

История как идентичность: вклад в православное осмысление историчности

Резюме: Православие часто называют слишком «историчным» и консервативным. Данная статья имеет целью объяснить, что это видимое упорное стремление жить вопреки окружающей динамике есть лишь непреложная стабильность формы и содержания в быстроменяющемся мире. Вследствие этого выходом для православных христиан является не отвержение истории, но ее богословское истолкование, а затем и осмысление. Потому что богословие это историческое событие, а история – теологический процесс.

Ключевые слова: Православие, история, богословие, идентичность.

Одно из самых популярных предубеждений, относительно Православия заключается в мнении, что оно является «слишком историчным». Смысл этого обвинения заключается в двух аспектах. Первый – старое предубеждение, что Православная Церковь «слишком консервативна» или «слишком традиционна» и что это будто бы изначально являлось особенностью «Восточного христианства». Мы должны признать, что некоторые (или многие) православные богословы видят свою идентичность в непреложной стабильности формы и содержания вопреки непрерывному течению времени и, несмотря на непрерывные изменения социальных и иных обстоятельств. Однако этот внутренний консерватизм самой идеи Православия, был неправильно понят, как критиками, так и защитниками Восточного Христианства. Православие не есть (или не должно быть) стремлением жить *вопреки* движению жизни, но должно являть образ неизменности вечной жизни в рамках этого быстроменяющегося мира. Многие с т. н. «чужеродные элементы» (“exotic side” – автор имеет ввиду мироощущение тех, кто перешел в Православие из иных, преимущественно западных конфессий, подразумевая их порой нарочитую маргинальность и оторванность от окружающей их социальной среды – прим. пер.) Восточного Христианства, основываются на этом ложном представлении о статическом сообществе, «музее доктрин», которые заключают в себе Православие¹.

* darkodjogo@gmail.com

¹ «Православные, как правило, не рассматривают себя в качестве чужеродных элементов. Если они приходят в Православие из иных форм Западно-христианской традиции или из секулярного атеизма, зачастую положение чужеродного элемента привлекает их на некоторое время, но вскоре теряет свою привлекательность. В любом случае, очевидно, что многие внешние наблюдатели сохраняют именно такой взгляд на православных, и именно это часто заставляет православных «казаться» чужеродным элементом. Это опасное положение дел постколониальная теория определяет как «субальтернализм» (subalternism) или положение при котором небольшая группа с

Другая сторона этой социально неприемлемой «историчности» Православия становится заметной в процессе становления постмодернистского мышления. Как хорошо показал Христос Янарас, одной из значимых черт постмодернизма являлась функциональность мышления: то, что бесполезно или не функционально, то не выдерживает рыночного соревнования и философской критики². Вследствие того, что история не практична и кажется «балластом» на нашем пути к счастью в мире постмодерна, где не будет ни идентичности, ни проблем, мы должны оставить ее у берегов старого мира, чтобы войти в Рай, описанный в песне Джона Леннона «Imagine».

Тем не менее, если предположить, что правда где-то посередине (*ουδεν αυαν*), как отразится это на нашем православном осмыслении истории? Способны ли мы переосмыслить роль истории для нашей идентичности, для того чтобы разрушить идола идеологизированного Православия, потерявшего чувствительность к насущным проблемам современности? И сможем ли мы ответить на вызов постмодернизма?

Наше нежелание дать достойный ответ на обвинения в консерватизме хорошо заметно в сфере нашей богословской науки. История Церкви всегда была востребована среди православных исследователей (мы увидим, что для этого есть все основания). Тем не менее, за небольшим исключением, мы практически не имеем православных исторических сочинений, которые бы содержали одновременно и исторические факты и их интерпретацию. Конечно, под интерпретацией я понимаю не историческую интерпретацию, как исторический комментарий некоторых событий истории. Мы вполне пресыщены различными интерпретациями подобного рода. Тем не менее, много ли исторических книг повествует о чем-то помимо этого? О чем-то расположенном над этим внешним уровнем истории? Есть некоторые работы позднего П. Евдокимова, прот. Георгия Флоровского и Иоанна Мейендорфа³, которые, впрочем, посвящены скорее христианской древности, чем современной церковной истории. Однако (за исключением ряда поздних работ Карташева по русской истории и «Путей русского богословия» Флоровского) практически отсутствует литература, например, по истории Сербской Церкви.

