

УДК 272/273-9:2-175Ж.Данієлу
DOI <https://doi.org/10.30970/PPS.2023.50.17>

БОГОСЛОВСЬКА РЕАБІЛІТАЦІЯ ІСТОРІЇ В ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІЙ СПАДЩИНІ ЖАНА ДАНІЄЛУ

Андрій Шиманович

Український державний університет імені Михайла Драгоманова,
Навчально-науковий інститут філософії та освітньої політики,
кафедра богослов'я та релігієзнавства
вул. Пирогова, 9, 01601, м. Київ, Україна
<https://orcid.org/0000-0002-3046-4645>

Першочерговим наміром автора при написанні статті було розкриття богословської аргументації, наведеної кардиналом Жаном Данієлу на користь необхідності реабілітації історичного мислення та повернення історії в осердя богословського дискурсу ХХ ст. в якості засадничої категорії. Переконання Данієлу в царині богослов'я історії висвітлені на тлі порівняння автентичного й виваженого святоотцівського історичного богословствування, на прикладі св. Іренея Ліонського, із (1) космічною циклічністю в античній філософії та (2) метафізичним дуалізмом гностиків I–II ст.

Стаття також містить аналіз поглядів теолога на кореляцію між секулярною та сакральною історією. Їхнє співвідношення, на думку Данієлу, може бути цілком легітимно викладене в категоріях перихорезису (взаємопроникнення), проте із безапеляційним акцентом на панівному статусі сакральної історії по відношенню до профанної, котра є об'єктом невпинного Божого освячення та облагородження. Соціально-політичний вимір секулярної історії Данієлу інтерпретує з очевидними антимарксистськими інтонаціями, із рельєфно окресленою відстороненістю та потужним наголосом на відносності й другорядності царини політичного. На його думку, жодні земні чинники, як-от виникнення імперій чи модерних державних утворень, жодним чином не можуть розглядатися як щось необхідне для звершення всемогутнім Богом одвічного сотеріологічного задуму щодо спасіння людства (на протигагу поглядам Євсевія Кесарійського).

Данієлу наголошував, що якщо цілепокладання соціально-політичного утворення полягає у досягненні ідеалу спільного блага суто у горизонтальній площині, на імпліцитно секулярних засадах і без урахування вертикального виміру людського буття, то таке суспільство є антигуманним. Наприкінці статті автором наведені впливові богословські та історичні праці першої половини ХХ ст., на які спирався і які критикував Ж. Данієлу в процесі конструювання та оформлення свого богослов'я історії.

Ключові слова: католицизм, Церква, сакральність, секулярність, есхатологія.

Одним із ключових ініціаторів руху *nouvelle théologie* був патролог-езуїт, єпископ і кардинал Жан Данієлу (1905–1974). Ще до свого долучення до Товариства Ісуса у 1930 р. Данієлу встиг докласти зусиль до інтенсифікації екуменічної роботи Католицької Церкви (у співпраці з Ж. Марітемом), глибоко зануритися у поетичний доробок Шарля Пері (1873–1914), а також потоваришувати із майбутнім редактором газети *Esprit* Емануелем Муньє (1905–1950), котрий був прихильником активізації діалогу між соціально-орієнтованим католицизмом та марксизмом. Використовуючи відоме біблійне оповідання, Данієлу розгорнув свою ідею щодо необхідності набуття Церквою діалогічності, здійснення нею комунікації з тогочасними філософськими теоріями, зрощення нею здатності поєднувати земні проблеми з одвічними істинами: «Належне завдання теолога – підніматися й спускати між часом та вічністю, немов янголи на драбині Якова, невпинно сплітаючи між ними взаємозв'язки» [1, с. 13].

