

УДК 27-9

DOI: 10.24411/2224-5391-2020-10205

С. А. Колесников

## **ПЕРСПЕКТИВЫ ТЕОЛОГИЧЕСКОГО ИСТОРИЗМА: РАЗРЕШЕНИЕ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ И ВЫЗОВЫ ПРОТИВОСТОЯНИЯ**

**Аннотация.** В статье рассматривается вопрос о месте христианского теологического историзма в современной исторической науке. Сегодняшняя ситуация в изучении истории требует полидисциплинарного подхода, а потому христианский теологический историзм (тео-историзм) способен предложить для изучения истории свою методологическую базу, основанную на стремлении увидеть проявления Божественного в исторической реальности. Дальнейшее размежевание историки и христианского богословия ведет к утрате сопричастности истории к традиции. Именно христианская теология способна явить уникальный опыт изучения исторической реальности в категориях традиции. Теологический историзм позволяет увидеть сущность и смысл истории, придает масштабность и целостность в объяснении исторических фактов, возвращает историческому свидетельствованию объективно-конвенциональный характер. К основным ресурсам теологического историзма можно отнести открытость к истории во всем ее многообразии, многовековой опыт проведения многоплановых историографических проектов, концептуально-теоретическую мобильность, позволяющую теологическому историзму уходить от радикализма, а также церковно выверенный инструментарий исторического исследования, позволяющий преобразить дискретный набор фактов и дат в единый духовно-исторический смысл. Однако на пути продуктивного включения тео-историзма в парадигму современной исторической науки возникает аргументация, которую можно охарактеризовать как «диастазный историзм» (диа-историзм). Этот тип исторического знания основан на разрыве единства исторического процесса, расподобление целостности историко-познавательного поля. Акцент на якобы историческом «поражении» христианства, упрощенно-утилитарная трактовка истории, деформация исторического процесса, изъятие из истории «неудобных» фактов и тенденций, нарочитая

Перспективы теологического историзма: разрешение неопределенности...

провокация, искажение традиционных представлений об историческом времени, обесмысливание истории — все это входит в методологический контекст диа-историзма. Теологический историзм способен адекватно ответить на аргументацию его оппонентов и имеет полное право на вхождение в историческую науку на правах результативной и продуктивной методологии, позволяющее синтезировать Божественное и историческое, придать религиозный смысл истории и определить духовные приоритеты и перспективы исторического знания.

**Ключевые слова:** *христианский теологический историзм, тео-историзм, история и христианство, смысл истории.*

**Цитирование.** Колесников С. А. Перспективы теологического историзма: разрешение неопределенности и вызовы противостояния // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2020. № 2 (30). С. 72–99. DOI: 10.24411/2224-5391-2020-10205

**Сведения об авторе.** Колесников Сергей Александрович — доктор филологических наук, проректор по научной работе Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью), профессор Белгородского юридического института МВД России им. И. Д. Путилина (Россия, г. Белгород). *E-mail: skolesnikov2015@yandex.ru*

*Поступила в редакцию 21.11.2019*

*Принята к публикации 06.02.2020*

### **Теологический историзм на перекрестке выбора**

Мир исторического знания сегодня оказывается в экстремальной ситуации выбора концептуальных систем, определяющих векторы и динамику развития историографии. Разрешение этого выбора, как видится, лежит на пути субдисциплинарности историографии, открывания истории иным методологическим подходам (или возвращения к незаслуженно оставленным). Потребность истории — или скорее «историки» (И. Г. Дройзен) — в активизации субдисциплинарных ресурсов определяется тем методологическим «штилем», который наблюдается в начале XXI столетия в теории историографии. Концептуальное «плато» (И. М. Савельева: «...после десятилетий бурного развития социально-научное знание вышло на плато»<sup>1</sup>), определяющее «тишину» последних десятилетий в

<sup>1</sup> Савельева И. М. Исторические исследования в XXI веке: теоретический фронтир //

концептуально-исторической сфере, может быть пройдено ускоренными темпами к новым интеллектуально-системным пикам только с подключением ресурсов, ранее идеологически затемненных или политически удаленных для историки. Таким потенциально динамичным ресурсом, на наш взгляд, является теологический историзм (тео-историзм).

Контуры материка исторического знания должны коренным образом изменить свои очертания, и одним из инструментов конвенционального «терраформирования» способно стать взаимодействие исторического и теологического подхода к хронологии и историографии. Мало того, представляется, что без активации субдисциплинарной взаимной открытости теологичности и историчности состояние теоретико-историографического «штиля» вряд ли преодолеем: постмодернистский прессинг, подавление массивом *cultural studies* традиционного понимания истории, распыление исторически целостного взгляда на реальность в клипово-разорванный хаос «неконвенциональной истории» не даст историки возможности динамично и результативно развиваться. Дальнейшее размежевание историки и теологии ведет к утрате сопричастности истории к традиции, а ведь именно христианская теология способна явить уникальный опыт традиционности, опыт понимания исторической реальности в категориях традиции.

Противостояние историки и постмодернизма усиливается проблемой исчерпанности возможностей «постмодернистского периода в исторической науке»<sup>2</sup>, концептуальной пустотой постмодернистских предложений, в безрезультативные бездны которых может скатиться современная историка. Видение истории с теологической позиции позволит, в свою очередь, придать масштабность и целостность при объяснении исторических фактов, вернуть историческому свидетельствованию объективно-конвенциональный характер. Деструктивный импульс, заложенный в постмодернистской субъективизации «добра и зла», преодолевается только возрождением надличностного свидетельствования — свидетельствования, которое обретает авторитетность и общую значимость.

Опыт теологического историзма позволяет увидеть именно в «конвенциональном» свидетельствовании — а не в прагматике и рентабель-

---

Диалог со временем. 2012. Вып. 38. С. 26.

<sup>2</sup> Подр. см.: *Iggers G. A Search for a Post-Postmodern Theory of History // History and Theory. 2009. Vol. 48, issue 1. P. 122–128.*

ности клиометрики — сущность и смысл истории. Для христианской теологии свидетельство, т. е. сообщение о событиях прошлого и вера в истинность и осмысленность этих событий, есть глубинное основание всего мировоззрения: «Главная наша забота должна определяться не тем, что предпринять, а тем, как быть живым свидетелем присутствия Господа в мире» (архимандрит Анастасий (Яннулатос))<sup>3</sup>. Отсюда, прагматико-историческая алгоритмизация или технологичность, предлагаемые постмодерном, и живое историческое свидетельство тео-историзма — вот те поворотные линии, которые расходятся в точке бифуркации современного историзма.

Результативность выбора определяется по спектру возможностей, раскрывающихся в поствыборной стадии, потенциальность «возможности возможного», или, как формулировал Н. Аббаньяно, «мой выбор есть восстановление отношения между онтической возможностью и онтологической возможностью, отношения, необходимо связанного с актом моей подлинной конституции. Выбор можно определить, следовательно, как это отношение. Он основывается в бытии возможности, которая мне присуща и которая составляет собственную возможность бытия»<sup>4</sup>. Широта возможностей во взаимоприкосновении онтического и онтологического, на наш взгляд, максимально представлена именно в выборе теологической парадигмы, которая обладает уникальным опытом континуальности конкретики онтического и метафизичности онтологического. И этот опыт прежде всего проявляется в историческом опыте христианской Церкви: «Христианская Церковь, по самому существу своей природы, является силой исторической по преимуществу. Она есть преломление Откровения в исторической организации человечества, она религиозно направляет судьбы человечества, судьбы народных масс» (Н. А. Бердяев)<sup>5</sup>. Онтолого-метафизическая поступь истории и онто-судьба отдельного человека всегда являлись одними из важнейших предметов христианской истории, ведь «космическое и историческое измерение Церкви — главные измерения православного предания и опыта» (о. А. Шмеман)<sup>6</sup>. Тео-историзм как «историологиче-

<sup>3</sup> *Стамулис И.* Православное богословие миссии сегодня. М., 2003. С. 438.