самосознание «остаточного меньшинства» (*residual minority consciousness*) пытается жить согласно принципам навязанным доминирующими группами эпохи. Православные христиане сравнительно редко встречались в повседневном опыте большинства западных христиан, и для последних это определено «неожиданная встреча». *McGuckin J. A. The Orthodox Church. An introduction to its History, Doctrine and Spiritual Culture. Blackwell Publishing, 2008. P. 1.*

² *Yannaras Ch. Postmodern Metaphysics. Brookline, 2004. P. 4.*

³ Здесь стоит прежде всего упомянуть объемную работу о. Иоанна «The Orthodox Church – Its Past and its Role in the World today» (St. Vladimir Seminary Press, 1996), которая, насколько мне известно, остается единственной работой содержащей целостное осмысление значения Православия для современного мира. Конечно, есть множество других книг, направленных на выработку некоторых умозрительных суждений, касательно отношения Православия и современного мира. Уникальной работу Мейендорфа делает образ Православия включенного в современность, и наоборот. К сожалению, в англоговорящих странах труд Евдокимова «Православие» никогда не имел той популярности, которой он пользовался во Франции. Это вполне «современная» книга с хорошим чувством истории и ее значения для современности.

Литература, которая бы могла предоставить нечто более чем голые исторические факты. Мы вынуждены признать: в мнимо «слишком историчном» Православии современные церковно-историческая наука и церковное богословие, говорят не об одном и том же. Проблему усугубляет то, что история современности – это вызов для нашего православного сознания. История Вселенских Соборов также несомненно важна – она представляет собой сущность нашей богословской идентичности. Тем не менее, румынские, сербские, русские или грузинские церковно-исторические сочинения расскажут о них практически одно и то же. Однако если мы осведомимся относительно более современно вопроса, например правления Петра Великого, окажется, что даже русские историки расходятся в воззрениях на него, не говоря уже о сербских или румынских, которым также будет что сказать на эту тему. Различие, а часто и противоположность их точек зрения, является не случайным. И для нас в этом нет ничего нового. Однако мы никогда не задумывались, в чем заключается богословское значение этой *множественности исторических позиций* существующей среди православных исследователей. Почему мы верим в одного Христа, единяемся в Вере и таинствах, и до сих пор предполагаем, что одни и те же исторические события имеют различное историческое значение для наших различающихся культурных или национальных идентичностей?

Прежде чем я рассмотрю некоторые аспекты этого вопроса, я должен признать, что не являюсь историком. Все эти мысли – лишь рефлексия богослова. И, тем не менее, я верю, что этот дуализм должен быть преодолен. И это лишь дорожный указатель на пути.

Факт, история, идентичность

Если основываться на том, что было сказано выше, честный ответ на поставленные выше вопросы должен быть отрицательным. Если бы наша история была лишь воспроизведением объективных и неизменных событий, а наша вера всецело бы на них основывалась, расхождение в точке зрения было бы обусловлено расхождением в вере. Целевая идентичность Православия была бы утеряна или оказалась бы мнимой.

Эта проблема заставляет нас отступить назад, и обратиться к вопросу о *природе самой истории*. Последняя может быть понята нами двояко: как природа *исторического процесса* и как природа *науки о прошлом*⁴. Эти концепты очевидно

⁴ Я полагаю, что православные исследователи недостаточно обращали внимание на различие между историей, как *Geschichte* (исторический процесс) и как *Historie* (наука о прошлом). Конечно, это различие является частью проблематики немецкого экзистенциализма (больше о предыстории этого различия см.: *Bultman R. History and Eschatology, The Presence of Eternity. New York, 1995*). Т. е. интеллектуальная структура, на которой базируется эта дифференциация, характерна скорее для западной, чем для восточной мысли, а следовательно и различие истории и размышления об истории является исключительно западной особенностью. Однако есть один аспект *исторической рефлексии*, делающий эту концепцию чрезвычайно важной: наша церковная история должна начать размышлять об истории, а не только *ощущать* ее инстинктивно. Следовательно, мы должны начать познавать историю как целое, а не как отрывочные данные.

