакральной. Наконец, третья часть переносит читателя в середину XX в., когда богословие истории («новое богословие истории») вновь пережило расцвет. В качестве наиболее репрезентативной для данного периода рассматривается концепция *истории спасения* (Heilsgeschichte) О. Кульмана. На этом этапе богословие истории конкурирует с новым богословским дискурсом — политической теологией. Представленная история одного богословского дискурса, охватывающая более полутора тысяч лет, обнаруживает его устойчивые характеристики и очерчивает перспективы для актуальной богословской работы в антропологическом, социальном и сакраментальном измерениях.

Ключевые слова: Богословие истории, история богословия, экклесиология истории, антропология истории, богословская герменевтика истории, история спасения, керос, эсхатологизм, инкарнационизм.

Об авторе: **Петр Борисович Михайлов**

Кандидат философских наук, профессор кафедры систематического богословия и патрологии Богословского факультета ПСТГУ.

E-mail: locuspetri@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3492-5055>

Ссылка на статью: Михайлов П. Б. Между веком и вечностью. Богословие истории в истории богословия // Христианское чтение. 2021. № 1. С. 141–155.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2021

Petr B. Mikhaylov

Between *Saeculum* and *Aeternitas*. Theology of History in the History of Theology

DOI 10.47132/1814-5574_2021_1_141

Abstract: The reason for this historiographic study, dedicated to one of the important areas of modern theological work, was the noticeable revival observed in this direction in the development of Russian theology. It found its expression in the publication of a number of large and small scholarly texts, the holding of national scholarly and theological conferences and the activities of some research centers. The article consists of a problem statement and three unequal parts. The first part is devoted to solving the spatial-structural issue of the location of the theology of history on the map of theological disciplines and theological discourses, which makes it possible to establish structural and substantive similarities and differences in an extensive historical material. In the second chapter, a reconstruction of two of the most significant ancient projects of the theology of history is undertaken, associated with the activities of Eusebius of Caesarea and Blessed Augustine. The analysis of sources, as well as a dosed appeal to classical and topical research, allow us to offer interpretations and characteristics of these projects, which have both personal and historical patterns for their appearance. The concept of the theology of history by Eusebius of Caesarea appears in a kind of dynamic development from mature to late creativity: the original theology of history as the ecclesiology of history at the end of life is transformed into a sketch of the political theology of the Christian Empire, as the first project of Christian theocracy. The theology of history of Blessed Augustine is created as an anthropology of history, in which the focus is on man and his divine calling. The first successful projects reveal an invariable feature of the theology of history – the problem of the boundary between profane history and sacred history. Finally, the third part takes the reader to the middle of the 20th century, when the theology of history (“the new theology of history”) flourished again. The concept of the history of salvation (Heilsgeschichte) by O. Kulman is considered the most representative for this period. At this stage, the theology of history competes with a new theological discourse – political theology. The presented history of one theological discourse, spanning over one and a half thousand years, reveals its stable characteristics and delineates prospects for current theological work in anthropological, social and sacramental dimensions.

Keywords: theology of history, history of theology, ecclesiology of history, anthropology of history, theological hermeneutics of history, redemptive history, Heilsgeschichte, kairos, eschatologism, incarnationism.

About the author: **Petr Borisovich Mikhailov**

Candidate of Philosophical Sciences, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

E-mail: locuspetri@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3492-5055>

Article link: Mikhailov P. B. Between *Saeculum* and *Aeternitas*. Theology of History in the History of Theology. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 1, pp. 141–155.

Богословие¹ сегодня все глубже проникает в общественную жизнь, постоянно расширяя пространство своего присутствия и открывая все новые территории для освоения. Процессами десекуляризации и реконфессионализации отмечено возвращение христианского богословия в культурное, инфокоммуникационное и академическое пространство. В России, где религия как таковая подвергалась длительному и планомерному вытеснению, эта христианская реконкиста проходит особенно заметно. Одной из таких возвращенных территорий стала область исторического знания, богословское обращение к которому сейчас переживает становление в качестве особого типа богословского познания — богословия истории. Так, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии свящ. Михаил Леегов в 2019 г. опубликовал уже вторую внушительную по объему и широте охвата материала монографию, посвященную богословию истории [Леегов, 2019]. Архиеп. Амвросий (Ермаков), занимающий в последние годы ключевые посты в системе духовного образования Русской Православной Церкви, оценивает этот проект как один из наиболее перспективных, говоря, что «богословие истории действительно способно стать новым научным направлением в современном православном богословии» [Леегов, 2018, 9]. Отдавая должное внушительному масштабу проекта и оригинальности его частей, нельзя тем не менее не обратить внимания на недостаточное освещение истории предмета, тогда как именно она дает возможность ответить на вопрос о сущности и содержании этого дискурса. Исследователь рассматривает древние и новые концепции и разработки, однако оставляет в стороне его теоретические основания и состоявшиеся научные дискуссии. Задачей моего исследования я вижу хотя бы первоначальное заполнение этой лакуны, что, как представляется, может помочь по-настоящему оценить перспективность этого направления современной богословской мысли, обогатить ее совокупным историческим, международным и межконфессиональным опытом и тем самым способствовать достижению возможно более надежных и плодотворных результатов.

Прежде всего, богословие истории следует отделить от сопредельных богословских дискурсов и теологических дисциплин. На генеральном плане академических наук оно граничит с историческими науками и тесно взаимодействует с ними, в особенности с методологией исторического познания и с философией истории. На внутренней карте богословских наук богословие истории, не являющееся дисциплиной, а скорее дискурсом, следует отличать от исторической теологии, истории богословия и от такого молодого направления, как политическая теология. Оно никак не включено в политическую теологию, поскольку занимается не выявлением закономерностей в историческом и политическом процессе и не богословской критикой или обоснованием политических институтов и программ, а познанием *vestigia Dei* в событиях мира (ср. Мф 16:3 — *испытанием знамений времени* / τὰ σημεῖα τῶν καιρῶν <δοκιάζειν>). В этом смысле оно является дискурсом теоретическим, а не практическим, визионерским и мистическим, а не политическим. Предмет богословия истории — это Божественная *икономия*, Промысл Бога о мире от его начала до самого конца, от космогонии до эсхатологии. Итак, богословие истории — это не программа общественного или политического действия, а форма богословской герменевтики, лежащая в основе различных религиозных практик.

Для выяснения природы и истории дискурса я обращусь к первому опыту систематизации теологического знания, известному как схема «трехчастной теологии» (*theologia tripartita*), чтобы обнаружить в ней место богословия истории, попытаюсь выявить богословское понимание концепта *истории* в патристике, предложу генеральную типологию наиболее масштабных и влиятельных версий по древним источникам, наконец, обращусь к «новому богословию истории» середины XX в. для уточнения

¹ С самого начала предлагаю читателю заключить терминологический пакт, а именно: под богословием понимать религиозный дискурс со всем разнообразием его практик от катехизации до керигматики, а под теологией — научно-исследовательское направление со всем дисциплинарным богатством философской и исторической теологии.