<sup>4</sup> Цит. по: *Долгов К. М.* От Киркегора до Камю. М., 1990. С. 274.

<sup>5</sup> *Бердяев Н. А.* Смысл истории. М., 1990. С. 85.

<sup>6</sup> *Стамулис И.* Православное богословие... С. 396.

ская» (Н. Кареев) альтернатива также предлагает — и предполагает — погружение в масштабный опыт конвенционального единства диахронии в формате «связи времен» и синхронии исторического факта. Тем самым «пространство» выбора в случае принятия тео-исторической парадигмы разворачивается в едином объеме онто-онтологического и диахронно-синхронного, что и определяет качественный результат и максимально широкий горизонт возможностей выбора при построении историографической концепции.

Многомерная историческая призванность тео-историзма способна обеспечить и социальную полифункциональность историки: тео-историзм, историографически маркирующий явленность Откровения для истории, презентует таким образом самой истории особый социально ориентированный язык, на котором она научается выговаривать/формулировать свои новые перспективы. Когда современная теория истории фиксирует как наиболее продуктивную «модель взаимодействия» исторической и социальной дисциплин: «социальная дисциплина — соответствующая историческая субдисциплина — выбор теории — ее применение к историческому материалу»<sup>7</sup>, то именно таким требованиям достаточно полно соответствует христианский тео-историзм.

Во-первых, тео-историзм открыт для самых разных социальных сфер, двухтысячелетняя история христианства позволяет обнаружить генетическое родство практически со всеми социальными институциями современности, что, в свою очередь, обеспечивает максимально широкое поле взаимодействия между тео-историзмом и социально ориентированным дисциплинарным комплексом. Внешняя связанность тео-историзма с социальными сферами представляет собой неразрывное единство (иногда неосознанно, а иногда сознательно не замечаемое!), и этот неизбежный континуум способен обеспечить гармоничный контакт тео-историзма с практически любой социальной дисциплиной.

Во-вторых, в христианской историографии накоплен грандиозный опыт поли- и субдисциплинарных проектов. Если оставаться только в рамках русского православия (с учетом компрессии исторических реалий), то в областях экономики (протоиерей Сергей Булгаков, «Фило-

---

<sup>7</sup> Подр. см.: Савельева И. М., Полетаев А. В. «Там, за поворотом...»: о модусе сосуществования истории с другими социальными и гуманитарными науками // Новый образ исторической науки в век глобализации и информатизации. М., 2005. С. 73–101.

софия хозяйства»), политологии (достаточно вспомнить Н. А. Бердяева или И. А. Ильина и их духовно-политические изыскания последних десятилетий жизни), искусствоведения (священник Павел Флоренский и его знаменитый «Иконостас»), педагогики, психологии (произведения протоиерея Василия Зеньковского в эмигрантский период), социологии (П. Сорокин и его «христианская социология»), юриспруденции (разработки церковных правоведов от протоиерея И. М. Скворцова до В. А. Цыпина), естественных наук (архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий)) <...> возникает значительное число продуктивных поли-/субдисциплинарных направлений, позволяющих говорить о реальной результативности теологического подхода как основе эпистемологической парадигмы. Несомненно, подобная субдисциплинарность находит свое воплощение и в проектах историко-теологического характера, что и определяет научную состоятельность тео-историзма.

В-третьих, выбор тео-историзма как теоретической базы для историографических и историологических исследований представляется перспективным вследствие его гносеологических возможностей. Принципиальная открытость христианско-теологического мировидения, прежде всего обозначенная в противостоянии герметизму — в широком понимании этой ограничительно-гносеологической матрицы, — позволяет тео-историзму уходить от крайностей как интернализма, так и экстернализма. Имманентная самодостаточность научно-теоретических построений в стиле интернализма, который выстраивает непреодолимую дистанцию между сниженно-внешними и приоритетно-внутренними предпосылками теории, неприемлема для тео-историзма, генетически воспринявшего результативность реакции на внешне-реальные события Божьего мира и противостоящего радикально-герметичному мистицизму. Но и крайности экстернализма, выстраивающего теоретические конструкции в жесткой детерминации с внешними факторами, как, например, разновидность диалектического историзма (диа-историзма) — марксистский историзм, не может рассматриваться исключительным методом построения теории для тео-историзма. Тем самым тео-историзм, благодаря своей теоретико-концептуальной мобильности, способен активировать ресурсы разных теоретико-конструктивных парадигм, что не сказывается на его целостности.

К теоретико-гносеологической продуктивности тео-историзма также необходимо отнести и специфику понимания гносеологического

идеала. Тотальное утверждение идеи о контр-идеальной направленности научного знания, не предполагающего никаких иных идеалов, кроме стремления к «пролификации знания», при получении которого «допустимо все» (П. Фейерабенд<sup>8</sup>, чье, впрочем, авторство можно адресовать и «титанам» Ф. М. Достоевского и Ф. Ницше), эпистемолого-анархический диалектизм постмодерна — такой тип конструирования теории для тео-историзма неприемлем. Идеал познания, с точки зрения тео-историзма, в принципе существует и оказывает результативное влияние на теорию познания, ведь тео-историзм постулирует принципиальную возможность стремления к идеалу — прежде всего в стремлении к Царству Божьему. Существование и активность идеала познания как основа теоретического метода позволяет тео-историзму избежать утраты себя в лабиринтах анархо-титанического метания и смятения. Тео-историзм сохраняет верность концептуально-теоретическому наставлению апостола Павла, заглядывающему дальше, «по ту сторону», вседозволенности диа-титанизма: «Все мне позволительно, но не все полезно» (1 Кор 6. 12). Поиски в пространствах «пролификации» лишают научное исследование теоретических регулятивов, ведущим из которых для тео-историзма является Божественность истории. То, что способствует открытию присутствия Божественного в истории, есть основной и четко обозначенный предмет исследования теологического историзма, есть граница высветления гносеологического идеала тео-историзма, то самое здоровое, «полезное» знание, к которому стремится тео-историзм.

И, наконец, quadro-элемент, концептуально-крестообразно (в фокусе перекрестья определений В. Топорова: «Крест подчеркивает идею центра и основных направлений, ведущих от центра (изнутри вовне)»<sup>9</sup> и М. Хайдеггера: «Единство четверицы есть скрещение»<sup>10</sup>) связующий теоретическую структуру тео-историзма воедино, — возможность и необходимость применения тео-исторических принципов к историческому материалу. Теологическая концепция истории предлагает не просто новый инструментарий в интерпретации исторических событий или тенденций; она изменяет само представление об истории как истории Божественной, как исторической поступательности, основанной на Божественном при-

<sup>8</sup> Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. М., 2007. С. 42.

<sup>9</sup> Топоров В. Н. Крест // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. М., 2000. Т. 2. С. 12.

<sup>10</sup> Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. М., 1993. С. 325.

Перспективы теологического историзма: разрешение неопределенности...

сутствии, раскрывающейся в нем и стремящейся к раскрытию этого присутствия. Исторический материал в свете тео-историзма предстает совершенно в ином ракурсе: теологически осмысляемая история становится объяснением целостности и единства всего мира, определяет весомость и значимость каждого исторического факта как воплощения присутствия Божественного. Исторический материал из дискретного набора дат, биографий, поступков преобразуется в органично-величественный процесс раскрытия смысла истории, для которой важным становится каждый фрагмент исторической реальности. Пустотность и пустоты исторического материала, возникающие в иных историологических концепциях, прежде всего в направлениях, аффилированных с диастазной историкой (в марксистском, позитивистском, постмодерн-психоделическом историзмах забвение, умолчание, «неважность» — явно или неявно, сознательно или нет — неизымаемо входят в категориальный аппарат этих теорий), не свойственны целостности тео-историзма, для которого мельчайший «волос сочтен» и исторически значим.