взаимосвязаны. И эта взаимосвязь заставляет нас вновь признать: несмотря на то, что православное богословие уже в течение значительного времени интересуется сущностью исторического процесса, ничего или почти ничего из этих построений не было востребовано в наших исторических пособиях. Кто виноват в том, что размышления Бердяева⁵ о природе исторического процесса не вызывали никакого отклика в наших исторических сочинениях? Историки не заинтересованные в «философии», или богословы не заинтересованные в «простой фактографии»? Возможно все, однако это не упрощает нашу задачу.

Дело в том, что Православие никогда не стояло перед *проблемой историзма*, подобно тому, как пред ее лицом в XIX в. оказался Протестантизм (и в меньшей степени Католичество). Упокоенные старомодной схоластикой, т. е. чисто метафизической теологией, православные богословы никогда не задавались вопросом о возможности *достижения исторического Иисуса*. Несомненно, нам не свойственны затруднения, характерные для западных попыток *Ego поиска*: своего рода блуждания между верховенством историзма и нежеланием человека редуцировать предмет своей веры до некоего исторического феномена – Иисуса из Назарета. Православное видение «Византийского Христа» показало свои сильные стороны: это видение было результатом длительного процесса определения отношения между вечностью и временем, Богом и человеком, историй и эсхатологией. Понимание Богочеловечества Христа предохраняет нас от обеих вышеописанных крайностей⁶, но мы все же недооцениваем значение историзма, как результата *столкновения с современностью*. Историзм был воспринят богословием уже потому, что он являлся образом мышления большинства историков XIX века. Это был *преднамеренный историзм*, историзм как «*weltanschauung*» (мировоззрение – прим. пер.), и даже как метафизическая установка. Тем не менее, парадоксально, что в настоящее время множество православных историков предполагают, что истина лежит в плоскости фактографии, даже если они не вполне осознают историзм самих фактов. К сожалению, наше богословие никогда не сталкивалось с историзмом на поле философии

⁵ Важнейшими сочинениями Бердяева на эту тему являются его «Смысл истории» (1923), а также «Судьба человека в современном мире» (1934). Парадоксом нашей православной традиции является больший интерес к размышлениям Бердяева на Западе, чем в современном православном богословии. Почему-то даже всеобщее увлечение эсхатологией, присущее современному греческому и сербскому богословию, не побуждает пристальнее взглянуть на философию истории (и эсхатологии), предложенную выдающимся русским мыслителем.

⁶ Современная православная христология не уделяет должного внимания истории развития этой дисциплины на Западе (начиная с века богословского рационализма и далее). Даже сейчас нам недостает современных исследований, где осуществлялось бы сопоставление византийской христологии не с нею же самой или ее традиционной оппозицией (несторианской, до-халкидонской христологией), а с христологическими вызовами современности. Однако, в редких случаях, когда это происходило, православная христология замечательным образом уравнивала существование божественной и человеческой природы во Христе с всеобъемлющим единством Его Личности. Насколько мне известно, единственным христологическим исследованием, написанным православным автором с учетом некоторых современных богословских проблем (преимущественно протестантских) и доступным на английском языке, является *The Suffering of Impassible God* (Oxford, 2004) диакона Павла Гаврилюка.

истории, а если это и случалось (как в случае с философией Бердяева), то не следовало надлежащей рецепции. Мы встречались с проблемой историзма только через маргинальную полемику с современным западным богословием, а его критику постмодернистским мышлением воспринимали, лишь через собственное осмысление современной философии (как в случае с Postmodern Metaphysics Хр. Янараса).