внутренней структуры и возможных областей применения, а также предварительной оценки современных перспектив этого богословского дискурса.

Место богословия истории в системе *theologia tripartita*

Поиски первоначальных признаков богословской рефлексии над историей приводят к первому опыту богословской систематизации вообще, воспринятому древними христианскими апологетами у античных предшественников и известному как «трехчастная теология» (*theologia tripartita* / *tripertita*)². Эта систематизация является беспрецедентной в документированной истории мысли и, возможно, осуществлена она была впервые представителями еще ранней Стои³. Данная схема оказала заметное влияние на христианскую мысль патристической эпохи и дошла до нас в поздних передачах по двум каналам — латинскому (Квинт Муций Сцевола, Варрон в передаче Тертуллиана и блж. Августина) и греческому (Аэций, Плутарх, Дион Хризостом и Евсевий Кесарийский). Она включает три отдела богословия, или три типа теологии, — теологию мифа, теологию природы и теологию полиса. Систематизация строится при ответе на вопрос об источниках человеческого знания о богах и указывает на сами источники — миф, природу, закон; на средства передачи — мифологию, рациональность, законодательство (*μῦθος / λόγος / νόμος — τὰ μὲν μύθῳ τὰ δὲ νόμῳ τὰ δὲ λόγῳ* — Плутарх⁴); на их персонификации — Гесиода, Платона, Солона (Плутарх (*Plutarchus. Amatorius* 763 B-F)); на общественные институты — театр, школу, форум (блж. Августин (*Augustinus. De Civitate Dei* VI. 5.)) и, наконец, на виды теологии — теологию поэтов, философов и законодателей (Сцевола) или свободных граждан (Варрон). Блж. Августин устанавливает греческие соответствия латинским терминам: «...три [вида] теологии, которые у греков называются мифической, физической и политической, а по латыни могут быть названы баснословной, естественной и гражданской (*tres theologias, quas Graeci dicunt mythicen, physicen, politicen, latine autem dici possunt, fabulosa, naturalis, civilis*)» (*Augustinus. De Civitate Dei* VI. 12).

Первую локализацию богословия истории предпринимает Евсевий Кесарийский в четвертой книге «Евангельского приготовления» в исключительно подробном освещении вопроса трехчастной теологии:

2. Целостную систему своей теологии они (греки. — П.М.) разделяют на три основных части: мифическую, изображенную поэтами в трагедиях, физическую, выявленную философами⁵, наконец, ту, что соблюдается и сохраняется законами каждого города и земли... историческую часть они называют мифической; ту, что превосходит мифы, они называют либо физической, либо спекулятивной, либо как-то иначе на свой вкус⁶... установленная ими в городах и поселениях [часть теологии] называется у них политической...

² Эта первая систематизация теологического знания неоднократно привлекала внимание исследователей. Среди наиболее значительных публикаций следует упомянуть работы выдающегося историка античной и средневековой мысли Жана Пепена [Répin, 1956, 265–294], а также автора нескольких публикаций на эту тему проф. Кёльнского университета Годо Либерга, см.: [Lieberg, 1973, 63–115], где исчерпывающе полно представлена история вопроса. См. его же: [Lieberg, 1982, 25–53].

³ К такому мнению склоняется Ж. Пепен — см.: [Répin, 1956, 293–294].

⁴ *Plutarchus. Amatorius* 763b / С. Hubert. *Plutarchi moralia*. Vol. 4. Leipzig: Teubner, 1938 (repr. 1971). P. 336–396.

⁵ Ср. французский перевод: *la théologie allégorique, trouvaille des philosophes*, т. е. буквально: «аллегорическую теологию, изобретение философов» (*Eusèbe de Césarée. La Préparation évangélique. Livres IV–V, 1–17 // Sources chrétiennes. 1979. № 262. P. 71*).

⁶ Именно в этой связи между первой и второй частями теологии у Евсевия наблюдается ключевое различие нарратива и истолкования, на котором строится богословская герменевтика истории.

4. Пусть историческим или мифическим видом теологии⁷ занимается кто-либо из поэтов на свое усмотрение, вторым же видом — кто-либо из философов, заменив аллегорическое толкование мифов изложением природной причинности⁸. Что же касается третьего, относительно которого их правителями законодательно установлено его соблюдение и сохранение как древнего и гражданского, то к нему, как они говорят, ни поэты, ни философы не могут близко допускаться, но каждый рядовой гражданин в поселениях и городах должен точно держаться их древних положений, исполняя отеческие законы⁹.

В обоих случаях — у блж. Августина и у Евсевия — общая систематизация богословия приводится в остро полемических контекстах. И в обоих случаях эта систематизация принадлежит оппонентам христиан. Однако из этого никоим образом не следует, что христиане не пользуются оружием своих противников и не применяют их опыт в собственных целях. Как в эллинистической мысли трехчастная схема служила универсальной моделью для постижения всего многообразия религиозной реальности, таким же целям она отвечала и у христианских мыслителей [Lieberg, 1973, 107]. Этим отчасти объясняется та степень подробности, с которой они раскрывают логику трехчастной схемы. По всей видимости, начало этому продуктивному заимствованию положил еще Ориген в полемическом трактате «Против Цельса», в котором он, в частности, противопоставляет «подлинные рассказы и действительные законы (ἱστορίας καὶ νόμους) Моисея» — историю как таковую, — «пустым сказкам (μῦθοι κενοὶ) эллинов»¹⁰.

Итак, в версии «исторического вида теологии» (ἱστορικὸν εἶδος τῆς θεολογίας) богословие истории впервые определенно опознается у Евсевия. Оно размещено в первом отделе теологии и работает со своим основным предметом — историей как библейским повествованием; оно тесно взаимодействует со вторым отделом — естественной теологией, сосредоточенной на выявлении природной или, точнее, сверхприродной причинности. И Евсевий, и блж. Августин, и Ориген сходятся в том, что на первом уровне широко применяются средства иносказательного толкования, на втором — добытое таким образом знание получает более строгую систематическую форму. Локализация богословия истории соответствует внутренней природе истории, которая, с одной стороны, представляет собой предметную область, с другой — опыт изучения и изложения (ср. нем. соответствия: *Historie / Geschichte* — история как повествование, напрямую связанное с действительностью, и история как исследование, связанное

⁷ Ср. фр.: la théologie historique ou mythologique (*Eusèbe de Césarée. La Préparation évangélique Livres IV-V, 1-17 // Sources chrétiennes. 1979. № 262. P. 75*).