Концептуально-гносеологический перекресток, на котором оказывается исследователь-историк в выборе концептуальных основ, предлагает обоснованную альтернативу в пользу теологического историзма и в его социальной востребованности, и в полидисциплинарной ресурсности, и в гносеологической четкости и интенциональности, и в актуальности фактологии. Однако тенденции, противостоящие тео-исторической целостности, стремятся активировать разорванность исторического сознания и увести на эпистемологическом перекрестке от крестообразного единства (крест как «эйдос перекрестка» (Ю. А. Разинов)) тео-историзма соблазном инверсии, увлечь на «пути тьмы» («Дидахе» (II в. н. э.)), ввергнуть в онтологический диастазис. Предупреждение на перекрестном камне о негативных и даже фатальных последствиях этих вражески-блзнящих путей требует своего обоснования — обоснования «неполезности» диа-исторических направлений.

### **Враждебность не-полезного: исторический диастаз и соблазн истории**

Соблазном для религиозного историка, провоцируемом контртеологическим историзмом, является прежде всего нарушение единства эпистемологического пространства. То, что можно определить, как диа-



стизисная историка, в первую очередь, старается разорвать семантико-эпистемологическую связь между теологическим и историческим (графически-пунктационно это можно представить как разверзающую бездну между (тео-) и (-) историзмом). О подобной опасности уничтожения целостности историзма в постижении смысла истории предупреждал еще В. В. Зеньковский: «...стоит только превратить его в отвлеченную норму, в догматическую идею, как он оказывается тоже лишь исторической программой, притом насильственно, изуверски калечащей живую жизнь, то есть становится воплощенным противоречием»<sup>11</sup>. Основной причиной этого историологического диастазиса становится принципиально нехристианские и антихристианские ориентиры истолкования истории. «Сущность этого направления, — конкретизирует В. В. Зеньковский, — состоит в выведении основных особенностей христианства из нехристианских источников. Наиболее популярно выведение христианства из языческих мистерий, но часто встречается и выведение центральной христианской идеи спасения из персидской религии (теория Reizenstein, и др.). Наконец, внутри этого течения, которое было занято разложением христианства развилось... течение, которое утверждает, что Христа никогда в действительности не было, что Христос есть просто мифический образ. Если указанные выше течения стремились растворить христианство в истории, свести христианское вероучение к эклектической сводке различных учений и образов, существовавших до христианской эры, то отрицание исторической реальности Христа просто устраняет Его из истории. Одни отрицают божественную сторону во Христе и превращают Его в одного из многих религиозных деятелей в человечестве, другие наоборот отрицают Его историческую реальность, видя в Нем лишь мифический образ»<sup>12</sup>. Внесение онто-элементов в «тело» тео-историзма призвано девальвировать его историческую значимость, вплоть до устранения важнейшего факта христианской истории — историчности Христа.

Диастазисная историка паразитирует на тех проблемных точках, которые можно охарактеризовать как точки бифуркации тео-историзма. Примером может служить одна из таких проблем — историческая «неуспешность» христианства. Действительно, христианство «являет-

---

<sup>11</sup> Зеньковский В. В. Апологетика // Азбука веры URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij\\_Zenkovskij/apologetika-zenkovskij/](https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/apologetika-zenkovskij/) (дата обращения: 24.12.2018).

<sup>12</sup> Там же.

ся внешнему глазу в образе трагической не удачи, поражения» (А. В. Карташев)<sup>13</sup>. В интерпретации Н. А. Струве внешне-историческая «неуспешность» христианства закономерно порождает сакральное вопрошание о истоках такого состояния — «от испытаний свыше или от недостаточных усилий православных?»<sup>14</sup>. Естественно, что диастазисная историка на вопрос, поставленный самим тео-историзмом, отвечает обвинениями в его же адрес, стремясь доказать слабость теологического осмысления истории.

Для христианского тео-историзма одной из ведущих исторических сил является страдание, достигающее своего духовного пика в мученичестве. То, что представляло собой реакцию «языческой культуры стыда на культуру вины» (О. И. Ханкевич)<sup>15</sup>, превратилось в развилку переосмысления параметров исторической успешности уже на самых ранних этапах становления христианства. В этой точке сталкивались разные аксиологические системы, некоррелируемые языки исторических культур, оперирующие несопоставимой семантикой диастазисной историкой: «Почти в каждом пассионе (или актах) мучеников содержится наиболее убедительное доказательство этому — представитель властей и мученик словно разговаривают на разных языках: мученик объясняет основы своей веры, мотивируя ими отказ от жертвоприношения и заверяя в своей лояльности императору, проконсулу, заявляя, что верить можно в любых богов, требует исполнить императорский эдикт, не понимая упорства христианина»<sup>16</sup>. И все же стремление обнаружить в христианском стратотерпии проявление исторической неуспешности, тем более исторического провала христианства означает сознательное передергивание параметров благополучия/неблагополучия. Спасение, которое обретал мученик в результате страдания или гибели, не учитывается в качестве определяющего критерия диастазисной историкой, стремящейся предложить эвдемонические характеристики «учета» количества исторического успеха.

---

<sup>13</sup> *Карташев А. В.* Церковь в ее историческом исполнении // Вестник русского христианского движения. 1960. № 58–59. С. 3–15.

<sup>14</sup> *Струве Н. А.* Православие и культура. М., 2000. С. 268.

<sup>15</sup> *Ханкевич О. И.* Древние цивилизации. Минск, 2000. С. 65.

<sup>16</sup> *Федосик В. А., Яновская В. В., Яновский О. А.* Мученичество в раннем христианстве: очерк исторического восприятия. Минск, 2011. С. 54.

С точки зрения христианского тео-историзма, в мученичестве, во «внешнем» его «поражении» раскрываются иные исторические просторы, представлена духовная многомерность истории, ведь «специфическое отношение мучеников к собственной смерти, которая в экстремальной ситуации выбора между жизнью со смертным грехом идола-жертвования и смертью за веру воспринималась ими как следование путем Христа и переход в вечную счастливую жизнь с избавлением от “смерти второй”»<sup>17</sup>, означало динамичное расширение истории, продолжение исторического пути за пределы одномерно-бытового мира. В историческом «поражении» мучеников формировались новая система духовно-исторических координат, новое измерение истории. Политическая успешность, например, первых русских мучеников-страстотерпцев Бориса и Глеба вряд ли кодифицируема в параметрах утилитарно-прагматической аксиологии, которую выдвигает в качестве центральной диа-историзм, однако духовно-историческая значимость этих фигур фундаментальна для всей динамики национальной истории.

Диа-историзм, в противоположность тео-историческому подходу в проблематике результативности исторического события, стремится свести метаисторический объем к рентабельно-бытовой плоскостности, отказываясь от космолизма исторической истины. Уместным представляется сопоставление двух характеристик исторического действия — усталость и страдание — приведенных П. Рикёром в книге с показательным названием «История и истина»: «...усталость, некогда сопровождавшая работу грузчика, непосильный, опасный и вредный для здоровья труд, приводит к психической фрустрации, более коварной, чем страдание»<sup>18</sup>. Фрустрация, историческая усталость, намертво закрепленная с телесностью, выступает предметом изучения именно для диа-историзма, акцентирующего противопоставленность — отчужденность (известное определение К. Маркса сущности «отчуждения» (*Entfremdung*): «...предмет, производимый трудом, его продукт, противостоит труду как некое чуждое существо, как сила, не зависящая от производителя»<sup>19</sup>) как ключевое свойство бытия. Для тео-историзма именно страдание становится одним из ведущих исторических импульсов, заключает в себе мощный

<sup>17</sup> Федосик В. А., Яновская В. В., Яновский О. А. Мученичество в раннем христианстве... С. 60.