Итак, мы стоим против фактам не в историческом осмыслении нашей идентичности, но в богословском осмыслении историчности человека. Эта тенденция заметна уже у Ницше, затем у Хайдеггера, и наконец, у Янараса, и каждый из этих выдающихся мыслителей осуществляет свой вклад в наше освобождение из рабства фактов⁷. «Нет фактов, есть только интерпретации»⁸ – это умышленная гипербола прусского философа, демонстрирующая насколько мы доверчиво относимся к фактам не задумываясь об их интерпретации, без которой они теряют всякую содержательность. Однако все это являлось бы лишь неопределенным протестом против власти факта, если бы вышеприведенный принцип не был переосмыслен и заново выражен т. н. «герменевтической философией». Перед нами не стоит задача выяснять, где непосредственно начинается «герменевтическая философия»: в трудах Шлейермахера, Дильтея, Гуссерля, Хайдеггера или Гадамера⁹. Действительно важным является наше осознание того, что факты требуют интерпретации и «интерпретатора», что «нет текста вне контекста» (как утверждает Василиадис¹⁰), что нет ни текста, ни контекста без их осмысления человеком.

Эта герменевтическая перспектива, подразумевающая *наблюдателя*, как активное и даже «субъективное» действующее лицо, драгоценна для нашего вопроса: каково соотношение между единством веры и различием исторических воззрений. Теперь мы можем ответить на него: возможно верить в одного и того же Христа и в одну и ту же Церковь, не имея единого взгляда на историю, потому что история это территория *нашего личного участия, территория нашей свободы*¹¹.

⁷ См.: *Yannaras Ch. On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite.* London – New York, 2005. P. 8 и далее. Вопрос об истории не первостепенен для Янараса. Он более заинтересован в «метафизическом опровержении божественности Бога» (metaphysical denial of God's divinity), которое включает в себя не только критику «онтического» характера западного мышления, но также критику западного рационализма и фактологичности (facticism).

⁸ *Nietzsche F. The Will to Power.* New York, 1967. P. 37.

⁹ Несомненно загадка *начала* герменевтической философии может быть разгадана если мы рассмотрим эту философию как *процесс*, начатый Шлейермахером, продолженный Дильтеем и поздним Хайдеггером и, наконец, ставший зрелым философским течением у Гадамера. Как бы то ни было, не смотря на то, что каждый из этих выдающихся мыслителей внес свой вклад в становление этого направления, ни один из них не может быть сравнен с тем, что осуществил Гадамер в своем сочинении «Истина и метод».

¹⁰ *Vassiliadis P. Reading the Bible from the Orthodox Church Perspective // Ecumenical Review.* 1999. Vol. 51/1. P. 28.

¹¹ Этот вывод был впервые озвучен в рамках Хайдеггерианской «экзистенциальной философии» (в т. ч. Бульманом, как ее ярчайшим представителем) и никогда не был до конца осмыслен православными богословами, в отличие от других «сущностных» аспектов философии провокативного шварцвальдского мыслителя. Исключением, пожалуй является Х. Янарас, чье осмысление Хайдеггера было более глубоким. Об этом ограниченном восприятии богословского экзистен-

Факты несомненно являются таковыми, но они не скажут нам ничего, кроме того, что мы позволим им сказать, кроме того, что мы сами будем склонны вложить в их уста. Мы сталкиваемся с реальностью и интерпретируем ее. И наша интерпретация зависит от нашей идентичности, не менее чем наша идентичность зависит от фактов нашей истории. Сама возможность интерпретировать является одним из аспектов нашей возможности верить. Вера является актом свободной воли, в то время как наше самосознание и сознание нашей исторической идентичности не являются проявлением биологического наследия (по крайней мере, не должны являться последним). История – пространство многообразия, уже в силу того, что это история мира [во всем его многообразии]. В этом многообразии мы пытаемся найти свое место, найти свои «где?» и «когда?» (которые не обязательно совпадают с «где?» и «когда?» нашего биологического существа).

Значит ли, что это интерпретация является обычным волюнтаризмом? Если мы свободны от рабства фактов значит ли это, что факты не имеют отношения к реальности? Никто (по крайней мере, всерьез) не согласится с этим – такая позиция является лишь обратной крайностью по отношению к представлению о фактах, как единственном источнике исторической правды. Исторические факты – это знаки реальности¹². Таким образом, история становится путем к *Реальности предельной* (ultimate Reality)¹³, а последняя утверждает богословское значение первой: если мы признаем, что история говорит нам о предельной Реальности, необходимо признать, что и предельная Реальность имеет определенное отношение к истории. Для Христианства последнее – это не только интеллектуальный принцип, наполняющий историю смыслом. Истинно *Бог вошел в историю*, Воплотился и историзировал (historied) Себя. Относительно пространства исторической интерпретации, это означает, что Христос должен быть мерой истории. Если он будет эсхатологической мерой всех вещей («кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим Небесным». Мф 10:33), более чем очевидно, что Он должен быть мерой повседневной жизни, если эта повседневность тем или иным образом становится историей.