⁸ Ср. фр.: qu'un philosophe fasse... l'interprétation allégorique des mythes dans le sens d'une causalité naturelle (*Eusèbe de Césarée. La Préparation évangélique Livres IV-V, 1-17 // Sources chrétiennes. 1979. № 262. P. 75*).

⁹ Ввиду терминологического богатства и понятийной насыщенности данный фрагмент приводится по-древнегречески лишь с небольшими купюрами: «2. ἐπειδὴ γὰρ τὸ πᾶν τῆς θεολογίας αὐτῶν εἶδος εἰς τρία γενικώτερον διαίρουσιν, εἰς τε τὸ μυθικὸν ὑπὸ τῶν ποιητῶν τετραγῶδημένον καὶ εἰς τὸ φυσικὸν τὸ δὴ πρὸς τῶν φιλοσόφων ἐφευρημένον εἰς τε τὸ πρὸς τῶν νόμων διεκδικούμενον ἐν ἑκάστη πόλει καὶ χώρα πεφυλαγμένον... τὸ τε ἱστορικόν, ὃ δὴ μυθικὸν ἀποκαλοῦσιν, καὶ τὸ ἐπιαναβεβηκὸς τοὺς μύθους, ὃ δὴ φυσικὸν ἢ θεωρητικὸν ἢ ὅπῃ ἄλλῃ χαίρουσι προσαγορευόντες... τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ κατὰ πόλεις καὶ χώρας συνεστῶς, πολιτικὸν αὐτοῖς προσηγορευμένον... 4. τὸ μὲν οὖν πρῶτον ἱστορικὸν τε ὄν καὶ μυθικὸν τῆς θεολογίας εἶδος ὅπῃ τις βούλεται ποιητῶν τιθέσθω, ὥσπερ οὖν καὶ φιλοσόφων τὸ δευτέρον, διὰ τῆς τῶν μύθων φυσικωτέρας ἀλληγορίας ἀπηγγελημένον... τὸ δὲ τρίτον, ὃ καὶ πρὸς τῶν ἀρχόντων ὡς ἂν παλαιὸν ὁμοῦ καὶ πολιτικὸν τιμητέον τε καὶ φυλακτέον εἶναι νενομοθέτηται, μήτε τις ποιητῶν, φασίν, μήτε φιλοσόφων κινεῖτω, τοῖς δ' ἐκ παλαιῶν κρατήσασσι θεσμοῖς ἐν τε ἀγροῖς καὶ πόλεσι μενέτω πᾶς στοιχῶν, νόμοις πατρίοις πειθόμενος» (*Eusebius. Praeparatio evangelica. IV. 1. 2, 4*).

¹⁰ *Origenes. Contra Celsum I. 20*. Специфика понимания истории у Оригена рассматривается в моей статье: *Михайлов П. Б. Тайна истории у Оригена: конфликт интерпретаций // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 1 (56). С. 16–30.*

с истолкованием). Как пронизательно замечает А. де Любак, «когда наши древние учителя склонялись над... богодухновенными страницами... они полагали, что в гораздо меньшей степени комментируют текст или разгадывают словесные загадки, чем постигают историю. Как и природа, и даже более чем природа, история была для них живой речью. Она была уже Словом Божиим» [де Любак, 1992, 131]. Итак, первый этап богословской работы заключается в отделении подлинной истории от ложных домыслов (богословие истории); второй — в познании ее оснований (богословие природы); третий — в составлении правил общинной жизни и общего спасения (богословие культа). И богословие истории выполняет в этом процессе первоначальную роль.

Трехчастная схема теологии послужила прочным и надежным каркасом для построения различных версий богословия истории христианскими богословами древности и средневековья. Остановимся на двух — экклезиологии истории Евсевия и антропологии истории блж. Августина. Характер каждой из них обусловлен обстоятельствами эпохи и личным участием в ее делах каждого из авторов. Вряд ли случаен тот факт, что оба оказались также главными свидетелями первой систематизации богословского знания.

Древнее богословие истории

По давней традиции «отцом» церковной истории и историографии¹¹, также как и «отцом патрологии»¹², называют Евсевия Кесарийского († 339), автора первого большого трактата по церковной истории¹³. Его же можно с полным основанием называть также и отцом богословия истории, опередившим в этом отношении своего латинского собрата, блж. Августина, почти на столетие. Его историческое положение совершенно особенно: он живет в переломную эпоху перехода христиан от нелегитимного и, тем самым, внеисторического существования к подзаконному и даже привилегированному положению в становящейся христианской империи. Его личная позиция характеризуется совершенно исключительным влиянием на первое лицо империи и, тем самым, на идеологические и политические процессы. Все это нашло отражение в его богословии истории, а также в попытке расширить его теоретические рамки, предпринятой в конце жизни.

Богословие истории у Евсевия сложилось в достаточно зрелом и одновременно своеобразном виде. Его охват предельно широк, он включает первобытную историю человечества, библейскую историю народа Израиля, наконец христианскую историю Церкви. Всемирная история представляет собой последовательную смену двух способов воздействия Творца на творение — поущение зла и поощрение праведных через распространение блага. Этот исторический дуализм рассматривается в различных богословско-исторических концепциях, которые Евсевий разрабатывает в «Церковной истории». Отечественный исследователь И. В. Кривушин насчитывает пять таких концепций, из которых каждая обращена к своему историческому предмету. Концепция прогресса (теория прогресса, оптимистическая концепция) применяется Евсевием к истории мировой цивилизации; концепция упадка (теория деградации, пессимистическая) — к религиозной и моральной истории человечества; концепция прообразов — к истории древних евреев; концепция реставрации (макроциклическая, теория христианской реставрации) — к религиозной и моральной истории ветхозаветного прошлого; концепция преемств (церковно-историческая концепция, соответствующая основному предмету «Церковной истории») обслуживает как историю мира, так и историю Израиля, как и вообще христианскую теорию истории¹⁴.

¹¹ См., напр.: [Лебедев, 2000, 61–66].

¹² См.: Hamman A. Patrologie, patristique // DECA. T. 2, p. 1930.

¹³ См.: Eusebius. Historia ecclesiastica I-X // PG. T. 20. Col. 9–906; SC. №№ 31, 41, 55, 73. Последние исследования показывают, что трактат был составлен за три-четыре года, с 313 по 316 г., а вторая редакция увидела свет в 326 г., см.: [Burgess, 1997, 471–504].

¹⁴ См.: [Кривушин, 1998, 65–68].