<sup>18</sup> Рикёр П. История и истина. СПб., 2002. С. 125.

<sup>19</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 42. М., 1974. С. 90.

историко-преображающий потенциал. Коварство разделения, хроно-диастазие, отмеченное П. Рикёром, как раз характерно для диа-исторической методологии: коварство истории, зло в истории, история как зло, как темпоральная безблагодатность (что есть духовная усталость как не проявление безблагодатности, неспособности принять благодать?) выходит на авансцену научных изысканий данного типа.

В методологическом инструментарии диа-историзма четко прослеживается стратегия соблазна: разрыв как обнажение пустоты и вовлечение в эту пустоту — не в простор! — истории. Активация «имманентной силы соблазна: все и вся отторгнуть от своей истины и вернуть в игру, в чистую игру видимостей, и в ней моментально переиграть и опрокинуть все системы смысла» (Ж. Бодрийяр)<sup>20</sup>, становится принципиальной для диа-историзма, предлагающего виртуально-призрачную дискретность в качестве псевдосмысла истории. Подобная тотальность соблазна осуществляется диа-историзмом в самых разных сферах, по определению протоиерея Иоанна Мейендорфа, «изобилуют соблазны — соблазн модернизма, соблазн политизации, соблазн идеализации старины, соблазн механического возврата к невозвратимому прошлому»<sup>21</sup>. Все эти виды соблазнов носят отчетливо исторический характер и основаны на диастазисном подходе — разрыве между современностью и вне-современным, политическим и милостивым, вечно-актуальным и преходящим.

В хронотопе этого разрыва и функционирует диа-историка, стремящаяся паразитировать на духовно-исторических интуициях преодоления земной истории, «прорыва сквозь историю» (К. Барт)<sup>22</sup>. Незавершенность христианской истории, ее эсхатологическая открытость реформатируется диа-историзмом в уничтожение каждой версии истории, претендующей на то или иное духовное, вне-материальное основание. Как только в осмыслении истории появляется эсхатон («прогресс человечества может осуществляться лишь в присутствии (παρουσία) последнего и абсолютного, т. е. эсхатона истории» (Г. фон Бальтазар)<sup>23</sup>,

<sup>20</sup> Бодрийяр Ж. Соблазн. М., 2000. С. 36.

<sup>21</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Церковь в истории: статьи по истории Церкви. М., 2018. С. 739.

<sup>22</sup> Zahrnt H. The Question of God: Protestant Theology in the Twentieth Century. New York: Harcourt, Brace & World, 1966. P. 22.

<sup>23</sup> Бальтазар Г. У. Теология истории. М., 2006. С. 124.

характеризующий историю с промыслительной точки зрения, диа-историка начинает активировать свои ресурсы для провокации тезиса о «смерти истории» (в контексте танатосной парадигмы «смерти Бога», «смерти автора» и т. п.). Тогда и становится возможным использование диа-историкой ресурсов духовно-исторического потенциала, но уже со знаком «–», о чем, например, анализируя отечественный исторический опыт, говорил Н. Струве: «...формы абсолютного зла можно объяснить максимализмом русского духа, его подспудной мечтой закончить историю»<sup>24</sup>. Тео-история, т. е. та история, которая не вписывается в параметрию диа-историзма, должна умереть, закончиться, исчезнуть, оставив только опустошенность.

Тезис об историческом отсутствии Христа — яркая иллюстрация диа-исторической технологии разрыва и опустошенности. Протоиерей Василий Зеньковский дал четкую дескрипцию данного приема: «Когда впервые (в конце XVIII в.) высказана была мысль (французским писателем Dupuis), что, может быть, Христа никогда и не было, то за эту мысль ухватились те, кто в ожесточении своем хотел бы всячески унижить или ослабить христианство, например, Бультман (Bultmann), который предпринял решительную демифологизацию (Entmythologisierung) евангельского повествования. Решительно все черты жизни и личности Христа, которые почему-либо неприемлемы или малопримемлемы для этих ученых, все это объявляется мифом»<sup>25</sup>. Процесс де-историзации, провокация разложения истории, экспансия «пустых мест» в истории — все это объединено общей задачей: дискредитацией христианства.

Когда М. Элиаде заявлял, что «христианство, бесспорно, оказывается религией павшего человека, поскольку современный человек бесповоротно включен в историю и в прогресс, а история и прогресс оба представляют собой падение, влекущее за собой окончательную утрату рая архетипов и повторения»<sup>26</sup>, то здесь и проявляет себя закономерный разрушительный функционал диа-историзма, старающегося увязать, «заразить» религиозное понимание истории жесткой обусловленностью разрыва между человеком и спасением, лишением человека рая. Диа-историка

---

<sup>24</sup> Струве Н. А. Православие и культура... С. 549.

<sup>25</sup> Зеньковский В. В. Апологетика // Азбука веры. URL [https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij\\_Zenkovskij/apologetika-zenkovskij/](https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/apologetika-zenkovskij/) (дата обращения: 24.12.2018).

<sup>26</sup> Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 144.

настаивает на сотериологическом бессилии истории, при этом намеренно предлагая растворить исторический процесс в лакунах и пустотах.

Диа-историка отказывается, как в случае «Антихристианина» Ф. Ницше, видеть за падшестью человеческой истории величие духа. Очередная подмена, историологическое лукавство, которое свойственно диа-историзму, состоит в том, что тео-историческое понятие «падше-сти», онтологической поврежденности человека, предлагается заменить соблазном нео-евгеники, возвращением «типа человека, какой более других достоин жизни»<sup>27</sup>. Тем самым диа-историзм стремится перенаправить исторический процесс к историческому исчезновению человека, от смерти Бога — к смерти историко-человеческого. Линию сакральной истории предлагается запутать в дурной бесконечности культовых вещей, магических ритуалов и тумане псевдоисторических фактов, чтобы дискредитировать и дискретизировать саму идею Божественности истории. Предложение видеть в религиозном только хаос внешне-ритуального мерцания, за которым нет ничего, кроме онтологической пустоты, — многотомие магической «истории» М. Элиаде может случить показательной иллюстрацией этой диа-исторической стратегии — есть соблазн скольжения поверх истории при забвении ее глубины, ее присутствия с потаенно-эсхатологическим смыслом. Количественная «успешность» диа-историка (провокационно-соблазняюще заявленная Ф. Ницше как проект «для немногих»), ее многотиражность и есть проявление дурно-бесконечного обесмысливания истории, где дискретность фактологии старается заслонить величие духовного призвания истории. Эта количественная псевдо-успешность диа-историзма и есть подтверждение слов К. Барта: «Дело создания не-Бога наказывается тем, что удаётся»<sup>28</sup>...

«Удача» диа-историзма породила аннигиляционность истории, ее взрыв — и как следствие, девальвацию историографии. Историографическое отчаяние, запечатленное П. Нора («Мы переживаем взрыв истории») и подхваченное Ж. Ле Гоффом («Получалось, что можно заниматься не историей, а историями»<sup>29</sup>), порождало представление о разлетающейся, осколочной истории, формировало историзм разделен-

<sup>27</sup> Сумерки богов. М., 1990. С. 19.

<sup>28</sup> Барт К. Послание к Римлянам. 2-е изд. М., 2016. С. 24.

<sup>29</sup> Ле Гофф Ж. История и память. М., 2013. С. 266.