Найважливішими об'єктами нового послання Церкви Данієлу вважав марксизм та екзистенціалізм як найбільш поширені на той час філософські концепції, що неабияким чином долучилися до модифікації соціальної реальності. Марі-Жозеф Рондо так змальовує сукупність базових цілей у наукових розвідках Данієлу: «Беручи до уваги деякі тенденції, котрі виникли ще до війни, [Данієлу] запропонував теологам повернутися до джерел Святого Письма, отців і літургії, взяти до уваги великі напрями сучасної думки, зокрема марксизм із його тлумаченням історії та екзистенціалізм, зачарований безоднею людської свободи. Він закликав їх відповісти на потреби душ, які чекали від богослов'я не позачасових розмислів, а релігійної антропології, здатної стати основою їхнього духовного життя та пролити світло на їхній моральний вибір серед бур цього світу. Зрештою, він попросив їх відкритися до універсалізму. Християнство, яке дотепер *de facto* було греко-римським, могло б втілитися в різних світових цивілізаціях, яким потрібно було б розвивати вміст одкровення у відповідності до ресурсів культури кожної з них» [2, с. 137–138].

Важливою віхою в процесі переосмислення Жаном Данієлу богословської значущості феномена історії стала стаття в журналі *Études* 1947 р. «Християнство та історія» [3], написана під впливом праць «Католицизм» [4] Анрі де Любака (1896–1991) та «Одкровення св. Іоанна» [5] домініканця Анрі-Марі Фере (1904–1992). У цьому тексті Данієлу здійснює виклад своєї візії історії в есхатологічному вимірі із урахуванням популярних тогочасних філософських концепцій: «Пошуки бачення історії, яке уможливорює інтерпретацію реальності і надає сенс людським діям, після останнього століття є центром філософських пошуків. Достатньо згадати філософію історії Гегеля, історичний матеріалізм Карла Маркса, творчу еволюцію Бергсона, Шпенглерову теорію народження і занепаду цивілізацій, роль темпоральності в антропології Гайдегера. Це новий вимір, котрий наразі є відкритим у мисленні. Для старої філософії майбутнє – це світ ілюзій та множинності, протилежний світу буття. Розуміння часу як позитивної цінності, як творчої тривалості є надбанням думки Нового часу. Але новочасна думка отримала це розуміння від християнства» [3, с. 166]. Прикметно, що на початку розгортання свого бачення історії Данієлу так чи інак силиться розташувати знакових мислителів XIX–XX ст. в межах християнського історичного дискурсу, навіть попри непросту історію взаємин декого з них із християнським богослов'ям (передусім йдеться про Маркса, Бергсона і Гайдегера).

Біблійну історію спасіння автор трактує через залучення категорій *події* та *розвитку*, як парадоксальну єдність одномоментних Божих дій в історії (завіт з Авраамом, Розп'яття і Воскресіння Христа, сходження Святого Духа на П'ятидесятницю) та провіденційного магістрального поступу історії, тягlosti у стадійному втіленні сотеріологічного Божого задуму. Саме такими, на думку Данієлу, є ті категорії, які характеризують невикривлений біблійний погляд на стан справ у світі. Далі автор порівнює християнську історичну свідомість із розумінням історії у античних філософів та гностиків I–II ст. Панівне у грецькій філософській свідомості бачення історії та вчення про статичність божественного світу ідей теолог відтворює так: «Незмінні закони космосу і полісу є видимим відображенням цієї вічності невидимого світу. Сам рух є лише імітацією цієї нерухомості. Насправді, він розуміється як циклічність, чи то у регулярному русі зірок, чи то у феномені вічного повернення, що регулює плин історії і згідно з яким вічно відтворюються ті самі події» [3, с. 168]. Стосовно метафізичного дуалізму гностиків дослідник зауважує наступне: «всупереч нижчому богу, котрий є творцем світу, благий Бог Ісуса Христа через Втілення звершує спасіння людства і «творення нового світу без жодного зв'язку зі старим» [3, с. 169]. Тому сутнісний розрив історії в гностицизмі є протилежністю мисленню в категоріях статичності, циклічності або вічного повернення у грецькій класичній філософії.