Из этих пяти концепций к богословию истории непосредственно относятся последние три — библейская, религиозная и экклезиологическая. Среди них концепция библейской типологии получила у него свое применение в других, экзегетических сочинениях, а религиозная концепция была им лишь намечена в общих чертах. Детальную разработку богословия истории Евсевий предложил для последней экклезиологической концепции, поэтому остановимся на ней подробнее. Концепция *преемств* (διαδοχαί) — оригинальное изобретение Евсевия — заявляется им с первых слов «Церковной истории»: «Я поставил себе задачей описать следующие события: преемство святых апостолов (τάς τῶν ἱερῶν ἀποστόλων διαδοχάς); то, что произошло от времен Спасителя нашего и до наших дней; какие и сколь важные дела совершены были, по сказаниям в Церкви (κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν λέγεται): кто стоял во главе наиболее известных церковных кругов и со славой руководил ими; кто в каждом поколении — устно или письменно — защищал слово Божие» (Eusebius. Historia ecclesiastica I. 1). Понятием преемства, часто с уточнением «апостольское», Евсевий обозначает основное содержание этого обширного сочинения — «рассказав в целых семи книгах о преемстве от апостолов (τὴν τῶν ἀποστόλων διαδοχὴν περιγράφαντες), мы решили в этой восьмой описать современные события» (Eusebius. Historia ecclesiastica VIII. Praefatio).

Церковный историк синодальной эпохи А. П. Лебедев выделял у Евсевия основные параметры распространения христианства, три цепочки (ср. преемства) церковного распространения Божественной икономии [Лебедев, 2000, 69]: 1) канонические книги Нового Завета в ходе формирования канона Священного Писания — авторитетность богодухновенных книг обеспечивает преемство *каноническое*; 2) апостольское преемство церковного епископата в распространении церковной иерархии обеспечивает преемство *иерархическое*¹⁵; 3) носители христианского вероучения в лице отцов и учителей Церкви, обеспечивающие преемство *доктринальное*¹⁶. В этих трех элементах опознается внутренняя структура Предания в сочетании трех аспектов — нарративном, институциональном и доктринальном. Нельзя не обратить внимание на перекличку этой систематизации при некоторой перестановке со схемой трехчастной теологии, которую можно формализовать как сочетание трех элементов — нарратива, доктрины, культа.

Как отмечает И. В. Кривушин, историческое описание Евсевия представляет собой сложную и даже противоречивую комбинацию действующих факторов исторического процесса и несущих элементов исторического исследования, чем и обусловлено обилие объяснительных моделей-концепций:

«Церковная история» предлагает не один, а два разных, даже несовместимых типа церковного историописания. <...> Евсевий делает попытку соединить христианскую теологию с христианской историей... Теологический принцип ложится в основу выделения сверхсобытий — высших моментов соприкосновения Бога и Его Логоса с земной историей. Сугубо теологический смысл — сохранение и передача Божественной истины — определяет ее целостность и находит свое воплощение в преемствах. Таким образом, Евсевий реализует в сфере исторического повествования традиционное раннехристианское отношение к церковной истории как к истории сохранения первоначальной истины и постоянного воспроизведения неизменного образа христианской духовности (антиистория), которая кардинально отличается от светской суетной событийной истории (история как таковая) [Кривушин, 1998, 224–225].

Богословие истории Евсевия описывается в виде некоей нарративной конструкции, «подвешенной» на несущих элементах — «макрособытиях», которыми служат

¹⁵ См.: «Последовательно разрабатывая идею церковного континуитета, автор прослеживает цепые епископские родословные» [Кривушин, 1998, 83].

¹⁶ См., в частности: Eusebius. Historia ecclesiastica IV. 7.

поворотные вмешательства Бога в жизнь мира, отмечающие основные этапы Божественного Откровения и икономии — Творение, Грехопадение, Первое Пришествие, Великое гонение, Царствование имп. Константина. Связь между ними и мировой историей обеспечивают особые «крепления», нагрузку которых и берут на себя церковные преемства. В эпоху Константина, как утверждает И. В. Кривушин, «История одерживает верх над теологией» [Кривушин, 1998, 225], в чем исследователь видит торжество «мелитоновской теории контролируемого Богом прогрессивного развития христианской империи» [Кривушин, 1998, 225]¹⁷, справедливо связывая с концепцией преемств именно теологический подход, «теологию». Иными словами, сами исторические события реализуют Божественный замысел о мире, тем самым, они опережают этап своего осмысления, ожиданиям которого они полностью соответствуют. В данном случае речь идет о специфическом аспекте истории, а именно истории Священной, по И. В. Кривушину — «антиистории». И именно эта история у Евсевия в конечном счете сильнее даже теологии. Не вполне убедительна вводимая исследователем терминология, в частности характеристика «церковной истории» как «антиистории», однако и она не нарушает смыслового строения древнего памятника, по-своему передавая совмещение планов *истории* и *икономии*, характерных для христианской мысли. В теоретическом основании исторического описания Евсевия лежит соотношение двух универсальных планов мироздания — истории мира и истории спасения. Его главный метод заключается в наложении на события этого мира неких начертаний Божественного Промысла, или икономии. Ведь именно на совмещении двух пластов исторического бытия и Божественной икономии строится всякое богословие истории как в древности, так и в наше время. Евсевий видит мировую историю в свете церковной истории, «ибо, — как заключает И. В. Кривушин, — он хотел сделать историю мира историей Церкви» [Кривушин, 1998, 67].

В конце жизни Евсевий попытался расширить теоретические рамки богословия истории, обратившись к освещению того широкого обращения античного мира к христианству, которому он был свидетелем, на примере царствования императора Константина в панегирике «Жизнь Константина»¹⁸. Жанровые особенности торжественной похвальной речи здесь в некотором отношении подчиняют себе богословие, и земной правитель Константин оказывается «исполнением бессмертных надежд, залогом тамошних благ» (*Eusebius. Vita Constantini I. 3*), «поставленным самим Богом в качестве императора и вождя народов» (*Eusebius. Vita Constantini I. 24*), в конце концов, Бог сам становится его биографом и историком его царствования (*Eusebius. Vita Constantini I. 9*). Император именуется «Богом установленным епископом для внешних» (τῶν ἔκτος ὑλὸ θεοῦ καθεσταμένους ἐπίσκοπος) (*Eusebius. Vita Constantini IV. 24*), что неизбежно нарушает строгость и традиционность эллинистической терминологии. Воодушевление Евсевия как очевидца небывалых исторических перемен можно понять, однако как богослов истории он нарушает герменевтическую дистанцию между предметом и методом, чем дает основания называть его автором первой версии христианской теократии, заложившим традиции политической теологии для Византии и средневековой Европы.