ности, отказавшегося от единства тео-историки. «Новый исторический человек», образ которого старалась создать диа-историка, перетягивая на себя тео-онтологический функционал («будете как боги»), был призван отказаться от тео-истории, предать ее забвению. В ресурсную базу диа-историзма начинает вводиться некий «архаический человек», который «с трудом переносил “историю” и периодически старался ее упразднить» (М. Элиаде)<sup>30</sup>. Время истории заменялось временем мифическим, в рамках которого «любое наделенное смыслом действие, совершаемое архаическим человеком, любое реальное действие — любое повторение какого-либо архетипического жеста, — приостанавливает длительность, упраздняет мирское время»<sup>31</sup>. Упразднение теологического представления о времени и есть задача диа-историки, то, что Г. В. Флоровский пронизательно обозначал как «радикальный противоисторизм»<sup>32</sup>. После реализации технологии «противоисторизма», растворения теоисторизма в религиозоведческом (не теологическом) хаосе «интеллектуальных плодов», у диа-историки появляется возможность предложить свое понимание темпоральности, в полной мере проявившееся в революционности как факторе исторических преобразований.

Скомбинированный диа-историкой «архаический человек» неминуемо был призван смениться человеком «революционным», при этом, так как неизбежность тео-исторического единства не могла быть полностью удалена из истории, данное единство вуалировалось симулякром коллективности, который вносился вместе с постулатом о том, что «коллективная память неисторична» (М. Элиаде)<sup>33</sup>. Тем самым революционный коллективизм должен был вытеснить тео-историческое понимание истории, осуществляя диастаз не-исторического и исторического, при котором у навязываемой «революционности» появлялась возможность отказаться от тех сфер и направлений истории, которые не вписывались в аксиологию диа-историки. Все, что не является «историческим», с точки зрения диастасисной историки, не могло входить в историографический формат и обосновывалось революционным «равнодушием» (Ж. Лefевр<sup>34</sup>) к исто-

<sup>30</sup> Элиаде М. Космос и история. С. 58.

<sup>31</sup> Там же. С. 57.

<sup>32</sup> Флоровский Г. В. Пути русского богословия. М., 2009. С. 441.

<sup>33</sup> Элиаде М. Космос и история. С. 62.

<sup>34</sup> Lefebvre G. La Naissance de l'historiographie moderne. Paris, 1971. P. 64.

рии: «...революционеры не интересовались историей, они делали ее, они хотели уничтожить проклятое прошлое и не собирались посвящать ему время, которое с большей пользой могли бы посвятить решению созидательных задач»<sup>35</sup>. Разделение историографии и историопрактики должно было обозначить вторичность революционно-исторического и получить обоснование на его исчезновение (забвение).

Для тео-историзма любая форма — историографическая, историопрактическая — исторической памяти значима, так как актуализирует Божественное сопричастие в истории. Диа-историка инициировала процесс расставания с историей — по крайней мере, с частью истории, — двигаясь в русле тех радикальных учений, которые декларировали отказ от истории (Н. А. Струве писал: крайние «эсхатологи, апокалиптики уходят из истории, которая продолжается без них»<sup>36</sup>), тем самым разрушая «тело» истории и ее «тѐлос». Показательно, что современные биотехнологические тенденции «расставания с телом», где телесность в перспективе предлагается заменить противоисторической «программой» («We will be software, not hardware» (Р. Курцвелл<sup>37</sup>)) генетически восходят именно к диа-историческому разделению исторического и неисторического, подтверждая последовательность и стратегичность действий диа-историка.

Для аргументации своей позиции диа-историка способна привлечь и потенциал креативности, настаивая на том, что «разрезание» истории позволяет расширить творческие возможности историографии. Дж. Тош акцентировал внимание на этом стратегическом ходе диа-историка: «Авангардистская мысль утверждала, что творческая деятельность несовместима с достижениями прошлого и не развивается на их основе; незнание истории высвобождает воображение»<sup>38</sup>. Обман диа-историзма скрыт в том, что люфт креативности, который якобы возникает в результате «воспарения» над историей, на самом деле выливается в элементарное невежество, в отказ от познания мира, активацию неинтереса к миру. Мир истории, лишенный Божественной зна-

<sup>35</sup> Ле Гофф Ж. История и память. С. 189.

<sup>36</sup> Струве Н. А. Православие и культура. С. 264.

<sup>37</sup> Kurzweil R. The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence. New York, London et al.: Penguin Books, 2000. P. 129.

<sup>38</sup> Тош Д. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. М., 2000. С. 35.



чимости, в своих ретро-фрагментах будет, конечно, лишен интереса, но диа-историзм умалчивает, что этот же мир, в своих футуропроявлениях, также будет неинтересен и лишен творческого потенциала преобразования истории. Незнание истории превращает исторический процесс не в открытый всем возможностям креативный порыв, а в пустоту беспомощности, зависание над провалами истории, в которых обречено исчезнуть творческое историческое сознание.

Показательно, что след диа-историка на пути оставления истории в забвении, незамечания тех или иных исторических сфер ведет к радикальным вольнодумцам: «Действительной причиной этого ограничения интересов периодом новой истории было то, что оба автора (Вольтер и Юм) с их узким пониманием разума не испытывали никаких симпатий к неразумным, с их точки зрения, периодам человеческой истории и поэтому не могли постичь их изнутри. Они начинали интересоваться историей только с того момента, когда она начинала становиться историей современного духа, родственного их собственному, — историей научного духа»<sup>39</sup>. Разделение истории в пропагандистском контексте против исторических политпроектов как раз и иллюстрирует характер отношения к становлению диа-историка: аппликация истории по своему произволу и в угоду преходящим утилитарным задачам. Но «игривость» аппликационных технологий диа-историка только с первого взгляда предстает в отвлеченно-потешном формате: именно вольнодумный опыт вырезания, опыт революционно-исторической секуляризации привел к тому, что «в православных Церквях Восточной Европы, в особенности в Русской Церкви, интеллектуальные и духовные центры были уничтожены, духовная элита физически обезглавлена, богословие задушено отсутствием публикаций и критики»<sup>40</sup>. Таковы историко-практические результаты победы диа-исторических стратегий, маскирующихся под умозрительность и интеллектуальную виртуальность, — и это прежде всего уничтожение того, что считается «лишним» в истории, в том числе и физическое уничтожение, весь трагизм которого явлен например в подвиге новомучеников Российских.

Весь потенциал стратегий дезавуирования полноты истории, обозначенный еще Р. Декартом, — бегство от реальности, исторический

---

<sup>39</sup> Коллингвуд Р. Дж. *Идея истории. Автобиография*. М., 1980. С. 76, 119.

<sup>40</sup> Мейендорф И., *протопресв.* Рим — Константинополь — Москва. *Исторические и богословские исследования*. М., 2006. С. 8.

скептицизм, преувеличенность утилитарности истории, виртуализация истории (подр. см. у Р. Коллингвуда в «Идее истории»<sup>41</sup>) — берется на вооружение диа-историкой, но все же основным можно считать принцип манипулирования историческими пустотами, конфигурация которых определяется политико-прагматическими приоритетами. Так, например, марксизм акцентировал социально-экономический аспект, о чем писал Дж. Тош: «Марксизм в последние пятьдесят лет оказывал огромное влияние на историческую науку, но именно как теория, определяющая социально-экономические перемены, а не судьбы человечества»<sup>42</sup>, — именно человеческая судьба, сам человек были вырезаны из марксистской историки. Четко диа-исторический принцип секуляризации выступает при анализе отношений марксизма и гегельянства в описании Р. Коллингвуда: «Диалектика Гегеля начинается с мысли, переходит в природу и завершается духом. Маркс не заменил этого порядка на обратный. Его высказывание относится только к двум первым членам отношения, а не к третьему и означает, что если гегелевская диалектика начинается с мысли и переходит к природе, то его собственная диалектика начинается с природы и переходит к мысли»<sup>43</sup>. Выпадение, вырезание третьего — показатель: духа! — как раз и есть реализация принципа секуляризации в историологических стратегиях диа-историки

Отсюда становится понятным и восприятие диа-историкой прошлого как излишнего, ненужного. «Маркс — писал Ж. Ле Гофф, — указал на парализующее воздействие прошлого — прошлого, исчерпываемого ликованием по поводу “великих воспоминаний”, — которое оно оказывает на различные народы: “Драма французов... обусловлена великими воспоминаниями. Нужно, чтобы события раз и навсегда положили конец этому реакционному культу прошлого” (Из письма К. Маркса С. де Папу 14.09. 1870)»<sup>44</sup>. Опасность исторической памяти для диа-историки, а следовательно, забвение и вырезание исторических локусов, «лишение права на прошлое» (Дж. Тош<sup>45</sup>) как инструментарий ее историологических стратегий определяют контур противостояния

<sup>41</sup> Коллингвуд Р. Дж. Идея истории... С. 59.