циализма см.: *Djogo D. Christ, Myth, Eschaton. An orthodox Reading of Rudolf Bultman and Juergen Moltmann. Belgrade, 2011* (на сербском).

¹² Это положение не предрешает образ нашего понимая значения истории в его дословном значении (как способа понимания знаков данных в ней). Оно может быть понято как символизм, настолько, насколько этот символизм не умаляет историю (которая, как правило, фактологична). Мы должны интерпретировать историю и таким образом искать смысл внутри ее самой, но делая это мы, не должны представлять ее лишь как внешнюю оболочку метафизических явлений. В противном случае история перестанет быть таковой, и ничего не сообщит нам.

¹³ Происхождение этой концепции находится у Бердяева. Именно *по причине*, а не *вопреки* этому, мы будем рассматривать эту Предельную Реальность истории, не как проекцию нашей философии истории, и не как некий исторический абсолют, а как Живого Бога библейской и патристической традиции, как Бога истории. Философия истории Бердяева начинается с библейского Бога, даже если иногда он ищет его в историческом процессе. В этом случае путь его мысли пролегает от процесса к Богу, что впрочем, не противостоит пути исторической теофании – от Бога к истории. См.: *Berdyaev N. Meaning of History and other writings. New York, 1976. P. 54* и далее.

Эта конструкция выглядит замечательно, однако не решает нашей проблемы – наличия *противоречащих друг другу исторических воззрений* в Православной Церкви. Даже если история является пространством нашей свободы (свободы от диктатуры фактов), ее *Христологический* смысл, тем не менее, должен иметь нормативное приложение и к нашей жизни и процессу нашего исторического исследования. История, равно как и жизнь должна представлять собой путь к совершенству Грядущего Царства. А из нашего повседневного опыта мы знаем, что реализация этого является делом не быстрым и не легким. Задача заключается в том, чтобы преодолеть компромисс, назовем его «образом жизни», для того чтобы соделать нашу жизнь истинной (согласно Ин 14:6). На практике это означает, что наша церковная история должна начинаться с братского снисхождения, а заканчиваться приближением к Троической любви. Необходимо начать с призыва апостола Павла к Галатам: «Если же друг друга угрызаете и съедаете, берегитесь, чтобы вы не были истреблены друг другом» (Гал 5:15). Однако *это должно быть лишь началом*. Оно ведет к Царству, к гимну любви из 1Кор 13. Возможно, это звучит идеалистично, однако лишь настолько насколько идеалистичным является само Христианство. Церковная история всегда должна осознавать эту эсхатологическую перспективу. В свете Царства Божьего наша история обретет свое значение. И тем самым найдет свою внутреннюю идентичность.

Апология истории

Если история ставит перед нами такие проблемы, нужна ли она нам вообще? Можем ли мы избавиться от истории и продолжать жить без нее?

Процесс устаревания истории протекал двумя путями. Первый – это трагический опыт XX века. После двух мировых войн, взаимосвязанных и обусловленных предшествующими взаимоотношениями великих держав, показалось, что если мы отбросим историю, то войдем в новую эру всеобщего мира. И, несмотря на события 9 сентября 2001 г., ставшие серьезным испытанием для такого мироощущения, оно продолжает господствовать в нашей европейской христианской традиции, по крайней мере, на уровне теоретического мышления и популярной культуры. Второй – касающийся интеллектуальной элиты (*intelligentsia*): преодоление экзистенциализма означало преодоление *истории*. Неясно, являлся ли смысл истории (и как *Historie*, и как *Geschichte*) реальной категорией для историков экзистенциалистов (мы может предположить, что нет). И хотя философия культуры, до некоторой степени, возводит историю в прежнее достоинство, все еще существуют значительные силы в современных интеллектуальных элитах Европы и Америки, для которых само понятие *исторической идентичности* является рудиментом. Как известно дискуссии об идентичности в Европейских интеграционных процессах, касаются вопроса о том, должна ли быть европейская идентичность *общностью* наших национальных идентичностей, новой исторической идентичностью или вообще отсутствием всякой идентичности.