На протизагау обоа коноцепціаа Данаїлу висувае у якасті звірцевоа христіянського розуміння історичного процесу візію св. Іренея Ліонського, згідно з якою історія – це «реальність одночасно безперервна і переривчаста, в якій між минулим і майбутнім існує якасна відмінність, але водночас й істотні співвіднесення між обоа складовими» [3, с. 170]. Прикладом різнорідної але тяглої цілісності, яка узгоджує й інтегрує воедино усі схожості та відмінності, слід вважати історію Староа та Новоа Завіту, де Староау Завіту відводиться підготовчо-педагогічна роль, що полягає у некавалливому створенні належного контексту для проголошення Благої звістки Новоа Завіту (Данаїлу покликається на 1 Кор. 13:11). Завжди схильне до політеїзму людство потребувало *історії* для набуття повноліття, зрілості й здатності засвоїти істину про єдинобожжя. Зрештоау, так само як Христос став історичним сповненням очікувань Єрусалиму, «так і увесь цей світ має зникнути, безсумнівно, не в самій своїй сутності, а у своїй формі, щоб звільнити місце для майбутнього віку, який будеється тут, внизу, невидимоау дією благодаті і оприявниться в останній день» [3, с. 172]. Тож завдання Церкви – із терпінням та надією жити очікуванням есхатологічної трансформації нинішнього світу, коли недосконалості теперішнього досягнуть телеологічного завершення в якісно інакшому майбутті. На цьому етапі важливо навести справедливу узагальнюючу ремарку Ю. Меттпеннінгена: «Данаїлу вважає історію інтерпретативним ключем *par excellence*, що дозволяє нам зрозуміти Біблію. Іншими словами, історія є наставницеау теології» [6, с. 93]. Очевидно, що подібні новаторські настанови Данаїлу, спрямовані на створення нової апології історичного мислення, стали черговим радикальним викликом для прибічників аісторичного мислення в категоріях томізму.

Данаїлу завершує першу з двох частин статті роздумами про те, що історичний характер христіянства невіддільний від есхатологічного виміру його буття. Данаїлу виокремлює три аспекти: 1) прямуючи до свого конкретного здійснення в есхатоні, історія є часовим континуумом, а не безкінечним процесом; 2) христіянство посутньо *вже* є цим здійсненням, оскільки Христос був водночас і передвісником, і уособленням фінального етапу історії; 3) Розп'яття, Воскресіння і Вознесіння Христа є остаточним маркером, печаттю, що свідчить про настання початку кінця, про завершення старого порядку і набуття світом вічної молодості через появу христіянства [3, с. 173]. Відповідно, уся історія христіянства – це історія парадоксальної єдності в діалектичній напрузі між *вже* і *ще ні*, підкріплена досвідним переживанням реальності очікуваного переходу від тимчасового до вічного.

Темоау другої частини статті є співвіднесеність між профанною та сакральноау історіеау. Данаїлу знову намагається уникнути двох крайнощів – розуміння христіянства (1) як суто іманентного явища, тимчасового й перехідного етапу в лінійній історії людства, і (2) як винятково трансцендентної реальності, відчуженої від історії, природи і людини. З одного боку, вважає теолог, христіянство мічно вплетене в тканину цьогосвітніх подій, занурене в історію. З іншого боку, сама історія нерозривно пов'язана із христіянством та діями Господа історії в житті людства. В цьому сенсі життя Церкви огортає собою і включає в себе профанну історію [3, с. 175–176]. Подвиг Спасителя відбувся у точно визначеному історичному контексті, у конкретному місці й часі, що відображено у Символі віри. Відповідно, Церква Христа і впродовж свого багатовікового мандрування у світі повинна бути свідома свого контекстуального буття, уникаючи остаточного отоожнення себе із якоюсь одніеау історичною добоау. Христіянство має неусувну здатність втілюватися в різних епохах із характерними особливостями кожної з них, але також вбирати в себе вади й минушість того чи того відтинку людської історії, внутрішньо його трансформуючи та облагороджуючи. Історична нечутливість, що виявляє себе у прагненні фанатично

триматися за віджилі форми християнства, легко витримує порівняння із нехиттю юдаїзму подолати себе, усвідомити тимчасовість свого колишнього покликання і виконати свою універсальну місію.