Более чем через полвека после смерти Евсевия, в 410 г., древний Рим — символическая столица обновленной империи — был захвачен и разграблен варварскими полчищами гота Алариха. Это событие подвигло блж. Августина к написанию едва ли не главного его произведения, «О Граде Божиим» (завершено в 426 г.), в котором он попытался дать ответ на вопрос, чем же является христианство как историческая сила. Самым решительным образом он развеял иллюзии своих современников в том,

¹⁷ Изложение «мелитоновской теории» приводится у самого Евсевия: «Наша философия окрестилась сначала у варваров; расцвет же ее у твоего народа приходится на великое царствование Августа, твоего предка. Она принесла счастье твоей империи: с тех пор росли и мощь, и слава Рима» (*Historia ecclesiastica IV. 26*).

¹⁸ *Eusebius. Vita Constantini I-IV*. Это позднее сочинение Евсевия было создано в последние годы жизни автора вскоре после смерти императора в 337 г. См.: SC. 2013. No. 599. P. 19–20.

что христианская империя продлится вечно. Ни одно государство не вечно, никакое человеческое учреждение не навсегда. Вечен лишь Бог и Царство Божие. Крушение земных империй, развенчание надежд на процветание в этом мире и перенос упования рода человеческого на Христа, его Церковь и Царство, имеющие мало общего с политическими идеалами, — в этом существо его ответа. Именно поэтому выдающийся немецкий церковный историк Ганс фон Кампенхаузен в 1946 г. в нагнетанной ректорской речи при восстановлении старейшего немецкого университета в Гейдельберге назвал его «первым универсальным историком и первым богословом истории на Западе» [Kampenhäuser, 1948, 19]. Уточняя известное высказывание классика исторической науки XIX в. Леопольда фон Ранке о том, что всякая эпоха в истории человечества имеет непосредственное отношение к Богу, Кампенхаузен, следуя мысли блж. Августина, говорил, что в религиозной, точнее церковной, истории человечества всякая эпоха имеет прямую связь со Христом. И в жизни каждого человека этот путь навстречу Христу гораздо короче и прямее, чем принято думать [Kampenhäuser, 1948, 20]. Иными словами, богословие истории у блж. Августина приобретает антропологическое измерение.

Задача, которую ставил перед собой блж. Августин при создании трактата «О Граде Божием», разумеется, никоим образом не сводилась к узко историческому описанию или объяснению исторических событий. Его целью было выявление конечного смысла в поступи истории, свидетелями которой оказываются те или иные поколения людей. В действительности, этот смысл оказывается выражением замысла Божия о мире, который человек призван распознать, увидеть в истории мира, как обращенной к нему лично, знамения Божественного Промысла и домостроительства. Для этого блж. Августин создает универсально применимую модель описания истории, которая представляет собой соиздание двух Градов — Земного и Божьего. Он сосредоточен на исторической материи как таковой — человечестве: «Род человеческий мы разделили на два разряда: один — тех людей, которые живут по человеку, другой — кто живет по Богу. Эти разряды мы символически (*mystice*) назвали двумя Градами, то есть двумя сообществами (*civitates / societates*) людей, из которых одному предназначено вечно царствовать с Богом, а другому подвергнуться вечному наказанию с дьяволом» (*Augustinus. De civitate Dei XV. 1*).

Широко распространено мнение, берущее свое начало еще от первых учеников блж. Августина, что он в своем методическом различении двух Градов — Небесного и Земного — подразумевал определенные исторические группы людей, определенные социально-исторические страты: христиан и язычников, или даже некие образования, своеобразные государственные устройства — Град Божий и Град дьяволов. Внешне особенно гладко и потому соблазнительно складывается отождествление Града Божьего с Церковью, а Града дьяволова — с языческим или профанным миром. Такая модель временами оказывалась востребованной для решения краткосрочных политических задач земной Церкви. Подобное понимание перекликается с дуалистическими представлениями манихеев, в «идейном пленении» которых блж. Августин пребывал достаточно продолжительное время. Статически объективированное видение двух Градов закладывает основу для интерпретации всей исторической концепции блж. Августина как некоей политической теории. Это порой давало повод толкователям и последователям блж. Августина создавать стройные историко-политические схемы, а исследователей до сих пор побуждает ошибочно называть богословие истории блж. Августина «политической философией» [Weithman, 2006, 234–252]¹⁹. Однако вдумчивое прочтение текстов показывает, что образы, которыми оперирует блж. Августин, имеют иную природу и требуют специальных богословских инструментов для своего истолкования. Как показывает Р. Маркус [Markus, 1970, 40–44], специалист по исторической и богословской мысли блж. Августина, если святитель поначалу и был увлечен идеей «христианской эпохи» (*tempora christiana*), связанной со временем правления

¹⁹ Впрочем, следует признать, что в самой статье автор вполне корректно излагает внутренние духовные закономерности в принадлежности человека тому или другому из двух Градов.

императора Феодосия Великого, то очень скоро перестал питать какие-либо иллюзии относительно возможности торжества христианской идеи в каком-либо отдельно взятом государственном устройстве.

Блж. Августин, говоря о двух Градах, в действительности говорит о различных типах устройства человеческой души, называя их терминами из политического словаря: *duo quaedam genera humanae societatis — secundum carnem et secundum spiritum*²⁰. Образ Божьего Града дает ему широкие возможности для различных отождествлений. Блж. Августин видит в нем сообщество святых и ангелов, а также «паломников в мире сем», странников в земной жизни (ср. Евр 13:14: *ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего*). Таким образом, история Божиего Града предстает как «продвижение странствующего Града» (*civitatis peregrinae procursum*). Еще чаще блж. Августин соотносит его с Церковью (ср. с экклезиологией истории Евсевия), однако формальная принадлежность к Церкви вовсе не означает подданства в Небесном Граде, точно так же, как и пребывание вне Церкви еще не означает непременно гражданства в Земном Граде. Это выражено во многих местах трактата, в особенности в следующих: «и среди других народов были люди, принадлежавшие не к земному, а к небесному Граду, к числу истинных израильтян, граждан горнего отечества» (*Augustinus. De civitate Dei* XVIII. 47). И в другом месте: «Пусть только помнит она [искупленная семья Господа Христа и странствующий Град Царя Христа], что и среди врагов встречаются будущие граждане... так же точно и Град Божий, доколе странствует в этом мире, имеет врагов, соединенных с ним общением таинств, но не имеющих наследовать жребия святых, которые таковы отчасти тайно, отчасти явно... и среди врагов самых отъявленных скрываются предопределенные друзья (*praedestinati amici*), еще неведомые и для себя самих. Ибо эти два Града переплетены и взаимно перемешаны в настоящем веке (*in hoc saeculo*), пока не будут разделены на последнем суде» (*Augustinus. De civitate Dei* I. 35).