Все эти проблемы требуют больше исследовательского внимания, чем мы можем себе позволить в настоящий момент. Нас интересуют, прежде всего, ответ на вопрос: *какова богословская аргументация, согласно которой мы не должны лишать себя истории?* Конечно, поскольку богословие не отделено строго от иных областей человеческой мысли, богословские доводы в пользу истории не могут быть отделены от иных аспектов проблемы, лежащих в плоскости других гуманитарных наук.

Как нам всем хорошо известно, Христианство начинается как отверстие Царства в мир, как эсхатология в истории¹⁴. Что произошло далее – вопрос, до сих пор находящийся в поле богословских дискуссий. Стало ли Христианство всецело историчным, или «лишь немного» историчным; была ли эта историчность изменой христианским ценностям, или практическим приспособлением Христианства к сфере профанного. Неважно как мы оценим эсхатологический сдвиг, произошедший между первым и вторым посланием к Фессалоникийцам; мы лишь должны признать, что он был необходим. Никто не может жить в перманентном ожидании, не задаваясь вопросом, о значении Царства для настоящего момента (*hic et nunc*). Если мы внимательно прочтем первое послание к Фессалоникийцам, мы увидим, что тенденции, с одной стороны спиритуализировать, а с другой историзировать Царство были представлены с первых дней существования Христианства. «Не спешить колебаться умом и смущаться ни от духа, ни от слова, ни от послания, как бы нами посланного, будто уже наступает день Христов» (2Фес 2:2). Разногласие между т. н. «историческим презентизмом» и «эсхатологическим футуризмом» существовали даже в первых христианских сообществах. Разногласия иногда превращались в дискуссии, и даже «войны» между представителями этих полюсов христианской идентичности – от времен апостола Павла до конфликтов в понимании эсхатологии между Швейцером и Доддом, Бультманом и Мольтманом¹⁵. Православное богословие также знало конфликты такого рода: иконоборчество противостояло монашеству по причине «непрактичности» и эсхатологичности последнего¹⁶, полемика между «нестяжа-

¹⁴ Конечно, имеются различные представления об первоначальной христианской «эсхатологии», конструируемой и реконструируемой множеством христианских ученых. Я не берусь судить о том, какое из них «лучше» или «аутентичнее». Мне лишь кажется, что *эсхатология скорого ожидания и литургического предвкушения*, актуальная как для патристического так и для современного православного богословия вполне соответствует эсхатологии Ранней Церкви. Пример такой эсхатологии см.: Zizioulas J. D. *The One and the Many. Studies ob God, Man, the Church, and the World Today*. Sebastian Press, 2010. P. 126 и далее. Среди современных эсхатологических моделей мне ближе модель Мольмана – эсхатология *adventus/Zukunft* (не без оговорок). См.: Moltman J. *The Coming of God. Christian Eschatology*. SCM Press, 1996. P. 22 и далее.

¹⁵ Djogo D. *Christ, Myth, Eschaton...* P. 196.

¹⁶ Конфликт между императором Константином V (который испытывал личное неприятие к «монашеству как образу жизни» – Hussey J. M. *The Orthodox Church in Byzantine Empire*. Oxford, 1990. P. 39) и монашеством – иконопочитателями, имел своей сутью не столько вопрос о почитании икон, сколько проблему роли монашества в мире. Иконы и монашество были не нужны в реформированном Византийском государстве, сфокусированном на защите границ от Арабов и иных захватчиков. Эта связь с эсхатологией (как непосредственной близостью Бога) по-прежнему очень существенна

телями» и «иосифлянами» (possessors) проецирует это же противоречие на проблему Церкви и (феодальной) имущественной собственности¹⁷.