На завершення статті Даніелу ділиться такими роздумами: «Християнин живе між двох світів, які послідовно змінюють один одного і співіснують. Таємниця теперішнього часу насправду полягає в тому, що він приносить цю одночасну присутність плінного світу, що переживає сам себе, та світу майбутнього, який вже існує у передчутті. В дійсності це означає, що теперішнього світу не існує, або що цей світ є лише переходом. Для християнина світ природного життя і науки, світ тимчасового державного устрою і економічного життя містить щось посутньо анахронічне. Його радикально перевершує світ Церкви, котра є майбутнім, що вже присутнє. Світ Церкви, своєю чергою, у зіставленні з політичним суспільством видається «катахронічним» тією мірою, якою він належить до майбутнього. Нашарування минулого і майбутнього – таким є християнське сьогодні» [3, с. 183]. Варто врахувати термінологічне роз'яснення від самого Даніелу: поняття *катахронічний* він вживає для опису очікування майбутньої реальності впродовж земного паломництва Церкви.

В інших своїх працях кореляцію між секулярною та сакральною історією Даніелу змальовує майже в категоріях перихорезису (взаємопроникнення), водночас не забуваючи звернути увагу й на істотну різницю між двома феноменами: «Якщо ми хочемо вповні зрозуміти всю проблематику, ми повинні визнати наявність подвійного зв'язку між християнством та історією. З одного боку, християнство вписується в історію. Воно виникло у певній точці послідовності історичних подій. Воно є складовою тканини зафіксованих фактів. В цьому сенсі зображення його появи в літописі задокументованої дійсності належить компетенції історика. Але з іншого боку, історія перебуває в межах християнства: уся світська історія включена в священну історію як частина, пролегомен, підготовчий вступ. Профанна історія охоплює весь період існування цього світу, але християнство, по суті, є новим світом, присутнім тут і зараз у таємниці» [7, с. 24]. Подеколи дослідник може натрапити на доволі різкі судження Даніелу, як-от наступна думка про нібито непримирену відмінність між двома епістемологічними підходами: «Світська історія та священна історія видаються абсолютно незалежними одна від одної; принаймні ми не можемо встановити з ними жодних стосунків. Наше знання про них походить із двох неспівмірних джерел, оскільки світська історія пізнається шляхом дослідження, *historia* в її античному значенні, тоді як священна історія пізнається лише вірою» [7, с. 105]. Але насправду такі радикальні ідеї є лише поодинокими й епізодичними, а загальні погляди теолога на способи богословського осмислення історії не були аж настільки дуалістично-маніхейськими. Сакраментальне тлумачення Даніелу взаємин між священною та профанною історіями не передбачало наявності нездоланної прірви й безумовної сепарації, відсічення однієї царини від іншої, але трактовка Даніелу дійсно містила безапеляційний акцент на панівній ролі сакральної історії. Своєю чергою, історія земна, світська, профанна у цій концепції була об'єктом облагородження і освячення, а не цілком богопротивним та безнадійно невиправним об'єктом богословського презирства й зневаги.

Логічним підсумком такої візії Даніелу є теза про лише умовну й опосередковану важливість будь-яких соціально-політичних програм та ідеологій, що виникали і полонили людські уми впродовж століть: «Якщо й можна щось сказати із впевненістю про християнський погляд на економічні та політичні цінності, так це те, що вони є цілком відносними. Розглядати їх у якості абсолютних є формою ідолопоклонства» [7, с. 100]. Іншими словами, торкаючись питання про співіснування в єдиному Божому світі секулярної та сакральної

історії, ми маємо справу із діалектично гострим чи то парадоксальним взаємонакладанням дискурсів схожості та доглибної якісної відмінності, співпричетності й відмежування, іманентного і трансцендентного, перевірюваного емпірично та рецепційованого у вірі.