<sup>42</sup> Тош Д. Стремление к истине... С. 35.

<sup>43</sup> Коллингвуд Р. Дж. Идея истории... С. 119.

<sup>44</sup> Ле Гофф Ж. История и память. С. 37.

<sup>45</sup> Тош Д. Стремление к истине... С. 40.

тео-историзму. Активация тео-историзмом исторической памяти, прежде всего памяти о метафизическом просторе, в котором находится история, неизымаемость истории из этого простора, присутствие эсхатологических горизонтов в окоме ее — все это входит в понимание сущности исторической памяти в тео-историзме.

Сложность такого понимания несомненна, и на этой сложности может выстраивать свою контрстратегию диа-историка. Сам смысл истории, который стремится выявить тео-историзм, таится в глубине и с большим трудом подвержен клиометрическому описанию. П. Рикёр писал о задачах теологического постижения смысла истории: «Главной трудностью будет выявить, в каком смысле христианин призван распознать глобальный смысл истории, состоящей из решений и событий, короче говоря, определить место христианской надежды по отношению к этому открытому, неопределенному, двойственному предприятию»<sup>46</sup>. Историко-религиозная надежда оказывается перед лицом — скорее, перед двуликим симбиозом — внутренних помыслов и внешних действий, которые ставят перед надеждой комплекс сложных задач по поиску смысла истории. От надежды, от религиозной уверенности требуется особая историческая интуиция, с одной стороны, позволяющая прозревать «сквозь» историю, а с другой — остаться в историческом формате реальности. Сохранить единство в подобном историологическом разрывании — смыслообразующая задача тео-историзма.

Диа-историзм же стремится усилить диастазные тенденции в дезинтеграции смысла истории. Ускользание от исторической реальности, «исторический спиритуализм», при котором «история сама по себе лишена религиозного смысла — отсюда выпадение онтологии предания, отвержение учения о видимой церкви, движение к Евангелию мимо всей истории, которая духовно просто равна нулю» (В. В. Зеньковский<sup>47</sup>), приводит к разрыву между исторической реальностью и смыслом. Девальвация реальности Божественной истории, отказ в радикальных антиисторических стратегиях от признания за историей действительного духовного смысла — все это ресурсы диа-историзма, стремящегося деконструировать историю и придать ей бессмысленный характер за счет отказа

---

<sup>46</sup> Рикёр П. История и истина. С. 98.

<sup>47</sup> Зеньковский В. В. Факты и наблюдения (психология современной молодежи) // Путь. 1927. № 8. С. 82.

от самой реалистичности истории. Но и обратный ход — крайний исторический мистицизм — как отказ от истории в силу ее якобы принципиальной непостижимости также способствует технологиям исторического разрывания. В аргументацию непостижимости истории может включаться тезис о «невозможности претендовать на постижение *theologia perennis* (теология бесконечного), ведь для объективной исторической оценки требуется много поколений, если не столетий»<sup>48</sup>. Такое понимание истории, утопающей в своих безднах или заключенной на «столпе из слоновой кости» (Песн 7. 5), провоцирует герметизм истории, ее принципиальную асемантическую закрытость для постижения в ее темпоральных безднах или, напротив, презрение, отказ в реальных возможностях истории — данные стратегии, кажущиеся противоположными, сходятся в одном: в стремлении лишить историю смысла.

А когда этот соблазн не удастся и исторический смысл все-таки оказывается активированным, то диа-историка предпринимает следующий лукавый ход: придать смысловому вектору исторической динамики то направление, которое опустошит смысловую состоятельность истории. Радикально рациональный «прогрессизм» истории, вкладывание в понимание прогресса исключительно позитивистских коннотаций становятся для диа-истории средством подчинения своим целям исторического смысла. «В своем твердом убеждении, — писал И. Мейндорф, — что у человеческой истории есть смысл и цель, эта вера в прогресс — в своих капиталистических и марксистских формах — есть явление постхристианское»<sup>49</sup>. Спекуляция на эсхатологических ресурсах истории, превращение эсхатологии в технологию, преобладание опыта конструирования комфорта над духовным научением блаженству, придание прогрессу внедуховного содержания, активация конфликта между прогрессом и благодатью (подр. см. у Б. Кроче<sup>50</sup>) выступают в диа-историке как сценарии искажения смысла истории.

Стратегия расподобления смысла, а в случае неудачи — деформация смысла истории определяют характер диа-историки. Но предлагаемая пустота вместо смысла истории или лукавство при его интерпре-

---

<sup>48</sup> *Torrance Th. F.* Karl Barth: An Introduction to His Early Theology, 1910–1931. London, 1962. P. 179.

<sup>49</sup> *Мейндорф И., протопресв.* Рим — Константинополь — Москва... С. 238.

<sup>50</sup> *Кроче Б.* Теория и история историографии. М., 1998. С. 54.

тации выступают только подготовкой для более глобальных искажений в понимании исторического события: диа-историзм стремится обосновать принципиальную возможность существования истории как процесса, в длительность которого включены лакуны, историческое «небытие». Пустотность истории призвана создать такую историческую модель, где реальные факты истории могли считаться исчезнувшими, небывшими, не произошедшими или, по крайней мере, могли быть перенесены из реально-исторической области в сферу вымысла или воображения. Именно в этом ключе предлагает развиваться современной историки «мультиистория», «контрфактическая история», «история альтернативных сценариев», «криптоистория» и т. п., причем расширение сферы контрфактологии приобретает директивный характер: утверждается, что «...необходимо продолжить синтез контрфактических исследований (КФИ)... следует продолжить исследования по выявлению генезиса КФИ... их надо перенести в иные сферы изучения прошлого, что требует создания универсальной методологии КФИ» и даже предлагается создать особый контрфактический ареал, в котором «КФИ должны изучаться исходя из собственной логики развития» (В. А. Нехамкин)<sup>51</sup>. Но подобная, кажущаяся невинной, сослагательность истории предполагает возможность деформации — пока в интеллектуально-виртуальной форме — фрагментов исторического мира, а следовательно, и смысла всей истории. Перенесение контрфактологии в теологическую сферу в рамках универсализации контрфактологии подталкивает, уже в который раз, к созданию такой исторической модели мира, где «как бы» не возникло христианство, в которой моделировалась бы история, потерявшая Христа! И это уже не научная гипотеза — это соблазн...

\* \* \*

Центр теологической историологии, координаты которого определены перекрестьем социальной востребованности тео-историзма, его потенциальной полидисциплинарной открытостью, теоретико-гносеологической продуктивностью и неразрывной связью с реально-историческим процессом, предстает точкой отсчета дальнейшего маршрута современной историки. Маршрутирование в рамках тео-историзма позволяет

<sup>51</sup> Нехамкин В. А. Контрфактические исторические исследования // Историческая психология и социология истории. 2011. № 1. С. 103.