Итак, учение блж. Августина о двух Градах вовсе не предполагает дуализма, ни политического, ни онтологического. Речь идет не о политическом устройстве, рождении или закате цивилизаций, расцвете или увядании культур, а о душе человеческой. Именно душа есть то пространство, в котором создаются Грады — Земной или Небесный. В душе это противоборство протекает как борьба между смирением и гордыней (*humilitas et superbia*). И история есть отражение этого противоборства. В победе Бога или дьявола принимает участие сам человек. Его вклад в это сражение — это любовь (*amor*)²¹, посредством которой он обращается и привязывается либо ко благу, либо ко злу. Можно сказать, что Грады — это сознательно делаемый выбор человека в пользу добра или зла. Потому каков человек, такова и история.

Привычный прием блж. Августина состоит в соотнесении исторического времени фактических событий мировой или библейской истории с определенными духовными состояниями человека, но применяет он его не для пояснения последовательности исторических событий, известных и без того, а для построения траектории духовной жизни. Такой подход можно назвать антропологией истории. Антропологические аналогии побуждают человека увидеть свою жизнь и направить ее как поступательное движение к Богу. Широко распространенные в патристике метафорические периодизации мировой истории, как, например, распределение истории на шесть возрастов — младенчество, детство, отрочество, юность, зрелость, старость; космический символизм мировых дней — шесть дней творения, седьмой день века сего и восьмой день — «непрекращающийся, невечерний, несменяемый, нескончаемый и нестареющий век», как вдохновенно описывает его св. Василий Великий, сопровождающая развернутыми арифметическими выкладками (*Basilium. De Spiritu Sancto* 27. 66); или рассмотрение истории народа Божия по четырем эпохам — «до закона, под законом, под благодатью, в полном и совершенном мире» (См.: [*Augustinus. Enchiridion*

²⁰ «существует два типа общественного устройства — по плоти и по духу» (*Augustinus. De civitate Dei* XIV. 1).

²¹ См.: *Augustinus. De civitate Dei* XV. 2–3. Интересный опыт философской интерпретации этой категории в мысли блж. Августина содержится в книге Ханны Арендт [Arendt, 1929].

117–118]) — устанавливают соответствия различным ступеням духовного восхождения человека — сначала жизнь по плоти, потом жизнь по закону, затем — по благодати, и, наконец, — в совершенном мире по воскресении²². Во всех этих случаях исторический нарратив используется в целях религиозной педагогики и подчинен практическим целям духовного подвига. Так прочерчивается мистический путь души к Богу, который подводит Анри де Любака к следующей формуле: «Мистический онтогенез воспроизводит филогенез» [де Любак, 1992, 145], имеющей, впрочем, силу лишь как герменевтическое обоснование антропологии истории, но не как выражение некоей формы исторического и духовного детерминизма, который, в частности, резко критиковал прот. Георгий Флоровский в связи с темой эволюционного биологизма в истории [Флоровский, 2005в, 432–433].

Новое богословие истории

На протяжении многих и долгих столетий после Евсевия и блж. Августина богословская мысль непрестанно обращалась к постижению истории, опознанию места человека в течении большого времени, к проникновению в замысел Божий о мире. С опорой на значительные достижения предшественников создавались новые синтезы со своими ответами на вечные вопросы. Вполне закономерно, что усиление богословской рефлексии происходит во всякую поворотную историческую эпоху, коль скоро всякое грозное время в известном смысле приближает человека к Богу, напоминая ему о Нем. Мировые потрясения первой половины XX столетия, помимо прочего, нашли свое отражение и в истории богословия. Вновь богословские проблемы истории стали предметом обсуждения ученых, принадлежащих к разным Церквам, конфессиям, национальным школам и традициям. В годы последней мировой войны начали появляться тексты, содержащие опыты богословского познания истории. Развернувшаяся дискуссия продолжалась более двадцати лет, предоставив повод говорить о некоем едином движении, которое можно назвать «новым богословием истории».

Католический историк богословия Эмманюэль Дюран предлагает для этого явления свою периодизацию [Durand, 2014, 353–379]. Его начало он связывает с выходом в 1943 г. книги богослова, близкого к доминиканскому крылу «новой теологии», Анри-Мари Фере «Апокалипсис св. Иоанна. Христианское видение истории» [Féret, 1943], а завершение — с предварительным итогом дискуссии, предложенным Жаком Маритеном в 1958 г. в книге «О философии истории» [Maritain, 1958]. Возможно, хронологию можно несколько расширить, отодвинув верхнюю границу до окончания Второго Ватиканского собора, по крайней мере до принятия в 1965 г. папской конституции о Церкви в современном мире «Радость и надежда» (*Gaudium et spes*)²³. Таким образом, новое богословие истории развивалось около четверти века. Ни один крупный богослов этого времени не оставил его незамеченным; среди них большинство внесло свой вклад в широкую межконфессиональную, междисциплинарную и международную дискуссию.

Важным событием в этой новой истории стала публикация в 1946 г. книги протестантского теолога Оскара Кульмана (1902–1999) «Христос и время: концепции времени и истории в раннем христианстве» [Cullmann, 1948]. Несмотря на подзаголовок, книга не представляет собой исследования раннехристианских представлений о времени. Ее главная идея заключается в выявлении новозаветного свидетельства: Бог

²² См.: «Мы различаем четыре стадии в существовании человека: до закона, под законом, под благодатью, в мире (*ante legem, sub lege, sub gratia, in pace*)» (*Augustinus. Expositio quarumdam propositionum ex. Epist. Ad Romanos // PL. T. 35. Col. 2065*).

²³ 39-й параграф «Новая земля и новое небо» выражает соборное представление об основном принципе богословия истории: «хотя земной прогресс следует старательно отличать от возрастания Царства Христова, он все же имеет немалое значение для Царства Божия, поскольку может помочь лучшему устройению человеческого общества», см.: [Документы II Ватиканского Собора, 1998, 408].

открывает Себя в истории спасения (Heilsgeschichte), представляющей собой особый аспект времени, пронизающий историю, но не всегда явный человеку. Разработка Кульмана призвана была предложить альтернативу популярной в то время программе *демифологизации Нового Завета* Рудольфа Бультмана. Кульман попытался обосновать безусловную ценность и неустрашимость истории как богооткровенного нарратива. Речь у него идет о тех самых «макрособытиях» библейского повествования, которыми у Евсевия опознаются вмешательства Бога в историю мира — от Творения до Второго Пришествия. Для их характеристики Кульман специально рассматривает специфически христианскую категорию времени особого порядка «керос» (καιρός — букв. надлежащий момент, благоприятный случай) — некое стяжение абсолютного времени. Между циклической концепцией времени греко-римской античности и линейной концепцией древнего иудаизма христианство создает представление о центре в восходящей линии времени, средоточием которого является Христос. Таким образом, история спасения осуществляется Христом и опознается через Христа. В понятии *керос* содержатся два аспекта — уникальность события в истории спасения и его универсальное значение для истории мира.