Даніелу був антагоністом т. зв. «провіденційної» історіографії, представники якої – до прикладу, Євсевій Кесарійський (~263–339) та Жак-Бенінь Боссюе (1627–1704) – розглядали процес розгортання й зміцнення імперій як необхідну для втілення одвічного Божого задуму складову, як неусувну ланку в історичному ланцюзі, націленому на повну реалізацію Божого одкровення на базі універсалізованої та ідейно-гомогенної імперської реальності [8, с. 199]. Декілька фрагментів із книги Даніелу з промовистою назвою «Молитва як політична проблема» [9] додадуть глибини у розуміння пріоритету сакральної історії над секулярною у творах французького теолога, або ж, іншими словами, вертикального виміру історії над лінійно-горизонтальним: «Більш важливими, ніж розквіт і падіння імперій, слава перемог, відкриття науковців і дослідників, шедеври мистецтва, є Втілення Слова, Його Воскресіння, зішестя Святого Духа і місія апостолів, навернення та освячення душ. Святі набагато важливіші, ніж генії та герої» [9, с. 46]. Місія будь-якого політичного утворення – пошук «тимчасового спільного блага» [9, с. 25]. Утім, будучи зведена винятково до створення суспільства, «у якому немає експлуатації людини людиною, де расизм заборонений, де прагнуть до прозорості в людських стосунках» [9, с. 26], сфера політичного не виконає свого завдання в усій повноті. Якщо політика не буде націлена на конструювання такого простору, «де у людини є свій дім, а у Бога – свій», адже повноцінної самореалізації людина може досягти лише у поєднанні матеріального, братерського та духовного життя, то таке «місто, де поруч із заводами немає церков, буде нелюдським містом. ...Ось чому ми вважаємо, що молитва, позаяк вона виражає розвиток людської особистості у певному вимірі, є політичною проблемою тією мірою, якою місто, яке унеможливило б її, знало би невдачі у виконанні своєї ролі саме як міста» [9, с. 26-27]. Певна річ, у такій історіософській програмі важко не помітити розбірливі контрмарксистські конотації, що підважують засадничі Марксові тези про економіку як «базис» будь-якого суспільного ладу, і про релігію, мораль, культуру та соціальні інституції, які нібито складають лише «надбудову» – вторинну й заледве варту уваги складову.

Для повноти картини слід коротко окреслити те інтелектуальне тло, на якому Даніелу випрацював базові контури свого богослов'я історії. У книзі спогадів 1974 р. «А хто мій ближній?» [10] Даніелу зізнається, що неабиякий вплив на формування архітектури його історичної та соціально-політичної думки мав Ж. Марітен і його праця 1927 р. «Примат духовного» [11]. У цій книзі Марітен (у дещо мрійливо-утопічний спосіб) проголосив, що «політика повинна залишатися підпорядкованою духовним цілям людини, тому розумність держави не є найвищою раціональністю. Він звернувся із закликом до споглядального життя та висловив думку, що політики, яких потребуватиме світ, будуть містиками, натхненими глибоким почуттям людяності» [10, с. 65]. Приймаючи й обстоюючи цю програмну тезу Марітена, Даніелу разом приймав контраргумент, що молитва є виключно особистою справою кожного окремого мешканця того чи іншого територіально-адміністративного утворення. Але репресивна ворожість загального соціально-політичного клімату, несприйняття будь-яких духовних практик як явища відсікає саму можливість глибокого духовного життя людини навіть на особистому рівні. Тож, на думку Даніелу, цілепокладання адекватної, гуманної політики полягає в тому, щоб у плині земної історії утворювати такі осередки людського співжиття, в яких, разом з усім іншим, уможливлувався б (а не маргіналізувався й витіснявся) молитовно-споглядальний праксис та повнота сакраментального життя – стрижневі елементи повноцінного буття християнина як повноправного мешканця.