Перспективы теологического историзма: разрешение неопределенности...

обеспечить оптимальный выбор между «Сциллой» позитивистско-рационалистического разрывания-дискретизации истории и «Харибдой» виртуально-контрфактологического утопания в историческом небытии. Те направления, которые предлагает тео-историзм для развития исторической науки, представляются оправданными в свете оппонирующих ему стратегий, направленных на искажение как смысла истории, так и самого исторического факта.

Идеологическое разрывание теологии и историки, настаивающее на внутренней противоречивости тео-историзма, стремится активировать диастаз теологического и исторического на основании того, что это якобы принципиально несовместимые области. Для этого осуществляется лукавое введение в тео-исторический формат прежде всего вне- и анти-христианских инородных элементов, процедура онкологизации тео-историзма, которая старается обосновать историческую безрезультативность тео-исторических проектов, выражающуюся в исторической «неуспешности» христианства. В логике диа-историзма параметрия «неуспешности» призвана доказать историческую несостоятельность тео-историзма, но сама эта параметрия начинает сводиться к плоскостно-одномерному пониманию истории в сугубо утилитарно-прагматических категориях. Диа-исторический прессинг истории, ведущий к утрате ее многомерности и метафизичности, ведет к «раздавливанию» и «распадению» истории, к образованию в историческом процессе пустот и лакун. Именно они позволяют диа-историзму применять политико-технологический инструментарий забвения истории, чему неуклонно противостоит тео-историзм. Порождаемый идеологией пустотной истории противоисторизм и есть историологическое и историографическое обоснование реального насилия в отношении теологического понимания истории. Отрицание смысла истории и искажение этого смысла — основное пространство противостояния тео-историзма и диа-историзма. И когда отрицание метафизического смысла истории уже становится невозможным — на авансцену борьбы выходит контрфактическая история, подключающая ресурс сомнения «всего во всем», тотальную сослагательность, призванную обрушить архитектору Божественно-исторического мира.

Именно в таком зове соблазна, в векторе совращения историка от пути света и истины раскрывается диастазисная историка, концентри-

рующая свои усилия на дискредитации тео-историзма и отказывающаяся видеть свои собственные «больные участки» внутри господствующей сегодня «прогрессистской» (эволюционно-исторической) «платформы», прежде всего выражающиеся в «ситуациях методологического порочного круга» (С. В. Горюнков)<sup>52</sup>. Уроборосная методология диа-историки, разрывающая и разрушающая целостность истории, требует своего лечения, и таким лекарством может стать тео-историзм, обладающий необходимыми духовно-терапевтическими ресурсами, способными привести к смене историологических и историографических парадигм.

Конечно, тео-историзму как концептуальному направлению еще предстоит пройти непростой путь преодоления этапа критического вопрошания: вопросов после первых шагов по пути теологического понимания истории будет становиться все больше и больше. Но именно в понимании и фиксации того, что у тео-историзма и с тео-историзма будет спрошено, как раз и состоит задача вхождения тео-историзма в пространство современной научной парадигмы. Открытость вопрошанию и искренние ответы на вопросы, которые для тео-историзма на данном этапе становления подчас важнее ответов, являются ведущими модусами нынешней фазы теологического постижения истории.

#### Список литературы

1. *Бальтазар Г. У.* Теология истории. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
2. *Барт К.* Послание к Римлянам. М.: Издательство Библейско-богословского института, 2016.
3. *Бердяев Н. А.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990.
4. *Бодрийяр Ж.* Соблазн / пер. с фр. А. Гараджи. М.: Ad Marginem, 2000.
5. *Горюнков С. В.* Историзм: кризис понятия и пути его преодоления // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». URL: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/4/Goriunkov/> (дата обращения: 18.11.2019).
6. *Долгов К. М.* От Киркегора до Камю. М.: Искусство, 1990.
7. *Зеньковский В. В.* Апологетика // Азбука веры URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij\\_Zenkovskij/apologetika-zenkovskij/](https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/apologetika-zenkovskij/) (дата обращения: 24.12.2018).
8. *Зеньковский В. В.* Факты и наблюдения (психология современной молодежи) // Путь. 1927. № 8. С. 73–88.

<sup>52</sup> *Горюнков С. В.* Историзм: кризис понятия и пути его преодоления // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». 2010. № 4: Культурология. URL: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/4/Goriunkov/> (дата обращения: 18.11.2019).

Перспективы теологического историзма: разрешение неопределенности...

9. *Карташев А. В.* Церковь в ее историческом исполнении // Вестник русского христианского движения. 1960. № 58–59. С. 3–15.
10. *Кроче Б.* Теория и история историографии. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998.
11. *Ле Гофф Ж.* История и память. М.: Российская политическая энциклопедия (РОС-СПЭН), 2013.
12. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 42. М.: Издательство политической литературы, 1974.
13. *Мейендорф И., протопресв.* Рим — Константинополь — Москва. Исторические и богословские исследования. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006.
14. *Мейендорф И., протопресв.* Церковь в истории: статьи по истории Церкви. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; Эксмо, 2018.
15. *Нехамкин В. А.* Контрфактические исторические исследования // Историческая психология и социология истории. 2011. № 1. С. 102–120.
16. *Рикёр П.* История и истина. СПб.: Алетейя, 2002.
17. *Савельева И. М.* Исторические исследования в XXI веке: теоретический фронтир // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2012. Вып. 38. С. 25–53.
18. *Савельева И. М., Полетаев А. В.* «Там, за поворотом...»: о модусе сосуществования истории с другими социальными и гуманитарными науками // Новый образ исторической науки в век глобализации и информатизации. М.: ИВИ РАН, 2005. С. 73–101.
19. *Стамулис И.* Православное богословие миссии сегодня. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2003.
20. *Струве Н. А.* Православие и культура. М.: Русский путь, 2000.
21. Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990.
22. *Топоров В. Н.* Крест // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 2000. Т. 2. С. 12–14.
23. *Тош Д.* Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. М.: Весь мир, 2000.
24. *Федосик В. А., Яновская В. В., Яновский О. А.* Мученичество в раннем христианстве: очерк исторического восприятия. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2011.
25. *Фейерабенд П.* Против метода. Очерк анархистской теории познания. М.: АСТ; Хранитель, 2007.
26. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
27. *Хайдеггер М.* Время и Бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
28. *Ханкевич О. И.* Древние цивилизации. Минск: БГУ, 2000.
29. *Элиаде М.* Космос и история. М.: Прогресс, 1987.



30. *Iggers G.* A Search for a Post-Postmodern Theory of History // *History and Theory*. 2009. Vol. 48, issue 1. P. 122–128.
31. *Kurzweil R.* *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*. New York; London et al.: Penguin Books, 2000.
32. *Lefebvre G.* *La Naissance de l'historiography moderne*. Paris, 1971.
33. *Torrance Th. F.* *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology, 1910–1931*. London: SCM Press, 1962.
34. *Zahrnt H.* *The Question of God: Protestant Theology in the Twentieth Century*. New York: Harcourt, Brace & World, 1966.