Тем не менее, если отклонить обе альтернативы – эсхатологический идеал Христианства и ажиотаж относительно его исторических путей – мы увидим, что и то другое является конституирующим для нашей идентичности. Церковь есть и должна быть сообществом людей с энтузиазмом ожидающих пришествие Мессии, однако этот энтузиазм непременно должен быть уравновешен вовлеченностью в течение жизни. Он может дать смысл, но не может *заменить* нашу повседневность. Это отчетливо видно из одного парадигмального примера. Опыт Литургии, как опыт присутствия Царства, позволяет нам ощущать предвкушение последнего, но вместе с тем, совершать Литургию непрерывно непредставляется возможным. «Дух бодр, плоть же немощна» (Мк 14:38) – этот эсхатологический энтузиазм, несомненно, является частью христианской идентичности, возможно даже важнейшей ее частью. Но рано или поздно необходимо выйти из храма и оказаться в изменчивом мире, и мы будем жить в нем безотносительно того, сколько будет продолжаться предвкушение Царства. Лучшей апологией истории является то, что мы и есть история, и должны не только жить в ней, но и жить *ей*. Мы не можем просто оказаться в Царстве, помимо дороги, которую сам Бог проложил туда. Дороги называемой *историей*.

Таким образом, как и никакой христианский историзм не сможет умалить нашу эсхатологическую идентичность, так и последней никогда не удастся упразднить историю как свою неотъемлемую часть. Христианство – это надежда, может быть идеал, но определенно не мечта. Для того чтобы сохранить реальность, сохранить *бытие как таковое*, нельзя покидать реальность, нельзя отнимать себя от жизни историей. Христианство без истории, перманентное Христианство было бы свободно от проблем, содержащихся в истории, но это было бы уже совсем не Христианство. Как Пиранделловский Паскаль¹⁸, оно бы не

для современного Православия. Как замечает Макгакин «Когда православные сталкиваются с теми кто (по разным причинам) находит иконопочитание неприемлемым, они в свою очередь осведомляются о сакраментологии своих оппонентов: как они понимают присутствие Бога в Евхаристии, как они понимают благодать Божию, действующую во святых и ангелах, как они понимают содействие Богородицы людям на земле. Часто оказывается, что те кто отрицают богословие икон, отрицают также большинство из вышеперечисленного. По этой причине православные всегда рассматривали иконопочитание не как перефирийный аспект учения, но как центральный вопрос духовной целостности христианина. McGuckin J. A. The Orthodox Church... P. 358.

¹⁷ На эту тему см.: *Meyendorf J. The Orthodox Church. Its Past and its Role in the World Today.* St Vladimir Seminary Press, 1996. P. 96. Важно отметить, что обе стороны этого конфликта имеют собственную эсхатологическую модель: Иосифляне были убеждены, что Церковь должна иметь собственность чтобы иметь возможность реализации Царства Божиего в форме «Града Божиего» – Москвы. Нестяжатели полагали, что Церковь чае пришествие Царства и именно поэтому необходим отказ от имущества. Русская Православная Церковь канонизировала выдающихся представителей обоих течений – Св.Иосифа Волоцкого и Св. Нила Сорского. Значение этого акта до сих пор является предметом спора в среде православных ученых.

¹⁸ «Покойный Маттия Паскаль» роман Луиджи Пиранделло, опубликованный им в 1904 г. (прим. пер.)

имело прошлого, не ощущало бы и какой либо связи с настоящим, было бы тенью бытия, а не бытием как таковым.

Можно заключить: нет нужды ни в упразднении истории, ни в самой истории без смысла, которым ее должна наделить интерпретация. Необходимо истолкование (hermeneutics), которое бы соединило богословие и историю, потому что богословие – это историческое событие, а история – это теологический процесс. Сколько времени понадобится на нахождение искомого истолкования? В настоящий момент никто не сможет ответить на этот вопрос. Однако чем раньше начнется поиск, тем скорее цель будет достигнута.

Перевод Лютыко Е.

History as Identity: Contribution to the Orthodox Conscience of Historicity

Abstract: This papers starts from the assumption that Orthodoxy is accused of being too historical and conservative and aims to prove that this apparent stubbornness to live despite of the dynamics of life is but a permanent stability of form and content in a rapidly changing world. The solution for Eastern Orthodox Christians is therefore not the abolishment of history, but a stronger hermeneutics which will merge history because theology is a historical event and history is a theological process.