За висновками Г. Бьорсми, на посилення історичної чутливості Данієлу визначальний вплив мала книга «Христос і час: ранньохристиянська концепція часу та історії» [12] лютеранського богослова Оскара Кульмана (1902–1999). Праця Кульмана «продемонструвала Данієлу як центральне значення історії спасіння, так і вирішальний характер історичної події Воскресіння Христа, єдиної події в історії, яка за своєю природою була неперевершеною» [8, с. 176]. Щоправда, на відміну від протестантського підходу Кульмана, котрий передовсім відштовхувався від актуальних здобутків тогочасної біблеїстики, для Данієлу першорядним джерелом знань була сукупність патристичних текстів, інтерпретація біблійних оповідей та всієї історії спасіння отцями Церкви, котрі «мали виняткову чутливість до священної симфонії» [10, с. 135]. Із прихильністю відгукувався Данієлу і про теорію єзуїта Донатьєна Молля (1904–1977) про «розпочату есхатологію», згідно з якою Христос вже звершує безперервний суд у проміжний період між своїм Воскресінням та кінцем історії [7, с. 272]. Натомість у французького патролога-єзуїта не знайшли відгуку популярні на той час ідеї Альберта Швейцера (1875–1965) щодо «послідовної есхатології», вчення Чарльза Додда (1884–1973) про «реалізовану есхатологію» або концепт «екзистенціальної есхатології» Рудольфа Бултмана (1884–1976) із його радикальним протиставленням категорій «історичного» та «керигматичного» (або «есхатологічного») [13, с. 446].

Насамкінець зазначимо, що протягом свого не надто тривалого, але плідного наукового життя Ж. Данієлу спромігся привернути увагу до богослов'я історії, відрефлексувати історичний процес не через призму секулярного сприйняття модерної доби, не як унезалежнений і цілком автономний феномен, а як темпорально і просторово протяжну світову *сцену*, на якій стадійно втілюється одвічний Божий задум щодо спасіння людства. Як бачимо, ця амбітна спроба з реінтеграції лінійної та священної історії, природного і надприродного, профанного і сакрального була безрезультатною лише завдяки кропіткій праці Данієлу зі створення вивіреної та релевантної аргументації.

На думку Данієлу, саме історія була основним полем його наукової роботи і першорядним об'єктом його академічної зацікавленості. Водночас дослідник оцінював як недостатній рівень власної компетентності для повноцінного й ефективного вправління в богослов'я та філософії. У приватному листі 1969 р. Данієлу так оцінював свої здібності та пріоритети: «Я недостатньо хороший філософ і не маю належних здібностей до синтезу, що дозволили б мені взятися за велику богословську роботу. Тут я усвідомлю власні межі. Історичні дослідження мені набагато більш до смаку, і я продовжую ними займатися. Насправді це те, що подобається мені найбільше, і я майже відчуваю провину за це.... Я розумію, що мені слід зайнятися ще чимось, але я не маю дару для цього» [2, с. 152–153]. Із цими смиренними роздумами цілком можна було б погодитися, якби богословствування й філософування дійсно було б можливе лише за обов'язкової наявності талантів до узагальнень та концептуалізації, що насправді не є самоочевидною істиною. Марі-Жозеф Рондо свідчить про наявність у патролога достатнього обсягу фонових філософських знань та вміння креативно оперувати ними: «Данієлу, котрий добре знався на філософських напрямках пізньої імперії, був вправним у поясненні аргументів та виявленні впливів» [2, с. 148]. Бернард Потье додає, що Данієлу анітрохи не поступався провідним тогочасним фахівцям із античної та ранньохристиянської філософії своєю обізнаністю в історії виникнення різних неоплатонічних шкіл, своєю здатністю чітко виявити різницю між лініями (1) Оргена, (2) аристотеліанського неоплатонізму Кассія Лонгіна в Афінах та (3) напрямом Плотіна, Порфірія, Ямвліха та Прокла [14, с. 261]. Як свідчать дослідження останніх п'ятидесяти років, що сплинули після смерті Данієлу, цей видатний єзуїт зробив надзвичайно вагомий і різноплановий внесок у патрологію, богослов'я історії, біблійну екзегетику,

духовно-містичну традицію, перекладацьку справу, апостольську місію серед студентства та екуменічну роботу, що переконливо спростовує занадто скромну самооцінку цього непересічного католицького науковця й мислителя XX ст.