Sergey A. Kolesnikov

## PERSPECTIVES OF THEOLOGICAL HISTORICISM: RESOLUTION OF UNCERTAINTY AND CHALLENGES OF CONFRONTATION

**Abstract.** The article considers the question of a place of Christian theological historicism in modern historical science. The current situation in the study of history requires a multidisciplinary approach, and therefore Christian theological historicism (Theo-historicism) could offer for the study of history its methodological basis, built on the intention to see the manifestations of the Divine in historical reality. Further separation of historians and Christian theology leads to the fact that historical science would lose its attachment to tradition. It is the Christian theology that can reveal the unique experience of studying historical reality in the categories of Tradition. Theological historicism allows us to see the essence and meaning of history, gives the scale and integrity in the explanation of historical facts, and returns an objective and conventional character to the historical testimony. The main resources of theological historicism include openness to history in all its diversity, centuries-old experience in carrying out multifaceted historiographical projects, conceptual and theoretical mobility, allowing theological historicism to avoid radicalism, and suggesting Church-verified tools of historical research, which help to transform a discrete set of facts and dates into a single spiritual and historical meaning. However, on the way of productive inclusion of Theo-historicism in the paradigm of modern historical science there is an argumentation that can be characterized as “diastatic historicism” (dia-historicism). This type of historical knowledge is based on breaking the unity of the historical process and cutting of the integrity of the historical and cognitive field. The emphasis on the alleged historical “defeat” of Christianity, the simplistic and utilitarian interpretation of history, deformation of the historical process and removal of “inconvenient” facts and trends from history, deliberate provocation and distortion of traditional ideas about historical time as well as the desensitization of history — all this is included in the methodological context of dia-historicism. Theological historicism is able to adequately respond to the arguments of its opponents and is fully authorized to enter into historical science on the rights of effective and productive methodology, allowing to synthesize the Divine

and historical, to give a religious meaning to history and determine the spiritual priorities and prospects of historical knowledge.

**Keywords:** *Christian theological historicism, Theo-historicism, history and Christianity, the meaning of history.*

**Citation.** Kolesnikov S. A. Perspektivy teologicheskogo istorizma: razreshenie neopredelennosti i vyzovy protivostoianiia [Perspectives of Theological Historicism: Resolution of Uncertainty and Challenges of Confrontation]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2020, no. 2 (30), pp. 72–99. DOI: 10.24411/2224-5391-2020-10205

**About the author.** Kolesnikov Sergey Aleksandrovich — Dr. Hab. (Philology), Vice-rector for scientific work of the Belgorod Orthodox Theological Seminary (with a missionary specialization), Professor of the Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia, (Russia, Belgorod). *E-mail:* skolesnikov2015@yandex.ru

*Submitted on 21 November, 2019*

*Accepted on 06 February, 2020*

### References

1. Balthasar H. U. *Teologiya istorii* [Theology of History]. Moscow, 2006.
2. Barth K. *Poslanie k Rimlianam* [The Epistle to the Romans]. Moscow, 2016.
3. Baudrillard J. *Soblazn* [Seduction]. Moscow: Ad Marginem, 2000.
4. Berdyaev N. A. *Smysl istorii* [The Meaning of History]. Moscow: Mysl, 1990.
5. Croce B. *Teoriia i istoriia istoriografii* [Theory and History of Historiography]. Moscow, 1998.
6. Dolgov K. M. *Ot Kirkegora do Kamiu* [From Kierkegaard to Camus]. Moscow, 1990.
7. Eliade M. *Kosmos i istoriia* [Cosmos and History]. Moscow, 1987.
8. Fedosik V. A., Ianovskaia V. V., Ianovskii O. A. *Muchenichestvo v rannem khristianstve: ocherk istoricheskogo vospriiatiiia* [Martyrdom in Early Christianity: An Essay on Historical Perception]. Minsk, 2011.
9. Feyerabend P. *Protiv metoda. Ocherk anarkhistskoi teorii poznaniia* [Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge]. Moscow, 2007.
10. Florovsky G. V. *Puti russkogo bogosloviia* [Ways of Russian Theology]. Moscow, 2009.
11. Goriunkov S. V. *Istorizm: krizis poniatiia i puti ego preodoleniia* [Historicism: The Crisis of the Concept and Ways of Its Overcoming]. Available at: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/4/Goriunkov/> (accessed: 18.11.2019).
12. Hankevich O. I. *Drevnie tsvivilizatsii* [Ancient Civilizations]. Minsk, 2000.
13. Heidegger M. *Vremia i Bytie: stat'i i vystupleniia* [Being and Time: Articles and Speeches]. Moscow, 1993.

14. Iggers G. A Search for a Post-Postmodern Theory of History. *History and Theory*, 2009, vol. 48, issue 1, pp. 122–128.
15. Kartashev A. V. Tserkov' v eio istoricheskom ispolnenii [The Church in Its Historical Performance]. *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniia — Bulletin of the Russian Student Christian Movement*, 1960, nos. 58–59, pp. 3–15.
16. Kurzweil R. *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*. New York; London et al.: Penguin Books, 2000.
17. Le Goff J. *Istoriia i pamiat'* [History and Memory]. Moscow, 2013.
18. Lefebvre G. *La Naissance de l'historiography moderne*. Paris, 1971.
19. Marx K., Engels F. *Sochineniia* [Works]. Moscow, 1974, vol. 42.
20. Meyendorff J., protopresv. *Rim — Konstantinopol — Moskva. Istoricheskie i bogoslovskie issledovaniia* [Rome, Constantinople, Moscow: Historical and Theological Studies]. Moscow, 2006.
21. Meyendorff J., protopresv. *Tserkov' v istorii: stat'i po istorii Tserkvi* [The Church in History: Articles on the History of the Church]. Moscow, 2018.
22. Nekhamkin V. A. Kontrfakticheskie istoricheskie issledovaniia [Counterfactual Historical Research]. *Istoricheskaia psikhologiia i sotsiologiia istorii — Historical Psychology and Sociology of History*, 2011, vol. 1, pp. 102–120.
23. Ricœur P. *Istoriia i istina* [History and Truth]. Saint Petersburg, 2002.
24. Savelieva I. M. Istoricheskie issledovaniia v XXI veke: teoreticheskii frontir [Historical Studies in the 21-st Century: Theoretical Frontier]. *Dialog so vremenem — Dialogue with Time*, 2012, vol. 38, pp. 25–53.
25. Savelieva I. M., Poletaev A. V. «Tam, za povorotom...»: o moduse sosushchestvovaniia istorii s drugimi sotsial'nymi i gumanitarnymi naukami [“There, Around the Corner...”: On the Mode of Coexistence of History with Other Social and Humanitarian Sciences]. *Novyi obraz istoricheskoi nauki v vek globalizatsii i informatizatsii* [A New Image of Historical Science in the Age of Globalization and Informatization]. Moscow, 2005, pp. 73–101.
26. Stamulis I. *Pravoslavnoe bogoslovie missii segodnia* [Orthodox Theology Mission Today]. Moscow, 2003.
27. Struve N. A. *Pravoslavie i kul'tura* [Christianity and Culture]. Moscow, 2000.
28. *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods]. Moscow, 1990.
29. Toporov V. N. Krest [Cross]. *Mify narodov mira. Entsiklopediia v 2 t.* [Myths of the Peoples of the World: Encyclopedia in 2 vols.]. Moscow, 2000, vol. 2, pp. 12–14.
30. Torrance Th. F. *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology, 1910–1931*. London, 1962.
31. Tosh D. *Stremlenie k istine. Kak ovladet' masterstvom istorika* [The Pursuit of History: Aims, Methods and New Directions in the Study of Modern History]. Moscow, 2000.
32. Zahrnt H. *The Question of God: Protestant Theology in the Twentieth Century*. New York, 1966.

Перспективы теологического историзма: разрешение неопределенности...

33. Zen'kovskii V. V. Apologetika [Apologetics]. Available at: [https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij\\_Zenkovskij/apologetika-zenkovskij/](https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/apologetika-zenkovskij/) (accessed: 24.12.2018).
34. Zen'kovskii V. V. Fakty i nabliudeniia (psikhologiiia sovremennoi molodezhi) [Facts and Observations (Psychology of Modern Youth)]. *Put' — Way*, 1927, no. 8, pp. 73–88.