Кульман уделяет особое внимание основной проблеме богословия истории, проблеме демаркации профанного и сакрального времени (ср. с теорией двух Градов блж. Августина), которая в данном случае формулируется как вопрос соотношения времени мира и времени спасения. Всеобщая история разворачивается вовне истории спасения, однако причастна ей; она постепенно вовлекается в пространство последней, в эсхатологическом будущем совпадая с ней в своих крайних пределах, поскольку именно Христос, как Господин времени, находится в центре всех времен. Подобным же образом еще в конце тридцатых годов о природе истории размышлял Анри де Любак: если спасение «есть спасение рода человеческого, ибо род человеческий живет и развивается во времени, пути спасения естественно облекаются в форму истории — истории того, как человечество пронизывает Христос» [де Любак, 1992, 107]. Между двумя порядками времени и типами истории — историей профанной и историей спасения — отношения описываются у Кульмана таким образом: «эти две области несомненно различны, но и нераздельны (*assurément distincts, mais non séparés*)» [Cullman, 1966, 131]. Он показывает, что в сознании христиан апостольского времени «мир уже интегрирован в историю спасения» [Cullman, 1966, 152], хотя его окончательное вхождение в Царство Божие до времени отложено. «С одной стороны, профанная история служит передним планом для истории спасения, с другой — народы и сильные мира могут неосознанно для самих себя служить инструментами истории спасения» [Cullman, 1966, 135]. С другой стороны, «история спасения, в соответствии с новозаветным Откровением, дошла до той ступени, что мировая история уже начала опознавать свое место в последовательности событий спасения, хотя пока и не идентифицируя себя с ней» [Cullman, 1966, 135]. Здесь наблюдается не просто формальное сходство этапов истории, но самая глубокая погруженность Церкви в судьбы этого мира. Таким образом, Кульман формулирует своеобразную теорию «эсхатологии ожидания» как альтернативу для других вариантов решения вопроса о будущем.

Вопрос актуального времени в истории спасения, т. е. времени, в которое живем мы, — это время между двумя Пришествиями Христа. Его Кульман решает через идею эсхатологического ожидания, характерную для христианского сознания раннехристианской эпохи — напряженное ожидание между «уже совершённым» (*schon erfüllt*) и «еще не завершённым» (*noch nicht vollendet*). В качестве особенно близкой и понятной современникам иллюстрации он упоминает то уверенное чувство неизбежности полной победы над фашизмом, которое многими переживалось в последние годы войны, когда он и писал свою книгу (1944–1945): «Это уже последнее время [войны], но еще не конец. Этим напряженным ожиданием отмечено все раннехристианское богословие. Настоящее время Церкви — это то время, которое отделяет решающее сражение в ходе войны, уже определившее ее исход, от Дня Победы (*Victory Day*)... Это не есть диалектика между здешним и тамошним, ни между временем и вечностью,

но между *настоящим* и *будущим*» [Cullman, 1966, 103]. Такова, согласно Кульману, концепция новозаветной эсхатологии — это напряженное ожидание завершения уже свершившегося спасения в перспективе еще не законченной истории мира; это — диалектика между седьмым и восьмым днем мироздания, как говорил об этом св. Василий Великий.

Богословская дискуссия об истории расширялась в межконфессиональном пространстве в 40-е и 50-е годы. В нее активно включились католические богословы, составившие два конкурирующих подхода в решении вопроса истории, — группа «эсхатологистов», делавших акцент на Втором Пришествии, и группа «инкарнатистов», опиравшихся на факт Воплощения²⁴. В этой дискуссии решался все тот же главный вопрос богословия истории — о границе между историей мира и Божественной икономией, между прогрессом исторического развития и приближением Царства Божия. Эсхатологисты отстаивали различие между этими двумя порядками и безусловное предпочтение отдавали второму («еще не» Кульмана); инкарнатисты видели в достижении человеческой цивилизации признаки наступления Царства («уже» Кульмана). К эсхатологистам относятся выдающиеся богословы эпохи — Жан Даниелу (См.: [Даниелу, 2010–2011, 364–382; Daniélou, 1953; 2011²⁵]), Луи Буйе и их единомышленники, к инкарнатистам — менее известные Густав Тильс и Леопольд Мальвес, создавшие интересный проект «теологии земных фактов» (Théologie des réalités terrestres). Эсхатологисты имели своим неофициальным печатным органом журнал «Живой Бог» (Dieu vivant), с которым в разное время сотрудничали В. Н. Лосский и Габриэль Марсель; инкарнатисты — периодическое издание «Дух» (Esprit), основанное известным философом-персоналистом Эмманюэлем Мунье.

Новое богословие истории так же неожиданно закончилось, как и внезапно началось. Впоследствии внимание к этой теме периодически возобновлялось, однако интенсивная фаза богословской рефлексии в основном уже была пройдена. Ее дальнейшие судьбы связаны с культурой и цивилизацией как различными областями применения результатов богословской рефлексии над историей. Бурное развитие претерпела политическая теология, породившая такие разные проекты, как *теология освобождения* в латиноамериканском католицизме или теологическая программа *радикальной ортодоксии*, сформулированная в ряде публикаций Джона Милбанка и его группы. Отдельного внимания достойна концепция богословия истории Вольфхарта Панненберга — *богословие исторического Откровения*²⁵, разработанная в качестве продолжения и одновременно альтернативы *богословию Слова Божия* Карла Барта.

Одной из областей плодотворного применения богословия истории стало литургическое богословие, добившееся впечатляющих результатов в различных конфессиональных традициях, в частности в мировом православии. Прот. Георгий Флоровский заложил для православного литургического богословия прочный фундамент в виде собственной версии богословия истории, во многом сходной с концепцией *истории спасения* Кульмана и с некоторыми идеями эсхатологистов²⁶. Существо его понимания вопроса сосредоточено в одной цитате из программной статьи 1959 г.: «Истинная история человека не есть история политическая с ее утопическими требованиями и иллюзиями, она есть *история духа*, история роста человека в меру возраста совершенства, под господством исторического Бого-Человека, самого нашего Господа Христа Иисуса» [Флоровский, 2005б, 706]²⁷. Так прот. Г. Флоровский встра-

²⁴ Эта терминология получила широкое распространение — см.: [Geffré, 1997, 131–153; Besret, 1964; Gibellini, 2004, 299–309, сс. 300–301].

²⁵ См., в частности: [Лаврентьев, 2015, 345–360].

²⁶ Об этом подробнее см. мою статью: [Михайлов, 2015].