Список використаної літератури

1. Daniélou J. Les Orientations présentes de la pensée religieuse. *Études*. 1946. Vol. 79. № 249. P. 5–21.
2. Rondeau M.-J. Jean Daniélou théologien. *Actualité de Jean Daniélou*. Paris : Cerf, 2006. P. 127–154.
3. Daniélou J. Christianisme et histoire. *Études*. 1947. Vol. 80. № 254. P. 166–184.
4. De Lubac H. Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme. Paris : Les Éditions du Cerf, 1938. xiv + 374 p.
5. Féret H.-M. L'Apocalypse de saint Jean. Vision chrétienne de l'histoire. Paris : Corrêa, 1943. 426 p.
6. Mettepenningen J. *Nouvelle Théologie* – New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor to Vatican II. London; New York : T&T Clark, 2010. xv + 218 p.
7. Daniélou J. The Lord of History: Reflections on the Inner Meaning of History. London : Longmans, 1958. viii + 375.
8. Boersma H. *Nouvelle Théologie* and Sacramental Ontology: A Return to Mystery. New York : Oxford University Press, 2009. xvi + 325 p.
9. Daniélou J. L'oraison, problème politique. Paris : Fayard, 1965. 150 p.
10. Daniélou J. Et qui est mon prochain? Mémoires. Paris : Stock, 1974. 250 p.
11. Maritain J. Primauté du spirituel. Paris : Plon, 1927. 314 p.
12. Cullmann O. Christus and die Zeit: Die urchristliche Zeit- and Geschichtsauffassung. Zollikon-Zürich : Evangelischer Verlag, 1946. 224 p.
13. Bultmann R. Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. Tübingen : Mohr, 1967. xxvii + 554 p.
14. Pottier B. Daniélou and the Twentieth-Century Patristic Renewal. *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*. Oxford : Oxford University Press, 2012. P. 250–262.

THE THEOLOGICAL REHABILITATION OF HISTORY IN THE INTELLECTUAL HERITAGE OF JEAN DANIELÉLOU

Andrii Shymanovych

*Dragomanov Ukrainian State University,
Educational and Scientific Institute of Philosophy and Educational Policy,
Department of Theology and Religious Studies
Pyrohova str., 9, 01601, Kyiv, Ukraine
<https://orcid.org/0000-0002-3046-4645>*

The author's primary intention when writing the article was to reveal the theological argumentation given by Cardinal Jean Daniélou in favor of his thesis regarding the need to rehabilitate historical thinking and return history to the heart of the 20th century theological discourse as a core category. Daniélou's views in the field of the theology of history are highlighted against the background of a comparison of authentic and balances patristic historical theologizing (St. Irenaeus of Lyons) with (1) cosmic cyclicality in ancient philosophy and (2) metaphysical dualism of the Gnostics of the 1st – 2nd century AD.

The article also contains an analysis of the theologian's thoughts concerning the correlation between secular and sacred history. According to Daniélou, their interrelationship can be quite legitimately expressed in the categories of perichoresis (interpenetration), but with an unquestionable emphasis on the dominant status of sacred history as compared with profane history, which is the object of God's unceasing ennoblement and sanctification. Daniélou interprets the socio-political dimension of secular history with obvious anti-Marxist accentuation, with a striking detachment and a strong emphasis on the relativity of the political realm. In his opinion, no earthly factors, such as the emergence of empires or modern state formations, can in any way be considered as something necessary for the fulfillment of the eternal soteriological plan of the almighty God for the salvation of mankind (in contrast to Eusebius of Caesarea's views).

Daniélou maintained that if the goal of a socio-political entity is to achieve the ideal of the common good in a purely horizontal way, on implicitly secular principles and without taking into account the vertical dimension of human existence, then such a society is intrinsically anti-humane. At the end of the article, the author mentions influential theological and historical works of the first half of the 20th century, which Daniélou relied on or criticized while shaping his theology of history.

Key words: Catholicism, Church, sacredness, secularity, eschatology.