²⁷ В издании РХГА статья опубликована под названием «Затруднения историка-христианина» (ср. заглавие «Положение христианского историка» в: Флоровский Г., прот. Догмат и история. М.: Изд-во Св.-Владимирского Братства, 1998. С. 39–79). Статья эта была впервые опубликована на английском языке. Оба заглавия существующих русских переводов неудачны, поскольку в английском оригинале значитс "The Predicament of Christian Historian" с опорным

ивается в антропологическую линию исторического познания, восходящую к блж. Августину, делая важный вывод: как наука о человеке, история с необходимостью должна быть наукой богословской, коль скоро мы признаём, что конечная правда о человеке открыта в центральном христианском догмате о Боговоплощении. А ее практическое применение есть «не *христианская политика*, а служение таинств» [Флоровский, 2005а, 181].

Итак, богословие истории обладает своим местом на шкале универсальной систематизации *theologia tripartita* еще со времен христианской древности. Его первейшим предметом является библейский нарратив, возвещающий тайны Божественного Откровения и связанный не прямым, но сущностным образом с течением мировой истории. Его основной методологией служит богословская герменевтика с обширным арсеналом истолковательных приемов и процедур. Наконец, усвоение его плодов христианской общиной наиболее последовательно реализуется в опытах догматической систематизации и в практиках религиозного почитания, осмысляемых литургическим богословием. На самых первых порах своего существования богословие истории обнаружило свой главный родовый признак — проблему дифференциации истории мира в его отношении к истории спасения, присущий как древним концепциям, так и современным разработкам. Каждая из версий богословия истории стремилась так или иначе решить вопрос границы между историей мира и историей спасения, между веком и вечностью. Одни решали его путем включения одного в другое, другие — путем исключения одного из них, наконец, третьи — путем различения. Как показывает история вопроса, наиболее выверенным ответом, в наибольшей степени отвечающим самой богословской природе этого дискурса, является третий вариант. Богословское постижение истории предполагает особый вид активности — *vita contemplativa* как специфическую форму созерцательной деятельности.

Источники и литература

1. Даниелу (2010–2011) — Даниелу Ж. Христианство и история // Философия религии: Альманах (2010–2011). С. 364–382.
2. Документы II Ватиканского Собора (1998) — Документы II Ватиканского Собора. М.: Паолине, 1998.
3. Кривушин (1998) — Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография. СПб.: Алетейя, 1998.
4. Лаврентьев (2015) — Лаврентьев А. Теология истории Вольфхарта Панненберга // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 3 (33). С. 345–360.
5. Лебедев (2000) — Лебедев А. П. Церковная историография в главных ее представителях с IV по XX в. СПб.: Алетейя, 2000. (Первое издание: СПб., 1898).
6. Легеев (2018) — Легеев М. В., *свящ.* Богословие истории и актуальные проблемы экклезиологии. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018.
7. Легеев (2019) — Легеев М. В., *свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019.
8. де Любак (1992) — Любак А. де. Католичество. Социальные аспекты догмата. Милан, 1992.
9. Михайлов (2014) — Михайлов П. Б. Тайна истории у Оригена: конфликт интерпретаций // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 1 (56). С. 16–30.
10. Михайлов (2015) — Михайлов П. Б. Богословие истории протоиерея Георгия Флоровского // Георгий Васильевич Флоровский. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 156–179.

латинским *praedicatio*, которое вернее всего было бы перевести как «манифест». Словом, наиболее верный перевод названия статьи — «Манифест христианского историка».

11. Флоровский (2005а) — *Флоровский Г.В.* Два Завета // *Флоровский Г.В.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГА, 2005. С. 165–181.
12. Флоровский (2005б) — *Флоровский Г.В.* Затруднения историка-христианина // *Флоровский Г.В.* Христианство и цивилизация. СПб.: РХГА, 2005. С. 671–707.
13. Флоровский (2005в) — *Флоровский Г.В.* Эволюция и эпигенез (к проблематике истории) // *Флоровский Г.В.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГА, 2005. С. 424–440.
14. Arendt (1929) — *Arendt H.* Der Liebesbegriff bei Augustin. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1929.
15. Besret (1964) — *Besret B.* Incarnation ou eschatologie ? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain, 1935–1955. Paris: Cerf, 1964.
16. Burgess (1997) — *Burgess R.W.* The Dates and Editions of Eusebius' *Chronici Canones* and *Historia Ecclesiastica* // *JTS.* 1997. Vol. 48. P. 471–504.
17. Cullmann (1948) — *Cullmann O.* Christus und die Zeit: die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. Zollikon-Zürich: Evang. Verl., 1948².
18. Cullmann (1966) — *Cullmann O.* Christ et le temps : temps et de l'histoire dans le christianisme primitif. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1966².
19. Daniélou (1953) — *Daniélou J.* Essai sur le mystère de l'histoire. Paris: Cerf, 1953; 2011².
20. Durand (2014) — *Durand E.* Note sur la théologie de l'histoire // *Revue des sciences philosophiques et théologiques.* 2014/2. Tome 98. P. 353–379.
21. Féret (1943) — *Féret H.-M.* L'Apocalypse de saint Jean. Vision chrétienne de l'histoire. Paris: Corrêa, 1943.
22. Geffré (1997) — *Geffré Cl.* Théologie de l'incarnation et théologie des signes des temps // *Mari-Domenique Chenu: Moyen-Âge et modernité / Ed. par J. Doré, J. Fantino.* Paris: Saulchoir, 1997. P. 131–153.
23. Gibellini (2004) — *Gibellini R.* Panorama de la théologie au XX^e siècle. Paris: Cerf, 2004.
24. Kampenhausen (1948) — *Kampenhausen H. von.* Augustin und der Fall von Rom // *Aus der Arbeit der Universität 1946/47 (Schriften der Universität Heidelberg, Heft 3).* Berlin; Göttingen; Heidelberg, 1948. S. 8–25.
25. Lieberg (1973) — *Lieberg G.* Die „theologia tripertita“ in Forschung und Bezeugung // *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II / 4.* Berlin; NY: Walter de Gruyter, S. 63–115 (1973).
26. Lieberg (1982) — *Lieberg G.* Die *theologia tripertita* als Formprinzip antiken Denkens // *Rheinisches Museum.* 1982. T. 125. S. 25–53.
27. Maritain (1958) — *Maritain J.* De la philosophie de l'histoire. Paris: Éditions du Seuil, 1958.
28. Markus (1970) — *Markus R.A.* *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine.* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
29. Pépin (1956) — *Pépin J.* La théologie tripartite de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources // *Revue des Études augustiniennes.* 1956. T. 2. P. 265–294.
30. Weithman (2006) — *Weithman P.* Augustine's political philosophy // *The Cambridge Companion to Augustine / Ed. by E. Stump, N. Kretzmann.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 234–252.